Российская Академия наук
Институт славяноведения

Центр научных работников
и преподавателей иудаики в вузах
«Сэфер»

Музей истории
польских евреев «Полин»







ISSN: 2658-3364
DOI: 10.31168/2658-3364

DOI выпуска: 10.31168/2658-3364.2020.1

Judaic-Slavic Journal

№ 1 (3)
2020

При поддержке / Supported by







Москва

Редакционная коллегия

Олег Будницкий (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва)
Джеффри Вайдлингер (Мичиганский университет, Энн Арбор)
Франсуа Гене (Университетский колледж Лондона)
Цви Гительман (Мичиганский университет, Энн Арбор)
Валерий Дымшиц (Европейский университет в Санкт-Петербурге)
Аркадий Зельцер (Яд Вашем, Иерусалим)
Александр Иванов (Европейский университет в Санкт-Петербурге)
Аркадий Ковельман (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова)
Сабине Колер (Университет Регенсбурга)
Бер Котлерман (Университет имени Бар-Илана, Рамат Ган)
Марк Куповецкий (Российский государственный гуманитарный университет, Москва)
Владимир Левин (Еврейский университет Иерусалима)
Харриет Мурав (Иллинойсский университет в Урбана-Шампейн)
Бенджамен Натанс (Пенсильванский университет, Филадельфия)
Энтони Полонский (Университет Брендайза)
Шимон Рудницкий (Варшавский университет)
Дарюс Сталюнас (Институт истории Литвы, Вильнюс)
Брайан Хоровиц (Тулейнский университет, Нью-Орлеан)
Михаил Членов (Центр «Сэфер», Москва)
Дэвид Шнир (Университет Колорадо, Боулдер)
Анна Штерншис (Университет Торонто)
Геннадий Эстрайх (Нью-Йоркский университет)

Editorial Board

Oleg Budnitskiy (National Research University Higher School of Economics, Moscow)
Mikhail Chlenov (Sefer, Moscow)
Valery Dymshits (European University at St. Petersburg)
Gennady Estraikh (New York University)
Zvi Gitelman (University of Michigan, Ann Arbor)
François Guesnet (University College London)
Brian Horowitz (Tulane University, New Orleans, LA)
Alexander Ivanov (European University at St. Petersburg)
Sabine Koller (University of Regensburg)
Ber Kotlerman (Bar Ilan University, Ramat Gan)
Arkady Kovelman (Lomonosov Moscow State University)
Mark Kupovetsky (Russian State University for the Humanities, Moscow)
Vladimir Levin (Hebrew University of Jerusalem)
Harriet Murav (University of Illinois at Urbana-Champaign)
Benjamin Nathans (University of Pennsylvania, Philadelphia)
Antony Polonsky (Brandeis University)
Szymon Rudnicki (University of Warsaw)
David Shneer (University of Colorado Boulder)
Darius Staliūnas (Lithuanian Institute of History, Vilnius)
Anna Shternshis (University of Toronto)
Jeffrey Veidlinger (University of Michigan, Ann Arbor)
Arkady Zeltser (Yad Vashem, Jerusalem)

Редакторы

Михаил Крутиков (Мичиганский университет, Энн Арбор, США)

Виктория Мочалова (Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН; Центр «Сэфер»)

Шауль Штампфер (Еврейский университет Иерусалима)

Editors

Mikhail Krutikov (University of Michigan, Ann Arbor, USA)

Victoria Mochalova (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, and Sefer)

Shaul Stampfer (Hebrew University of Jerusalem, Israel)

Сотрудники редакции

Светлана Амосова (выпускающий редактор)
Эстер Зыскина (отдел рецензий)

Литературный редактор
Светлана Николаева

Корректор
Анна Улыбина

Верстка
Александр Сильванович

Оформление
Сергей Трофимов

Managing editors

Svetlana Amosova (editor)
Ester Zyskina (review department)

Literary editor
Svetlana Nikolaeva

Proofreader
Anna Ulybina

Layout
Alex Silvanovich

Design
Sergey Trofimov

Специальный выпуск: История польского еврейства

Приглашенные редакторы: Семен Гольдин, Артур Марковский

Содержание

9 **От редакторов номера**

История польского еврейства

19 **Правовое положение евреев в Речи Посполитой в XVI-XVIII веках**
Анна Михаловска-Мычельска

51 **Священное, осквернённое и борьба за религиозные границы в городах Речи Посполитой в XVI–XVII вв.**
Андрей Шпирт

77 **Польские евреи, русские евреи и эволюция социальных представлений: Польша – Россия в XIX веке**
Артур Марковский

97 **Евреи Второй Речи Посполитой: 1918–1939**
Шимон Рудницкий

131 **Шмуль Зигельбойм (1895–1943) как фигура в польском историческом дискурсе**
Михал Трембач

151 **Остаться или уехать? Евреи в Польше после Второй мировой войны, эмиграция в Израиль и жизнь на новой родине**
Эва Венгжин

177 **Театр истории. 12 принципов**
Барбара Киршенблатт-Гимблетт

Музыкальный фольклор

191 **Баллада в фольклоре евреев Восточной Европы: генезис, поэтика, музыка**
Михаэль Лукин

Переводы

231 **Музыка клезмеров в контексте восточноевропейской музыкальной культуры**
Уолтер Зев Фельдман

Рецензии и аннотации

273 **Marcin Wodziński. Hasidism. Key Questions. New York: Oxford University Press, 2018. ISBN: 9780190631260. 368 p.**
Артур Марковский

275 **Ada Rapoport-Albert. Hasidic Studies. Essays in History and Gender. Liverpool: Littman Library of Jewish Civilization, 2018. ISBN: 978-1-906764-82-1. 522 p.**
Галина Зеленина

282 **Joanna Lisek. Kol isze – głos kobiety w poezji jidysz (od XVI w. do 1939). Sejny: Pogranicze, 2018. ISBN: 978-83-66143-01-2. 715 p.**
Екатерина Кузнецова

287 **Sergey R. Kravtsov, Vladimir Levin. Synagogues in Ukraine: Volhynia. 2 vols. Jerusalem: Zalman Shazar Center and Center for Jewish Art, 2017. ISBN: 9789652273420. 848 p.**
Евгений Котляр

295 **I. Chorosz. Podróż po przemysłowej strefie osiedlenia. Polski przemysł włókienniczy. Żydowskie wytwórnie i żydowscy robotnicy / Tłum. J. Szumski, wstęp i oprac. A. Markowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019. ISBN: 978-83-235-3860-8. 210 p.**
Михал Трембач

298 **Artur Markowski. Przemoc antyżydowska i wyobrażenia społeczne. Pogrom białostocki 1906 roku. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018. ISBN: 9788323535461. 514 p.**
Андрей Шпирт

307 **Zofia Trębacz. Nie tylko Palestyna. Polskie plany emigracyjne wobec Żydów 1935–1939. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2018. ISBN: 8365254859. 386 p.**
Конрад Зелиньский

310 **Anna Landau-Czajka. Wielki "Mały Przegląd". Społeczeństwo i życie codzienne w II Rzeczypospolitej w oczach korespondentów "Małego Przeglądu". Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, 2018. ISBN 978-83-65254-79-5. 486 p.**
Зофья Трембач

313 **Joshua D. Zimmerman. The Polish Underground and The Jews, 1939–1945. New York: Yeshiva University, 2015, ISBN: 9781107014268. 474 p.**
Александр Макухин

319 **Владимир Медем. Из моей жизни / Пер. О. В. Борисовой. Научный редактор А. Е. Локшин. М.: Новый хронограф, 2015. ISBN: 978-5-94881-287-8. 560 с., илл.**
Виктор Кельнер

323 **Аннотации**
Подготовлено Эстер Зыскиной

Special Issue: History of Polish Jewry

Guest Editors: Semion Goldin, Artur Markowsky

Contents

12 **From the Editors**

History of Polish Jewry

19 **The Legal Status of Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th-18th Centuries**
Anna Michałowska-Mycielska

51 **Sacred, Desecrated and the Struggle for Religious Boundaries in the Cities of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th-17th Centuries.**
Andrew Shpirt

77 **Polish Jews, Russian Jews and the Transfer of the Social Imagery: the Polish Kingdom and Russia in the 19th Century**
Artur Markowski

97 **Jews of the Second Polish-Lithuanian Commonwealth: 1918–1939**
Szymon Rudnicki

131 **Shmuel Zygielbojm (1895–1943) as a Figure in Polish Historical Discourse**
Michał Trębacz

151 **Stay or Leave? Jews in Poland after World War II, Emigration to Israel and Life in the New Homeland**
Ewa Węgrzyn

177 **A Theatre of History. Twelve Principles**
Barbara Kirshenblatt-Gimblett

Music Folklore

191 **The Ballad in Eastern European Jewish Folklore: Origins, Poetics, Music**
Michael Lukin

Translations

231 **Klezmer Music in the Context of East European Musical Culture**
Walter Zev Feldman

Reviews
Abstracts

273 **Marcin Wodziński. Hasidism. Key Questions. New York: Oxford University Press, 2018. ISBN: 9780190631260. 368 p.**
Artur Markowski

275 **Ada Rapoport-Albert. Hasidic Studies. Essays in History and Gender. Liverpool: Littman Library of Jewish Civilization, 2018. ISBN: 978-1-906764-82-1. 522 p.**
Galina Zelenina

282 **Joanna Lisek. Kol isze – głos kobiety w poezji jidysz (od XVI w. do 1939). Sejny: Pogranicze, 2018. ISBN: 978-83-66143-01-2. 715 p.**
Ekaterina Kuznetsova

287 **Sergey R. Kravtsov, Vladimir Levin. Synagogues in Ukraine: Volhynia. 2 vols. Jerusalem: Zalman Shazar Center and Center for Jewish Art, 2017. ISBN: 9789652273420. 848 p.**
Eugeny Kotlyar

295 **I. Chorosz. Podróż po przemysłowej strefie osiedlenia. Polski przemysł włókienniczy. Żydowskie wytwórnie i żydowscy robotnicy / Tłum. J. Szumski, wstęp i oprac. A. Markowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019. ISBN: 978-83-235-3860-8. 210 p.**
Michał Trębacz

298 **Artur Markowski. Przemoc antyżydowska i wyobrażenia społeczne. Pogrom białostocki 1906 roku. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018. ISBN: 9788323535461. 514 p.**
Andrey Shpirt

307 **Zofia Trębacz. Nie tylko Palestyna. Polskie plany emigracyjne wobec Żydów 1935–1939. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2018. ISBN: 8365254859. 386 p.**
Konrad Zieliński

310 **Anna Landau-Czajka. Wielki "Mały Przegląd". Społeczeństwo i życie codzienne w II Rzeczypospolitej w oczach korespondentów "Małego Przeglądu". Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, 2018. ISBN 978-83-65254-79-5. 486 p.**
Zofia Trębacz

313 **Joshua D. Zimmerman. The Polish Underground and the Jews, 1939–1945. New York: Yeshiva University, 2015, ISBN: 9781107014268. 474 p.**
Alexandr Makuhin

319 **Владимир Медем. Из моей жизни / Пер. О. В. Борисовой. Научный редактор А. Е. Локшин. М.: Новый хронограф, 2015. ISBN: 978-5-94881-287-8. 560 с., илл.**
Victor Kelner

323 **Abstracts**
Esther Zyskina

От редакторов номера

История и культура евреев, населяющих польские земли со времен Средневековья, на протяжении последних тридцати лет является предметом активного и разностороннего изучения польских ученых. Предмет этих интенсивных исследований – одна из важных групп населения на территории исторической Речи Посполитой. Важность изучения истории и культуры польских евреев для разных дисциплин академической иудаики трудно переоценить. Именно на польских землях в Средние века и раннее Новое время зародилась и расцвела уникальная культура восточноевропейского еврейства. Именно здесь в XVIII и XIX веках появились новые религиозные и политические идеологии и массовые движения. Определение «польские земли» включает в себя всю территорию исторической Речи Посполитой – государства этнически разнородного и на протяжении значительной части своей истории плюралистического с религиозной точки зрения.

После разделов Речи Посполитой на территории, включенной в состав Российской и Австрийской империй, появились новые формы еврейской идентичности, связанные с еврейским существованием в историческом польском государстве. В частности, из Речи Посполитой в этом смысле происходит в середине XIX века группа «русских евреев», обозначившая свое присутствие на карте общин еврейской диаспоры.

Академические дисциплины, связанные с изучением истории и культуры евреев польских земель, привлекают огромное внимание не только польских исследователей, но также и исследователей из других стран на протяжении многих поколений.

Научная историография польско-еврейской тематики восходит ко второй половине XIX века. Исследования истории и культуры евреев велись как в Варшаве, так и в Кракове и Львове (под властью Австрии), а также в Познани (под властью Пруссии). Особенно интересен феномен академической иудаики в межвоенной Польше. Ученые, сосредоточенные в двух главных центрах – в Вильнюсе и Варшаве – вели интенсивные исследования в области еврейской истории, социологии, культурологии и языкознания. В послевоенной Польше, в период коммунизма, академическая иудаика почти полностью исчезла и вновь начала возрождаться лишь в 1980-е годы. Нынешний номер Judaic–Slavic Journal является в определённой мере результатом этого нового этапа развития исследований в последние десятилетия.

Сегодня на карте польской иудаики успешно функционирует несколько академических центров, постоянно растет количество исследователей, профессионально изучающих историю и культуру евреев на польских землях.

Развивается также специализация в различных направлениях исследований. В частности, в Варшавском университете (в рамках Института истории) действует Центр изучения и преподавания истории и культуры польских евреев имени Мордехая Анелевича. Этот Центр ведет исследования в области истории еврейского самоуправления и занимается научной публикацией важных источников, в том числе переводов с идиша. Помимо этого, следует отметить проводимые в Центре исследования по истории и культуре караимов, а также работу Института истории Варшавского Университета над проблематикой антиеврейского насилия (погромов).

Институт Иудаики Ягеллонского университета (Краков) выделяется исследованиями истории еврейской религиозности в XIX и XX веках, а также истории современности и судеб польских евреев в Государстве Израиль. Кафедра имени Тадеуша Таубе Вроцлавского университета проводит глубокие исследования хасидизма, а также социальной истории польских евреев в XIX–XX вв. Помимо трех важных университетских центров, в Варшаве, Кракове и Вроцлаве, работают также и другие институции. Имеющий многолетние традиции Еврейский исторический институт имени Эммануэля Рингельблюма хранит в своих фондах коллекции подпольного архива варшавского гетто. Центр исследований Холокоста в Институте философии и социологии АН Польши представляет новаторские подходы к проблематике исследований Холокоста. Люблинские коллеги фокусируются на исследовании культуры идиша, еврейской прессы, а также на еврейской эпиграфике и политической истории Первой мировой войны. Исследователи из Лодзи, в свою очередь, сосредоточены на изучении истории гетто в этом городе. Кроме того, во многих научных центрах и университетах Польши работают исследователи различных аспектов еврейской тематики.

Настоящим увенчанием этих научных усилий и одновременно результатом исследований, в частности, польских ученых, является открытие в 2014 году новаторского музея истории польских евреев *Полин* в Варшаве. Именно в музее *Полин*, как в нарративе его главной экспозиции, так и в его повседневной научной, выставочной и популяризаторской деятельности находят свое выражение результаты многолетней научной работы в различных дисциплинах. Итоги исследований историков, литературоведов, историков искусства, лингвистов предстают здесь перед широкой публикой. Музей *Полин* не только представляет результаты новейших исследований, формирует знания о евреях и о многовековой мультикультурной традиции старой и новой Польши, но также является настоящим научным и культурным мостом между Востоком и Западом, основанным совместными усилиями ученых Польши и других стран, представителей разных дисциплин и областей знания. Благодаря различным научным и культурным программам музея развиваются и поддерживаются исследования в области иудаики, а также обеспечивается популяризация их результатов в Польше и за рубежом.

Настоящий номер Judaic-Slavic Journal посвящен истории евреев, населяющих польские земли с XV века и по сегодняшний день. Однако не следует видеть в материалах номера репрезентативную выборку результатов исследований в польских научных центрах иудаики. Размеры журнальной публикации не позволяют включить в нее представителей всех упомянутых выше (и активно работающих) научных центров. Идеей редакторов номера было представление русскоязычному читателю аналитических текстов по отдельным проблемам истории евреев на польских землях, а также статей и рецензий, посвященных наследию российского или советского еврейства в хронологическом измерении.

Номер открывается статьей Анны Михаловской-Мычельской, руководителя Центра им. М. Анелевича в Варшавском университете. Автор анализирует правовое положение евреев в Первой Речи Посполитой и указывает на занимаемую ими правовую позицию отдельного, пятого сословия польского общества. Этому же периоду посвящена и статья Андрея Шпирта (МГУ), исследователя еврейской истории Первой Речи Посполитой. Автор сконцентрировал свое внимание на определении места и роли еврейских общин в сложной конфессиональной матрице городов старой Польши.

Артур Марковский, историк, связанный как с Варшавским университетом, так и с музеем *Полин*, в своей статье анализирует развитие значений понятий *русский еврей* и *польский еврей* в культурно-историческом контексте XIX века. Автор показывает пути и механизмы передачи социальных конструктов, связанных с этими понятиями. Шимон Рудницкий (Варшавский университет) в своей обобщающей статье о евреях в межвоенном польском государстве освещает как правовое положение еврейского населения во Второй Речи Посполитой, так и главную проблему евреев межвоенной Польши – антисемитизм. Отдельно отметим, что исследования антисемитизма в Польше превратились в активно развивающуюся в последнее время научную область.

Периоду Холокоста посвящена статья Михала Трембача (университет Лодзи и музей *Полин*). Исследователь анализирует способы презентации судьбы одного из деятелей Бунда Шмуля Зигельбойма и его самоубийства в историографии, указывая на опасности, связанные с политическими обстоятельствами, в которых создаются работы, посвященные Холокосту на польских землях. Послевоенную эпоху представляет статья Эвы Венгжин (Ягеллонский университет). Автор ставит своей целью показать проблему еврейского присутствия в послевоенной, коммунистической Польше через призму эмиграции евреев в Израиль.

Следует отметить также опубликованный впервые по-русски текст главного куратора экспозиции музея *Полин* Барбары Киршенблатт-Гимблет, как бы связывающий все статьи данного номера воедино. Базируясь на примерах из экспозиции *Полин*, автор характеризует цели и принципы этой экспозиции, а также специфику нарративного пространства музея, обращен-

ного к посетителям, и направленного на формирование у широкой публики представлений о многовековой истории польского еврейства.

Номер завершает раздел рецензий на вышедшие недавно научные публикации, среди которых читатель найдет рецензии на шесть важных книг польских авторов (Марчина Водзиньского, Анны Ландау-Чайка, Иоанны Лисек, Артура Марковского, Якова Перельмана, Зофии Трембач), посвященных различным аспектам истории и культуры евреев на польских землях.

Не претендуя на исчерпывающую полноту отражения сегодняшнего состояния исследований польско-еврейской тематики, мы считаем важным познакомить читателей журнала с работами польских коллег. Помимо важности тем, поднятых в опубликованных в этом номере статьях, сами подходы авторов, их методология, использованные ими источники и литература, на наш взгляд, представляют немалый интерес. Мы надеемся, что представленные в этом номере статьи станут для читателя журнала только началом знакомства с современными польскими подходами к изучению истории и культуры евреев на польских землях.

Семен Гольдин
Доктор исторических наук, научный сотрудник, Центр Леонида Невзлина по исследованию евреев России и Восточной Европы, Институт еврейских исследований им. Манделя, Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль
E-mail: Semyon.Goldin@mail.huji.ac.il
ORCID: 0000-0001-6231-3246

Артур Марковский
Доктор исторических наук, профессор, Варшавский университет, Музей истории польских евреев «Полин», Варшава, Польша
E-mail: amarkowski@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-0788-8036

From the Editors

Over the last thirty years, the history and culture of the Jews dwelling in the Polish lands since the Middle Ages, have received a great deal of scholarly attention, particularly in Poland proper. The Jewish population of the Polish-Lithuanian Commonwealth is certainly worth of academic inquiry. It was in Eastern Europe that a unique culture of East European Jewry emerged and there it developed in the Middle Ages and the Modern Period. In this region, new religious teachings, political ideologies and mass movements came into being ~~about~~ in the 18-19th centuries. The notion of the "Polish lands" encompasses all the territories of the historical Polish-Lithuanian Commonwealth – the state that was both ethnically diverse and, for a significant part of its history, religiously pluralistic.

In the wake of the Partitions of Poland, when its territories were absorbed by the Russian and Austrian Empires, new forms of Jewish identity emerged, brought to life by the preceding history of the Jews in the Polish state. Thus, for instance, the group of the "Russian Jews" that appeared in mid-19th century and declared its presence on the map of the Jewish Diaspora, could be traced back to the Polish-Lithuanian Commonwealth.

For generations, the academic study of the history and culture of Polish Jewry has interested researchers both inside and outside of Poland. The academic writing on Polish Jewry began in the second half of the 19th century, when the most important scholarly activities were carried out in Warsaw, Cracow and Lemberg (under the Austrians) and Poznan (under Prussia). Of particular interest is the phenomenon of the Jewish Studies in the inter-war Poland. Scholars, who were concentrated for the most part in two centers – Vilnius and Warsaw – conducted intensive research in the areas of Jewish history, sociology, cultural studies and linguistics. In post-war Poland, during the Communist period, Jewish Studies as an academic discipline was as good as non-existent. It only started coming back to life in the 1980s. Indeed, it is possible to look at the current issue of the Judaic-Slavic Journal a fruit of this recent stage of academic development.

Nowadays, the map of Polish Judaica can boast several successfully functioning academic centers and steady growth of the number of scholars studying the history and culture of the Jews in the Polish lands. The Mordechai Anielewicz Center for the Study and Teaching of the History and Culture of Jews in Poland operates as part of the Institute of History at the University of Warsaw. The Center carries research in the area of Jewish autonomy and publishes academic editions of critical historical sources. In addition, it is worth noting the Center's studies on the history and culture of Karaites and the work conducted by the Institute of History on anti-Jewish violence (pogroms).

The Institute of Jewish Studies at the Jagiellonian University in Krakow explores Jewish religious identity and practices in the 19–20th centuries as well as the history of contemporary Polish Jews in the state of Israel. The Tadeusz Taube Department of Jewish Studies at the University of Wrocław is internationally known for its research on Hasidism and social history of Polish Jewry in the 20th century. Besides these three academic centers – in Warsaw, Cracow and Wrocław, there are other important institutions. The Emanuel Ringelblum Jewish Historical Institute preserves the collection of the Underground Archive of the Warsaw Ghetto. The Center for Holocaust Research at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences develops innovative approaches to the Holocaust Studies. Colleagues in Lublin focus their scholarly activities on the history of Yiddish culture and Jewish press, as well as Jewish epigraphic and political history of the First World War. Łódź researchers study the history of the ghetto in their town. This list of Jewish academic initiatives in Poland is far from complete: there are many more in various universities and research centers across the country.

All these scholarly efforts have been crowned by the foundation of the truly revolutionary POLIN Museum of the History of Polish Jews that was opened in Warsaw in 2014. The work of dozens of historians, linguists, literary and art scholars found its expression in the Museum's core exhibition. The POLIN Museum not only spreads knowledge about the Jews and the centuries-long tradition of multiculturalism in both old and new Poland; it also serves as a scholarly and cultural bridge between the East and the West, linking scholars and experts from many countries and various disciplines. A variety of the Museum's cultural and educational programs enhance and support projects in Jewish Studies and popularize them both in Poland and abroad.

The current issue of the Judaic-Slavic Journal is dedicated to the history of the Jews in the Polish lands since the 15th century and up to the present day. One should not however, take it as an exhaustive report on the scholarly work of all Jewish Studies centers in Poland. The current format does not allow us to include representatives of each of the aforementioned institutions. We have put together this issue to familiarize the Russian readership with analytical works on specific facets of the history of the Polish Jews and with articles and reviews related to the heritage of the Russian and Soviet Jewry.

Opening the issue is an article by Anna Michałowska-Mycielska, the Head of the M. Anielewicz Center at the University of Warsaw. She analyzes the legal status of the Jews in the early Polish-Lithuanian Commonwealth, identifying them as the fifth, separate, stratum of the Polish society. Andrey Shpirt of the Moscow State University looks at the same historical period, discussing the place and the role of the Jewish communities within the complex matrix of the old Polish towns.

Artur Markowski, affiliated with the University of Warsaw and the POLIN Museum, explores the evolution of the notions of the 'Russian Jew' and the

'Polish Jew' within the cultural and historical context of the 19th century. The author shows the mechanisms and devices at play in the transmission of the social constructs related to these notions.

Szymon Rudnicki, of the University of Warsaw, presents a survey of the Jewish population in inter-war Poland covering the legal status of the Jews and the major issue they were facing in those years – Antisemitism. It's also worth noting that research on Antisemitism in Poland has recently become a crucial and rapidly developing area of scholarly inquiry.

Michał Trębacz (University of Łódź, POLIN Museum) looks at the representation of one of the Bund activists, Shmuel Zigelboym, his life and his suicide. The author pinpoints the dangers that political circumstances may pose for those who study the Holocaust in the Polish lands.

Ewa Węgrzyn (Jagiellonian University) explores the post-war period, seeking to describe the problematics of the Jewish presence in the Communist Poland through the lens of the Jewish emigration to Israel.

We are also proud to present the article by Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Chief Curator of the POLIN Museum, publishing for the first time in Russian. Her text, as it were, brings all the contributions to this issue together. She shares the story of the Museum's core exhibition, its principles, goals and peculiarities of its narrative space that is geared towards the public and aims at shaping and promoting the knowledge about the centuries-long history of Polish Jewry.

Concluding the issue are the reviews of recent scholarly publications on various aspects of the history and culture of Polish Jewry, featuring six Polish authors: Marcin Wodziński, Anna Landau-Czajka, Joanna Lisek, Artur Markowski, Jakub Perelman and Zofia Trębacz.

While having no ambition to fully cover the contemporary state of the Polish-Jewish scholarship in a single journal issue, we deem it important to introduce our audience to the work of our Polish colleagues. We hope that their methodology, as well as the sources and secondary literature they use, will receive the reader's well-deserved attention and that the articles presented here will motivate scholars to continue their acquaintance with contemporary Polish studies of the history and culture of the Jews in the Polish lands.

Semion Goldin
Ph.D., Research Fellow, The Leonid Nevzlin Center for Russian and East European Jewry, Mandel Institute for Jewish Studies, Hebrew University of Jerusalem, Israel
E-mail: Semyon.Goldin@mail.huji.ac.il
ORCID: 0000-0001-6231-3246

Artur Markowski
Dr.hab., Associate professor, Institute of HistoryUniversity of Warsaw, and POLIN Museum of the History of Polish Jews, Warsaw, Poland
E-mail: amarkowski@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-0788-8036

История польского еврейства

History of Polish Jewry

Анна Михаловска-Мычельска
(Варшавский университет, Варшава, Польша)
Доктор исторических наук, профессор, Институт истории, Варшавский университет
e-mail: a.michalowska@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-7007-5767

Правовое положение евреев в Речи Посполитой в XVI–XVIII веках

Аннотация: В Речи Посполитой в XVI–XVIII вв. проживало самое многочисленное еврейское население в тогдашней Европе, в середине XVIII в. составлявшее около 750 тыс. человек. Особое правовое положение евреев обусловило то, что они составляли отдельную сословную группу, а это давало возможность развития институтов самоуправления и расцвета еврейской жизни. Правовое положение еврейского населения определялось множеством факторов: распоряжениями властей и частных владельцев земель (прежде всего привилегиями для общин), постановлениями сейма и сеймиков, уставами городских и церковных властей. Разнообразие этих факторов приводило к тому, что положение евреев в отдельных местностях могло существенно различаться.

Ключевые слова: евреи, Речь Посполитая в XVI–XVIII вв., правовое положение, королевское законодательство, церковное законодательство, постановления сейма и сеймиков, распоряжения муниципальных и церковных властей.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.03

Важнейшим фактором, который определял функционирование евреев в старопольском сообществе, была их специфическая правовая ситуация, заключавшаяся в том, что евреи являлись отдельным сословием. Это делало возможным развитие структур самоуправления на всех уровнях (местном, земском и центральном) и способствовало развитию еврейской культуры и образования. Именно поэтому старопольский период иногда называют золотым веком в истории польских евреев.

В XVI–XVIII вв. в Речи Посполитой существовала наиболее многочисленная в Европе еврейская община. До середины XVII в. рост числа евреев был, прежде всего, результатом миграции из других стран, а в более поздний период он был вызван большим естественным приростом. В новое время можно было наблюдать постоянный рост еврейских сообществ и общин, а также увеличение процента еврейского населения в городах. При этом заметна тенденция перемещения еврейского населения с более развитых в

экономическом и хозяйственном смысле земель в менее развитые, но при этом менее заселенные [Goldberg 1993, 339].

Первая перепись евреев в Речи Посполитой, проведенная в 1764–1765 гг., зарегистрировала 587 658 человек (430 009 в землях Короны Польской и 157 649 в Великом Княжестве Литовском). После добавления к этим цифрам предположительное число неучтенных переписью грудных детей и укрывавшихся от нее людей, мы получаем около 750 тысяч человек [Mahler 1967, 154][1], что составляет примерно 7% от общего населения. Этот показатель к 1794 г. возрастает до 9% [Bogucka 1998, 56] и сравним с процентной составляющей шляхты в населении. Таким образом, евреи являются самым крупным этно-религиозным меньшинством, чрезвычайно важным в экономической структуре и хорошо заметным в социальном пейзаже Речи Посполитой.

Правовое положение еврейского населения в Речи Посполитой определялось многими факторами: общими и провинциальными привилегиями, дарованными общине или ее отдельным представителям; распоряжениями воевод или частных владельцев земель, постановлениями сеймов и сеймиков, законами городских и церковных властей. Это приводило к значительным территориальным различиям, поскольку условия поселения и хозяйственной деятельности евреев в разных местах могли сильно отличаться друг от друга. Однако следует помнить, что кроме правовых предписаний на реальное положение еврейского населения влияли и другие факторы – прежде всего, экономические. Участие евреев в местной экономической жизни, особенно, в торговле, роль в управлении землями, задолженности перед шляхтой или церковными институтами могли в значительной степени модифицировать применение существующих законов или же обуславливать появление новых правил.

Королевское и землевладельческое законодательство

Первой общей привилегией, предоставленной евреям на польских землях, был документ, называемый Калишским статутом, который был подписан калишским князем Болеславом Благочестивым в 1264 г.[2]. Он затрагивал вопросы экономической деятельности (главным образом, кредитования), которой занимались евреи, судопроизводства относительно еврейского населения и взаимоотношений между христианами и иудеями. Эта при-

[1] Добавление произведено при помощи показателей, предложенных Рафалом Малером, который предполагал, что младенцы составляют 6,35%, а сокрытые при переписи люди – 20% от общего числа населения.

[2] Последнее издание данной привилегии: [Grodziski, Dwornicka, Uruszczak 1996, 151–156]. Об этой привилегии писали, в частности [Grodecki 1969, 641–667; Lewin 1985, 38–56; Sieradzki 1960, 133–142; Zaremska 2004, 107–134].

вилегия многократно подтверждалась властителями отдельных княжеств, а после объеденения страны – польскими королями (в том числе, Казимиром Великим в 1334, 1364 и 1367 гг.[3]) и стала основой появившихся позже во всей Речи Посполитой привилегий для еврейского населения.

Монархи издавали также ряд правил, касавшихся участия евреев в жизни страны, прежде всего, вопроса ведения ими предпринимательской деятельности и решения судебных вопросов[4].

Кроме общих привилегий монархи могли даровать также привилегии для провинций. В 1531 г. Сигизмунд Август гарантировал великопольским евреям защиту от обвинений в ритуальных убийствах детей и богохульстве, а в документе 1551 г. великопольские евреи получили право выбирать старшего в местном земстве [Goldberg 1985a, 7].

Отдельные еврейские общины также стремились получить привилегии[5]. Следует отметить тот факт, что общинные привилегии значили больше, чем общие или индивидуальные, особенно, на фоне все более слабеющих центральных властей в Речи Посполитой [Goldberg 1985a, 12]. Необходимость обладания собственными правовыми нормами была настолько очевидна, что общины старались добиться для себя, по крайней мере, повторения общих привилегий (как это было в случае общин в Кракове и Луцке) [Goldberg 1985a, 14].

В общинных привилегиях мы иногда находим много достаточно детально описанных вопросов. Они касаются покупки земель, строительства и аренды домов, строительства синагоги, миквы, дома кагала и других зданий общины, основания кладбища, экономической деятельности – торговли, ремесла, или пропинации, выплат владельцу земель, судебных процессов

[3] Ср. [Kutrzeba 1922, 4–5; Zaremska 2011, 143–171].

[4] Привилегия Сигизмунда Старого 1527 г. налагала на евреев те же оплаты за въезд в город (rogatkowe) и проезд по мосту, как на мещанство, а в привилегии 1532 г. король разрешал евреям вести торговлю на территории всей страны. Среди трех привилегий, изданных Стефаном Баторием, две касались судебных вопросов, а третья определяла текст присяги, приносимой евреями. В привилегии Сигизмунда III от 1592 г. находились две клаузулы – одна о праве королей и воевод судить евреев, а вторая – о праве вдовы наследовать имущество умершего мужа, независимо от требований кредиторов. В 1633 г. Владислав IV утвердил генеральную привилегию, а привилегией 1669 г. урегулировал вопрос построения синагог. Привилегия Михала Корыбута Вишневецкого от 1669 г. включала права, которыми евреи были наделены ранее, хотя не содержала всех постановлений. Эта привилегия была расширена и подтверждена Яном III Собеским в 1676 г., а позже подтверждена Станиславом Августом в 1765 г. [Goldberg 1985a, 6–8].

[5] Как пишет Якуб Гольдберг, почти во всех общинных привилегиях в королевских городах отмечалось, что документ издан по просьбам заинтересованных лиц и благодаря вмешательству влиятельных членов королевского двора. В свою очередь, в привилегиях для общин в частных городах речь шла об обращениях к владельцу города со стороны старшейшин еврейской общины, уполномоченных лиц или чиновников [Goldberg 1996a, 84].

над еврейским населением, взаимоотношений евреев с другими группами населения. Важную роль играли также записи, касающиеся функционирования еврейского самоуправления.

Привилегии евреи получали и в индивидуальном порядке. Такие случаи касались, главным образом, зажиточных евреев, имевших заслуги перед королевским двором или отдельными магнатами. В XVII в. наиболее крупные еврейские купцы, прежде всего поставщики и торговые посредники, получали статус королевских сервиторов (слуг)[6]. Это означало принадлежность к королевским служащим, которые подлежали только королевскому суду, таким образом, они были выведены из-под юрисдикции других судов, а также освобождены от некоторых налогов и податей. Эта привилегия давала также возможность владения мастерскими и мануфактурами, не подвергаясь ограниченям, диктуемым ремесленными цехами. Одним из видов индивидуальных привилегий было разрешение на печать и продажу книг на иврите [Goldberg 1985a, 9]. Предоставление специальных прав одному еврею иногда могло приводить к расширению их действия на всю общину, как это имело место, например, в слуцкой общине в начале XVII в. Индивидуальные привилегии могли также быть включены в общинные, как в случае с документом, выданным люблинскому еврею Еленю Докторовичу (Jeleń Doktorowicz) в 1638 г. [Goldberg 1985a, 10].

Постепенное ослабление центральной власти и становление шляхетской демократии влияли на правовую ситуацию еврейского населения. Важнейшей датой является 1539 г., когда шляхта, собравшаяся на сейме в Кракове, получила право юрисдикции над подданными на своих землях, в том числе, над евреями [Grodziski 2000, 199]. С этого момента в Речи Посполитой существует основной дуализм: евреи на королевских землях находились под властью короля и его чиновников – воевод и старост, а евреи на частных землях, принадлежащих шляхте или церкви, зависели от владельцев этих земель. На практике это означало огромное различие отношений и действий владельцев земель к проживающему на них еврейскому населению.

В основном, кагалы в частных городах гораздо сильнее, чем в королевских, зависели от власти землевладельца, более того они даже были звеном местного административного аппарата [Goldberg 1988, 155].

Для нееврейских властей кагалы были представителями еврейского населения, обеспечивающими контроль и сбор налогов. Именно поэтому еврейские власти поддерживались и государственными, и частновладельческими властями.

Контроль нееврейских властей за еврейской общиной включал в себя несколько элементов: утверждение выбранных чиновников, а иногда и

[6] Упоминания о таких привилегиях находятся в Метрике Короны – ср. [Morgenstern 1968, 67–108; Morgenstern 1969, 71–109; Horn 1984–1988].

руководителей общины[7], утверждение или выдача распоряжений общине, контроль счетов и финансов. Иногда случалось так, чаще всего в результате споров и конфликтов внутри общины, что нееврейские власти вынуждены были вмешаться и издать постановление, регулирующее работу институтов общины. В случае королевских городов этим занимались воеводы[8], а в частных городах – их владельцы[9]. Чаще всего эти распоряжения касались способа проведения выборов и обязанностей чиновников, но иногда ограничивали представителей властей в свободном распоряжении собранными налогами или во введении новых податей.

Зависимость еврейских общин от нееврейских властей касалась и судебной системы. В крупных королевских городах приговор оглашался воеводским судом, если еврей был обвиняемым, а христианин истцом[10], а также в случаях уголовных процессов между евреями. Заместителем воеводы в судебных и административных делах был подвоевода, которого иногда называли еврейским судьей[11]. Чаще всего именно ему воевода передавал ведение еврейских дел. Евреям, конечно, было небезразлично, кого воевода назначит для решения еврейских вопросов. Поэтому кагалы предпринимали различные действия, целью которых было назначение на эту должность расположенного к ним кандидата[12]. Они старались также до-

[7] Известен, например, ряд стандартных разрешений, выданных Радзивиллами несвижским раввинам [AGAD, No 34 (1731), № 37 (1738), № 39 (1751), № 44 (1763)]. Адам Теллер обратил также внимание на оплаты, которыми облагались общины во время выборов раввина, за которые владельцы земель выдавали консенсусы на раввинат [Teller 2016, 52–53].

[8] Примером таких распоряжений являются воеводские уставы (porządki wojewodzińskie), выданные следующими воеводами: краковским воеводой Станиславом Любомирским краковской общине (1640), русским воеводой Стефаном Чарнецким общине Перемышля (1660) и русскими воеводами – Станиславом Яном Яблоновским (1691), Мареком Матчинским (1692) и Яном Станиславом Яблоновским (1703) – львовской общине [Schorr 1899, 49–50, 87–89].

[9] Известны такие постановления со стороны владельцев городов в отношении общин в следующих частных городах: Острув-Великопольский, Кротошин, Опатув, Орля, Бочки, Соколув, Тыкоцин, Белосток [Michałowska 2000, 255–256].

[10] Часто, особенно в случае более мелких дел, христиане предпочитали судиться с евреями в еврейских судах. Как отмечает Майер Балабан, в Познани такая практика существовала уже с конца XVI в. [Bałaban 1927, 268].

[11] Изначально назначались отдельные еврейские судьи, а позже – по конституции 1663 г. – их обязанности перешли подвоеводам. Однако иногда эти должности продолжали функционировать отдельно. Как пишет Майер Балабан, на Руси (во Львове и Перемышле) и в Познани должности подвоеводы и еврейского судьи, сначала существовавшие по отдельности, объединились в одну, а в Кракове до конца существования Речи Посполоитой были разделены [Bałaban 1927, 263].

[12] Иногда воеводы сами давали евреям право влиять на принимаемое решение. Например, познаньский воевода Станислав Гурка обещал в своем уставе для познаньских евреев 1590 г., что он будет назначать подвоеводу и писаря по согласованию с еврейской общиной [Bałaban 1927, 252]. Из записок в книге протоколов

биться того, чтобы в составе такого суда был представитель руководства общины[13].

Вследствие понимания судебной системы как части религиозных функций, обращения евреев в нееврейские суды воспринимались еврейским обществом как преступление[14]. Совершившие такой поступок считались отступниками и доносчиками, действующими во вред всему народу[15]. Это касалось не только обращения в нееврейские суды, минуя еврейские, но и подачи апелляции на приговоры еврейских судов. Кагал и раввины запрещали подачу апелляций, хотя государственный закон предусматривал возможность обращения к воеводе как к высшей судебной инстанции.

Эти запреты были связаны с желанием защитить авторитет еврейских судей и самого раввина, но прежде всего – с опасениями, что внешние власти вмешаются в дела общины. Неодобрительное отношение вызывали также случаи, когда евреи присягали в нееврейских судах. Право подачи апелляции на решения еврейских судов в нееврейские встречало противодействие со стороны раввинов[16].

На практике, однако, с XVIII в. евреи все чаще обращаются в воеводские и местные суды. Речь идет и о первичных обращениях с жалобами, и об апелляциях на приговоры еврейских судов. Иски, с которыми евреи выступали против своих властей, часто касались финансовых вопросов (выплаты долгов и процентов, векселей, залога и т.п.), случались также обвинения властей в превышении служебных полномочий[17]. Это говорит

познаньских выборщиков видно, что мнение евреев не всегда принималось во внимание. В 1671 г. выборщики приказали *парнасу* (старейшине общины) обратиться к воеводе, чтобы снять с должности подвоеводу, недоброжелательно настроенного по отношению к евреям и уничтожающего общину, и вместо него назначить кого-то другого [Avron 1966, № 1169 (1671)].

[13] Познаньские выборщики неоднократно напоминали, что на процессах у подвоеводы всегда должен находиться *парнас* (старейшина), кагальник, или один из пяти мужей [Avron 1966, № 682 (1651), № 724 (1653)].

[14] Яков Кац отмечал, что термин «*аркаот*», используемый для обозначения нееврейских судов, приобрел негативное значение, сравнимое с нееврейским молитвенным домом. Кац также писал, что в Польше подача апелляций в нееврейский суд случалась относительно редко, тогда как в маленьких городках и более новых немецких общинах такая практика была более распространена [Katz 1971, 83].

[15] Например, литовский ваад в 1673 г. постановил, что еврей, не исполняющий приговор еврейского суда и обратившийся к владельцу земель или в нееврейский суд с жалобой на другого еврея, должен быть проклят [Dubnow1925, № 690].

[16] Збигнев Паздро писал о манифестации, устроенной в 1743 г. инстигатором управления подвоеводы против раввина Хаима Шимховича в результате превышения полномочий – в том числе недопуска апелляций в нееврейские суды. Этот раввин использовал два способа: или проклинал тех, кто осмелился подать апелляции, или требовал от обеих сторон письменного обещания, что они не будут подавать апелляцию [Pazdro 1903, 48–49].

[17] Примером может послужить жалоба, поданная познаньским золотником Израилем, который обвинил в преследовании одного из руководителей кагала – Фай-

о значительном снижении авторитета руководства общины и отсутствии доверия к еврейским судам – как к общинным, так и судебным трибуналам еврейских сеймов.

Все еврейское население – как на королевских землях, так и в частных владениях – обязано было платить налоги государственной казне. Основным государственным налогом, который платили евреи, был подушный (pogłówne), введенный в 1549 г. и – как подсказывает его название – рассчитываемый по числу «душ» (голов). Изначально евреи платили подушный налог в размере одного злотого с каждого человека старше года. В 1550 г. была проведена перепись населения, а затем подати собиралась по данным старых переписей или же старых документов, несмотря на то, что приказ короля говорил о сборе еврейского подушного налога с использованием новых реестров

Трудности со сбором податей с евреев привели к тому, что в 1581 г. было приказано собирать налог в форме паушальной (то есть общей для всех евреев королевства единой) оплаты[18]. В XVI в. существовала общая тенденция сбора средств при помощи паушальных платежей, что было следствием неразвитой налоговой системы. Власти Речи Посполитой были уверены, что еврейское самоуправление обладает куда более эффективным механизмом сбора налогов, чем государственный аппарат. Способ сбора подушного налога с евреев был изменен в 1764 г. (с этого момента налог действительно должен был быть уплачен «поголовно» каждым плательщиком) в рамках налогово-управленческих реформ конвокационного сейма. Другими государственными податями были подымный налог и выплаты на расходы армии. Помимо государственных налогов, евреи платили подати владельцам земель, на которых проживали.

Введение паушального налога для сбора поголовных податей с евреев стало одной из причин появления центрального института еврейского самоуправления – *ваада*, еврейского сейма, или Сейма четырех земель (*Ваад арба арацот*). Из него в 1623 г. выделился сейм литовских евреев. Ваады

лиша Пинкеса – судью, старейшину и ответственного за благотворительность. Одновременно он сообщил о разного рода преступлениях всего кагала: «…старейшины часто обрекают на уничтожение, бедность и рабство при помощи приговоров, вынесенных в результате сговора, без возможности апелляции в других судах». Еврейские суды он назвал коррумпированными и продажными, допускающими ложные показания [APP, 143–144]. О жалобах львовских евреев на свои общинные власти писал также Збигнев Паздро [Pazdro 1903].

[18] В 1581 г. размер паушальной суммы был определен в 15 тыс. злотых для всей Речи Посполитой, а в 1590 г. – в 20 тыс. злотых для Короны и в 6 тыс. злотых для Литвы. Позже эта сумма постоянно повышалась и в 1649 г. составляла 60 тыс. злотых для Короны и 12 тыс. злотых для Литвы, а в 1661 г. – 105 тыс. злотых для Короны и 12 тыс. злотых для Литвы. В 1717 г. в последний раз до разделов Польши повысился и поголовный еврейский налог – до 220 тыс. злотых для Короны и до 60 тыс. злотых для Литвы [Mahler 1967, 132].

должны были представлять основные интересы еврейского населения, оформлять правовые документы для общин, регулировать экономическую жизнь евреев и контролировать соблюдение еврейского закона. Чиновники еврейских сеймов постоянно находились в непосредственной связи с властями Речи Посполитой, прежде всего, с казначеями и их служащими, присутствовали они и на королевском дворе, и на заседаниях шляхетских сеймов[19].

Создание Сейма четырех земель стало возможным благодаря условиям, царящим в то время в Речи Посполитой, и направлениям развития еврейской общины. Институты еврейского самоуправления прекрасно вписались в политическую систему польского государства, в котором на разных уровнях работали различные съезды со своими полномочиями. Съезды на уровне провинции сильно напоминали шляхетские сеймики, а организация ваада была похожа на организацию шляхетского сейма.

Резолюции шляхетских сеймов и сеймиков

Правовую ситуацию евреев в Речи Посполитой определяли также резолюции, принимаемые шляхтой на цетральном (сеймы) и на локальных (сеймики) уровнях. Следует подчеркнуть значение последних, которые в провинции являлись настоящей властью. Именно от них зависело, реализуются ли сеймовые резолюции. То, насколько важны были для евреев резолюции сеймов и сеймиков, доказывают усилия общин и еврейских сеймов, прилагаемые для принятия выгодных постановлений и отмены невыгодных. Это требовало постоянного наблюдения за заседаниями шляхты и крупных финансовых вложений[20].

Среди обсуждений, касающихся евреев, внимание шляхты более всего занимали финансовые вопросы: прежде всего, определение и взимание подушного еврейского налога[21]. Несмотря на повышение паушальной суммы этого налога, ее определение часто вызывало критику со стороны заседающей в сеймиках шляхты. Уже с первой половины XVII в. появлялись тре-

[19] Подробнее о еврейский сеймах см. [Ettinger 1991, 34–43; Goldberg 1991, 44–58; Leszczyński 1994; Michałowska-Mycielska 2014].

[20] Такой деятельностью, в частности, занимались *штадланы* – специальные чиновники, представляющие интересы евреев на королевском и магнатских дворах, в нееврейских ведомствах или церковных учреждениях. О деятельности *штадланов* см. [Ury 2002, 267–269]. О влиянии евреев на постановления сеймов и сеймиков и связанной с этим коррупцией см. [Kriegseisen 1991, 114–116]. О расходах евреев во время сеймиков см. [Lewin 1983, 35–63; Leszczyński 1986, 185–197]. Лещиньский пишет о выплате денег маршалкам, вице-маршалкам, писарям, дупутатам, слугам маршалка, защитникам в комиссии и участникам сеймиков.

[21] О постановлениях шляхты, заседающей в сеймах и сеймиках, касающихся евреев, см. [Michałowska-Mycielska 2006].

бования, что еврейский налог должен действительно платиться подушно, то есть за каждого налогоплательщика. Это было связано с убеждением, что взимаемая паушальная сумма не отражает настоящего количества еврейского населения. Кроме того, считалось, что евреи в общинах собирают куда бóльшие налоги на собственные нужды.

В резолюциях сеймиков, касающихся подушного еврейского налога, появлялись также требования, чтобы этот налог платился так называемыми «хорошими монетами» – чаще всего серебром, реже – золотом. Иногда этому сопутствовали упоминания о вывозе «хороших монет» евреями за границу. Кроме размера подушного еврейского налога, шляхту интересовало его назначение. Сложилась традиционная практика, когда еврейский налог отдавался на так называемые «татарские подарки» для крымского ханства, хотя постановления сейма этого не предусматривали. Такая практика была следствием требований сеймиков, особенно во второй половине XVII в., когда угроза со стороны татар была особенно велика. Предлагалось также использовать эти деньги на разные текущие нужды, например, на оплату армии, или на укрепление крепостей на рубежах Речи Посполитой.

Кроме еврейского подушного налога, в постановлениях сеймов и сеймиков появлялись другие подати, которыми облагались евреи: чрезвычайные военные налоги (часто они назывались дополнительным подушным налогом), *шос* (szos от нем. Schoss – налог на недвижимость, уплачиваемый мещанством. – *Прим. ред.*), подымный, шеллинговый (szelężne – 10 % налог на продажу напитков – *Прим. ред.*), чоповый (на производство и импорт напитков) налог, акцизные сборы и ввозные пошлины. Уложения и постановления сеймов и сеймиков в этом вопросе не были последовательны: иногда евреи освобождались ото всех налогов, кроме подушного еврейского налога, а иногда подчеркивалось, что еврейское население должно платить все подати наравне с другими жителями страны. Иногда евреям вменялось в обязанность предоставить определенное число солдат для участия в военном походе или снабдить войско определенным количеством пороха и свинца, но эта обязанность могла быть заменена на денежную выплату.

Другая часть постановлений касалась предпринимательской деятельности евреев. Им было запрещено брать в аренду государственные налоги, таможенные пошлины, соляные копи, а также земельные владения[22]. Иногда это сопровождалось религиозными аргументами: поскольку эти функции были связаны с принесением присяги, это означало бы оскорбление бога и христианской религии. Предлагался также ряд ограничений в отношении евреев в области торговли (в том числе, запрет торговли шкурами, жиром, свинцом и порохом), ремесла, а особенно – пропинации. Это объяснялось тем, что евреи отбирают заработок у бедных христиан.

[22] Об отношении шляхты к еврейскому землевладению см. [Kalik 1995, 15–25].

Третья группа постановлений касалась религиозных вопросов и контактов еврейского населения с христианским. Относительно редко в постановлениях сеймов и сеймиков появлялось требование наказать евреев в связи с якобы преступлениями религиозного характера: осквернением гостии, ритуальным убийством или богохульством. Иногда запрещалось функционирование синагог вблизи костелов или строительство новых синагог и ремонт старых. Евреям также запрещалось нанимать слуг-христиан – как мужчин, так и женщин[23]. Можно предположить, что резолюции такого типа шляхта на сеймах и сеймиках принимала под влиянием церковных постановлений, прежде всего – синодов епископата[24].

Иногда сеймики требовали полного изгнания еврейских жителей из данной области или воеводства[25]. Чаще всего такие требования встречаются в резолюциях и депутатских наказах на территории Мазовии. Местная шляхта в таких случаях ссылалась на давние привилегии времен пястовских князей, когда евреям было запрещено проживать на землях Мазовецкого княжества. С другой стороны, встречаются документы, защищающие еврейское население от разного рода беспорядков и нападений – в основном, со стороны мещанства и студенчества.

Очень редко в резолюциях сеймов и сеймиков встречаются статьи, касающиеся отдельных евреев. Исключением здесь является дело Якуба Бецаля, управляющего королевскими и коронными таможнями, доверенного фактора короля Яна III Собеского, которого обвинили в богохульстве и судили во время гродненского сейма в 1692–1693 гг.[26]. Это дело всколыхнуло шляхетское общественное мнение и вызвало рост постановлений сеймиков, неблагоприятных для еврейского населения и часто напоминавших давние запреты и ограничения.

Следует подчеркнуть, что постановления сеймов и сеймиков носят как нормативный, так и постулативный характер и как таковые отражают реальное положение евреев в Речи Посполитой, но прежде всего – взгляды шляхты на еврейский вопрос. Постановления содержат разнообразнейшие решения, проекты и мнения, в которых смешиваются существующие правовые подходы, рациональные мотивы, религиозные аргументы и стереотипные представления о евреях. Отчетливо заметно, что мнение шляхты о евреях было крайне неоднородно, и решающим здесь представляется экономический фактор. Магнатская группа, во владениях которой евреи играли важную роль, старалась их защитить, а обедневшая шляхта, для которой еврейские арендаторы или управляющие были конкурентами, была заин-

[23] Эту проблему более глубоко описывают: [Kalik 2001, 259–270; Kaźmierczyk 1997, 23–40; Krupa 1999, 11–23].
[24] О церковном законодательстве в отношении евреев см. [Kalik 2004, 26–39].
[25] Подробнее об этом писал Адам Казьмерчик [Kaźmierczyk 1994, 63–70].
[26] О деле Якуба Бецала см. [Kaźmierczyk 1992, 155–171].

тересована в ограничении их прав или в обложении их дополнительными податями. Заметны и существенные различия отношения к еврейскому населению в разных регионах Речи Посполитой, а также изменения этого отношения во времени. Вероятно, единственным общим и неизменным элементом в шляхетском отношении к еврейскому вопросу было восприятие евреев как отдельной группы с особым правовым статусом.

Распоряжения городских властей

Большинство еврейских поселений носило городской характер. В Новое время еврейские общины существовали во всех крупных королевских городах. Часто евреи селились также в частных городах, владельцы которых воспринимали их как группу, положительно влияющую на экономическое развитие. Во второй половине XVII в. и в XVIII в. произошли изменения в структуре расселения евреев. В результате разрушений в период восстания Богдана Хмельницкого и других военных действий в середине XVII в. и во время Северной войны, экономического регресса в стране и антиеврейских выступлений мещанства, евреи были вынуждены переселяться из крупных городов в малые, а из королевских городов – в шляхетские. Часто в этих местах, по большей части аграрных, евреи были единственной группой населения, занимавшейся деятельностью городского характера [Goldberg 1993, 343].

Города были местонахождением руководства общины и центрами еврейской религиозно-общественной жизни, сконцентрированной вокруг синагоги и других общественных мест (бейт-мидраш, школа, иешива, больница и приют, кладбище, миква и др.).

Права, которыми евреи наделялись в рамках общинных привилегий, иногда встречали сопротивление со стороны мещанства. Это происходило особенно тогда, когда права еврейских купцов или ремесленников вступали в противоречие с правами, которыми пользовались христиане. Как пишет Якуб Гольдберг, канцлеры, согласно сеймовой конституции 1504 г., при наделении общины привилегиями были обязаны проверять, не противоречат ли они ранее составленным документам. Однако на практике этим предписанием часто пренебрегали [Goldberg 1985a, 18].

Городские власти выдвигали различные требования ограничений в отношении евреев[27]. Первая группа требований касалась проживания в черте города. Самым суровым запретом был закон *de non tolerandis Judaeis* [Goldberg 1974, 39–52], означавший вытеснение еврейского населения за пределы городских стен и разрешение еврейской торговли только во время торгов

[27] Претензии городов в отношении евреев приводит Игнацы Шипер [Schiper 1937, 26–29].

или ярмарки (в Варшаве евреи могли находиться также во время заседаний сеймов)[28]. На практике действие этого закона в городе не означало, что в нем не было евреев. Еврейское присутствие могло стать результатом несоблюдения законов или же проживания евреев на предместьях или в юридиках. Примером может послужить Варшава, где закон *de non tolerandis Judaeis* действовал с 1527 г., но в которой со второй половины XVIII в. находилось самое большое количество евреев в стране –почти пять тысяч человек, или 8% от общего числа городского населения [Szymkiewicz 1959, 152][29]. Как отмечал Якуб Гольдберг, обычно спустя несколько десятков лет закон *de non tolerandis Judaeis* переставал соблюдаться, и во второй половине XVII – XVIII вв. евреи живут в большинстве городов, в которых теоретически существуют подобные ограничения. В городе Ярослав, где закон *de non tolerandis Judaeis* появился в XVI в., позже собирался еврейский Сейм четырех земель [Goldberg 2001, 150].

Городские власти старались ограничивать число еврейских жителей. Они определяли максимальное количество домов, которыми евреи могли владеть[30], предписывали им жить на одной улице или в отдельном еврейском районе, а также запрещали кагалам принимать новых еврейских поселенцев.

Проживание еврейского населения в одном районе было результатом не столько ограничений, вводимых городскими властями, сколько стремлений самих евреев. Это не означает, однако, что в городах Речи Посполитой существовали четко обозначенные районы проживания исключительно еврейского населения, которые можно было бы назвать гетто. Многие переписи показывают, что в городах не было определенных границ еврейских районов, еврейские дома были перемешаны с христианскими, а евреи жили также в домах, принадлежащих христианскому населению[31].

В крупных городах характерной чертой еврейских районов в Новое время была теснота: плотная застройка и перенаселенность создавали более тяжелые условия проживания, чем в других частях города[32]. Плотная, чаще

[28] Таких привилегий добились для себя в XVI в. евреи, в частности, в Мендзыжече (1520), Варшаве (1527), Самборе (1542), Вильне (около 1551), Красноставе (1554), Быдгоще (1555), Величке (1556), Нова-Нешаве (1559), Бече (1569), Кросне (1569), Пильзне (1577), Дрогобыче (1578), Стенжице (1568), Опочне (1588) и Хенчинах (1597) – см. [Schiper 1932, 27].

[29] В переписи 1778 г. говорится о 3 534 евреях, живущих в Варшаве [Węgrzynek 2016].

[30] Например, городские власти Познани, используя факт превращения еврейского района в руины, в 1717 г. запретили восстановление более 86 еврейских домов, а также приказали огородить границы еврейского района «кольями» [Maisel 1966, № 161].

[31] Примером может являться Гродно: [Urwanowicz 1997, 61–171].

[32] Об этом пишет, в частности, Адам Теллер [Teller 1995, 57–70]. Автор основывается на отчете, подготовленном в 1619 г. специальной королевской комиссией в результате просьб и разного рода действий познаньской общины в пользу получения

всего деревянная, застройка в еврейских районах становилась причиной пожаров, которые охватывали весь город. Это, в свою очередь, провоцировало долгие и дорогостоящие судебные тяжбы, во время которых городские власти добивались изгнания всего еврейского населения из города.

Так же, как городские власти, главы еврейских общин, пытались повлиять на ограничение проживания христиан на территории еврейских районов. В 1646 г. Владислав IV издал привилегию, запрещавшую христианам селиться в еврейском районе Вильно. Христиане не имели права покупать недвижимость в части города, где жили евреи, а в случае, если они получали недвижимость в качестве оплаты, еврейская община обязана была выкупить этот объект. Этот закон сначала действовал в Вильно, а затем распространился на все Великое Княжество Литовское[33]. Эту привилегию Майер Балабан не слишком удачно назвал *de non tolerandis Christianis* [Bałaban 1931, 194].

Вторая группа ограничений со стороны города в отношении евреев касалась торговли. Городские власти требовали запретить евреям розничную торговлю и ограничить оптовую продажу определенных товаров, ликвидировать еврейские магазины и склады на рыночной площади и главных улицах и вытеснить евреев на окраину города [или в выделенный для них район, заставить их открывать магазины лишь во время торгов и ярмарок, запретить им устраивать склады в собственных домах, торговать на улицах и перекупать товары. В 1521 г. самые крупные города Короны – Львов, Познань, Краков и Люблин – создали коалицию, чтобы совместно бороться с еврейской торговлей[34]. Эффектом стало получение от короля Сигизмунда Старого декрета, ограничивающего права евреев на торговлю в этих городах. Однако польза, которую шляхта черпала из еврейской торговли, – прежде всего речь идет о возможности покупки товаров по более низким ценам, – привела к тому, что декрет в городах действовал лишь недолгое

территории для создания еврейского поселения. В отчете описаны все дома еврейского района и их жители. Этот документ явояется более достоверным источником, чем переписи, производимые в целях сбора податей. В отчете говорится о 3130 евреях в Познани, в одном доме, в среднем, проживал 21 человек. Что интересно, Теллер показывает, как сильно жилищные условия отразились в еврейском фольклоре: в познаньской версии идишской сказки об отношениях мужчины с дьяволицей действие происходит в крайне ограниченном пространстве. Перенаселение и отсутствие личного пространства можно отметить также в респонсах познаньского раввина Исаака Абрамовича, написанных во второй половине XVII в.

[33] [LVIA, P. 1568–1601] – подтверждение прав евреев Великого Княжества Литовского (22.XI.1744).

[34] И. Шипер цитирует письмо, написанное в 1521 г. львовскими консулами – консулам познаньским: «Мы слышали, что и у вас, господа, немало проблем с евреями. Поэтому мы просим вас, будьте добры сообщить нам, не могли бы вы вместе с нами во время ближайшего сейма у стоп королевского трона представить жалобы о свободе евреев и нашем унижении. Мы живем надеждой, что совместные действия против евреев ускорят лишение их прав» [Schiper 1937, 26].

время [Schiper 1937, 29]. Переселение евреев в небольшие и частные города с середины XVII в. привело к подчинению евреев частным правителям, что на практике часто означало лучшую, чем в королевских городах, защиту от претензий и репрессий со стороны мещанства. Тот факт, что в частном городе владельцу были подчинены также мещане, не позволял им здесь, в отличие от королевских городов, так интенсивно бороться с евреями и их экономической деятельностью [Goldberg 1993, 343].

Третьим постулатом, который выдвигали городские власти, было подчинение евреев городской судебной системе. Особый правовой статус приводил к тому, что еврейское население зависело от собственных судов, а в спорах с христианами и в случае апелляций на решения еврейских судов, обращалось к воеводе или владельцу земель.

Городские конфликты касались также еврейского ремесла. Там, где существовали крупные еврейские общины, было распространено множество видов ремесел. С точки зрения нужд еврейской общины особо существенными были те ремесла, в случае которых требования религии не позволяли использовать то, что производили христиане. Первой такой областью было портняжное дело, что было связано с запретом смешивать ткани разного происхождения, а также шить шерстяные ткани льняными или пеньковыми нитями. Второй областью был убой скота, основанный на специфических принципах кошерности. На этом не могли зарабатывать христианские мясники, более того, еврейские мясники по низким ценам продавали христианам мясо, которое не могло быть съедено евреями из-за предписаний иудаизма (например, огузок). Это приводило к бесконечным конфликтам между еврейскими мясниками и цехами христиан, превращавшимся иногда в кровавые драки.

Поводом для конфликтов была также активность евреев в городской пропинации – производстве и продаже пива и водки, что воспринималось как изъятие у мещан значительной части доходов. Еврейские врачи также конкурировали со своими христианскими коллегами, которые по своему происхождению были преимущественно мещанами.

Спорные вопросы между мещанами и евреями обычно решались путем переговоров обеих сторон и компромиссов. Такой выход был предусмотрен постановлениями сеймов, требующими заключения соглашений между городскими властями и евреями и их соблюдения[35]. На эти соглашения ссылалась также шляхта в резолюциях сеймиков[36]. Кроме того, упоминания о них встречаются во многих общинных привилегиях [Goldberg 1985a, 19][37].

[35] Упоминания о соглашениях между городскими властями и евреями мы находим в конституциях 1565 г., 1567 г., 1676 г., 1678–1679 гг. См. [Michałowska-Mycielska 2006, № XXIII, XXV, CXII, CXVII, CXXIII].

[36] [Michałowska-Mycielska 2006, № 157, 158, 716, 899, 1014, 1016, 1035, 106, 1103, 1117].

[37] Упоминания об этом мы встречаем также в общинных привилегиях в Хенчинах и Ласке. В свою очередь, текст соглашения размещен вместе с общинной привилегией в Бендзине.

Тексты соглашений содержат подробнейшие положения, касающиеся, главным образом, ведения торговли. Описывалось, кто может торговать, перечислялись виды товаров, торговля которыми разрешена (каждый день или только во время ярмарки), определялись принципы ведения розничной и оптовой торговли, антикварного дела, продажи напитков и т.п., время и место продажи, а также способ решения спорных вопросов, которые могут появиться в процессе ведения торговли. Подробно описывались также условия занятий ремеслом: способ закупки сырья, товары, которые еврейские ремесленники могут продавать исключительно еврейскому неселению, и те, которые могут быть проданы христианам и т.д.[38].

Еврейские общины оплачивали различные сборы на нужды города, в том числе, за проживание евреев в христианских домах, наличие скотобойни или кладбища. В 1653 г. познаньский магистрат закрыл скотобойню, принадлежавшую общине, чтобы таким образом вынудить еврейские власти заплатить долги по налогам [Michałowska 2000, 15]. Еврейское население было обязано финансово участвовать в ремонте брусчатки, мостов и других городских объектов.

В случае, когда город должен был покрыть внеурочные оплаты и контрибуции, евреи также были обязаны в этом участвовать.

Еврейское население должно было также брать на себя военные обязательства – принимать участие в обороне городов, работать на строительстве или ремонте городских укреплений, поставлять порох и свинец[39]. Иногда в оборонную систему городов включались синагоги. Вопреки распространенному в антиеврейской пропаганде стереотипу, который представляет евреев как трусов, любой ценой избегающих борьбы, еврейские жители многих населенных пунктов, особенно на юго-востоке Речи Посполитой, активно участвовали в обороне городов, руководствуясь, прежде всего, естественным желанием защитить свою жизнь и имущество. В постановлениях сеймиков Руского воеводства часто встречаются упоминания об обязанности евреев участвовать в защите и укреплении городов (Львова и Перемышля)[40]. В XVII в. появляются первые еврейские командиры, которые во время обороны городов управляли подразделениями своих единоверцев [Goldberg 1996b, 10]. В некоторых городах для евреев организовывались учения для

[38] Примером таких соглашений являются три торговых договора между львовским магистратом и евреями, заключенных в 1580, 1592, 1629 гг. [Bałaban 1906, 17–20, 36–39, 105–109], а также договор между мегистратом в Перемышле, цехами и евреями, заключенный в 1645 г. [Schorr 1903, 147–152].

[39] Подробнее см. [Mieses 1939; Horn 1978].

[40] [Michałowska-Mycielska 2006, № 988, 998, 999, 1005, 1011, 1013, 1025, 1028, 1059]. В свою очередь, в решении сеймика сандомирского воеводства (1733) отражаются стереотипные предубеждения относительно воинской бездарности евреев, поэтому их участие в милитарной сфере ограничивается поставками оружия [Michałowska-Mycielska 2006, No. 1242].

подготовки их к участию в боевых действиях[41]. Иногда на евреев налагались военные обязанности в том случае, если район их проживания находился на окраине города. Тогда взамен им гарантировали возможность укрыться за городскими стенами в случае нападения врага[42].

Городские евреи были обязаны, кроме того, оплачивать различные нужды христианских школ и университетов, учеников и студентов. К наиболее известным оплатам этого рода относится так называемый *козубалец* (kozubalec) – его от евреев, проходивших или проезжавших мимо школ со своим товаром, требовали ученики и студенты. Эту подать студенты собирали также по еврейским магазинам. Изначально козубалец взимался по собственной инициативе, а его размер разнился, но со временем он превратился в постоянный взнос определенной величины [Krukowski 1991, 79–83].

Сходный характер экономической деятельности христианских и еврейских горожан, а тем самым, более сильная, чем в случае других социальных групп, конкуренция, приводили к росту антиеврейских настроений в Речи Посполитой. В результате действий мещан короли наделяли отдельные города привилегиями, предусматривающими полное изгнание евреев. Антиеврейские настроения также выражались в разного рода драках и нападениях на религиозной почве, часто возглавляемые студентами или челядью. Иногда беспорядки инициировались священниками или странствующими проповедниками. Постоянным элементом этих инцидентов было разграбление принадлежащих евреям магазинов и складов и кража товаров.

Законодательство католической церкви

На положение евреев в Речи Посполитой и на отношения между иудеями и христианами в значительной степени влияла политика католической церкви[43].

Ряд постановлений, касающихся евреев, мы находим в церковном законодательстве: прежде, всего, в постановлениях синодов (провинций и епархий)[44] и пастырских посланиях епископов. Среди наложенных синодами на евреев ограничений были запреты на ремонт старых и возведение новых синагог без разрешения епископа, на наличие более чем одной синагоги в

[41] Во время таких учений в Вильне в 1682 г. ремесленники напали на евреев, которых защитили студенты. Новость об этом происшествии достигла двора короля Яна III Собеского, и король взял под опеку пострадавших в погроме [Goldberg 1996b, 11].
[42] [Michałowska-Mycielska 2006, № 953].
[43] Проблематике отношения католической церкви к евреям посвящена книга Магды Тетер [Teter 2005].
[44] Сборники постановлений синодов: [Chodyński, Likowski 1882–1883; Sawicki 1948–1957].

городе, на совместное проживание с христианами; постановленние о расстоянии еврейских домов от христианских, а также еврейских корчем от церковных зданий, об ограничении числа еврейских жителей в существующих и запрете на их поселение в новых населенных пунктах, на совершение выплат евреями на нужды местных духовных лиц, на исполнение общественных должностей и взятие евреями в аренду деревень, земельных угодий или корчем, особенно располагавшихся на территории церковных владений. Евреям запрещалось нанимать христианскую прислугу, открыто работать и торговать в христианские праздники, а также публично оплакивать покойников, организовывать свадьбы и выставлять напоказ свои религиозные символы[45].

Не менее существенной частью церковного законодательства были пастырские послания епископов. Они часто касались внедрения в жизнь постановлений синодов, а также детально регулировали многие вопросы повседневной жизни[46].

Церковное законодательство в отношении евреев в значительной степени было результатом более широкой конфессиональной политики, элементами которой были, в частности, антиеврейская литература, миссионерские акции по поиску кандидатов для обращения, или выдвижение обвинений ритуального характера.

Католическая церковь всегда была заинтересована в обращении иудеев, а самая большая община в Европе обладала особыми условиями для деятельности такого рода. Миссионерской деятельностью занимались, прежде всего, монашеские ордена (в том числе, кармелиты и иезуиты), иногда приходское духовенство и обычные верующие. Эффекты этих акций были мизерными, что объяснялось тем, что в Речи Посполитой число духовенства по отношению к числу верующих было ниже, чем в других католических странах, а евреи были крупной группой, жившей в культурной изоляции [Goldberg 1986, 201–202].

Формой христианизации было похищение и крещение еврейских детей. Это угрожало не только детям из бедных семей, но и детям богатых и влиятельных родителей[47]. Как отмечал Якуб Гольдберг, это была одна из форм принуждения во время миссионерских акций, которую церковь намного чаще использовала в случае еврейских, а не протестантских, православных или униатских детей [Goldberg 1985a, 209]. Она поддерживалась авторите-

[45] Больше о законодательстве католической церкви в отношении евреев см. [Kalik 2004].

[46] Примером может послужить пастырское послание Францишка Антония Кобельского [Kobielski 1752].

[47] Например, дочь Шмуля Рубиновича, богатого поставщика Эльжбеты Сенявской [Rosman 1982, 56–57]. Письмо Рубиновича, в котором он описывает обстоятельства похищения и крещения своей дочери, Якуб Гольдберг поместил в своей книге [Goldberg 1985b, 73–75].

том папы римского Бенедикта XIV, булла которого с 1747 г. давала детям старше семи лет право принимать решение о смене конфессии.

В 1737 г. по инициативе священника Щепана Турчиновича в рамках масштабной миссии в Литве был создан монашеский орден Mariae Vitae (мариавиток). Монахини этого ордена миссионерствовали среди еврейских девушек и опекали 17 монастырей, в которых находились неофиты. В течение 30 лет своей деятельности мариавитки привели к обращению в христианство около 400 евреек, а в течение следующих лет их число увеличилось до 2000 [Janicka-Olczakowa 1969, 761]. Отец Турчинович планировал создать также мужской монашеский орден, который бы обращал в христианство мужчин-евреев, но эту идею он не реализовал. Орден мариавиток был распущен в 1774 г., спустя год после смерти отца Турчиновича. Связано это было с неприятием виленским епископом Игнатием Массальским, сторонником идей Просвещения, тех методов, которые использовал орден. С другой стороны, евреи использовали похожие методы, пытаясь предотвратить крещение своих собратьев, похищая их и едва крестившихся неофитов, а также тех, кому грозило принудительное крещение [Goldberg 1985a, 213–214][48].

В середине XVIII в. миссионерская деятельность среди евреев набирала обороты, особенно на юго-востоке Речи Посполитой. В этот период проповедовать евреям начинают также монахи-францисканцы и доминиканцы[49]. Среди последних наиболее известен Вавжинец Овлочимский, житие которого, рассказывающее о периоде с 1777 г., сообщает многое о волнениях, которые он вызвал в еврейской среде[50].

Одним из наиболее активных миссионеров, обращавших евреев, был Францишек Антони Кобельский – каменец-подольский (1736–1739) и затем луцкий (1739–1755) епископ[51]. Он был автором пастырских посланий, в которых призывал евреев оставить иудаизм [Kobielski 1742]. Епископ Кобельский лично проповедовал в синагогах [Kobielski 1746][52] и наказывал духовенству поступать так же раз в квартал. В 1741–1742 гг. он дискутировал

[48] О похищениях еврейских детей, отданных в качестве залога за долги и находившихся под угрозой крешения, пишет Адам Казьмерчик [Kaźmierczyk 2015, 101–102].

[49] Богдан Рок оспаривает мнение Якуба Гольдберга о незначительных результатах миссионерства среди польских евреев, приводя в качестве примера успехи пинчевских и стопницких францисканцев-реформистов, которые приобщили к католической Церкви в XVIII веке 23 еврея в Пинчеве и около 20-ти в Стопнице [Rok 1994, 88]. Похожим образом рассматривает ранее сделанные выводы и Адам Казьмерчик [Kaźmierczyk 2015].

[50] Автор-аноним жития отмечает, что монах в течение своей жизни сумел обратить 1975 протестантов и 66 евреев [Żywot 1939, 123].

[51] Гуго Коллонтай писал, что у Кобельского «было особенное желание обращать евреев и дискутировать с ним, он даже проповедовал в синагогах» [Hulewicz 1953, 235].

[52] В своих проповедях Кобельский старался при помощи схоластических выводов доказать божественную природу и мессианский характер Иисуса из Назарета. По-

с раввинами в Бродах. Провал миссионерской деятельности среди иудеев привел к тому, что Кобельский стал относиться к ним без симпатии и на территории своей епархии применять по отношению к еврейскому населению разного рода репрессии. Миссионерскую деятельность епископа продолжил его преемник Антони Эразм Воллович, луцкий епископ в 1755–1769 гг. Тем же занимались и киевские епископы Каетан Солтык (1756–1758) и Юзеф Анджей Залуский (1758–1774)[53], а также каменец-подольский епископ Миколай Дембовский (1743–1757), участвовавший в деле франкистов.

Элементом конфессиональной политики католической церкви в Речи Посполитой были также обвинения евреев ритуального характера: в ритуальных убийствах и профанации причастия[54]. На польских землях первое зафиксированное обвинение в ритуальном убийстве произошло в Раве-Мазовецкой в 1547 г. [Węgrzynek 1995, 100]. До середины XVII в. известны несколько десятков обвинений, а позже – с середины XVII в. до 1795 г. их было представлено около тридцати [Węgrzynek 2001, 355–356]. На распространение убеждений, что евреи убивают христианских детей, повлияли «Жития святых» Петра Скарги, содержавшие историю св. Симона из Тридента, который якобы был убит евреями в 1475 г. Для католической церкви обвинения в ритуальных убийствах были поводом для религиозной пропаганды. Церковь распространяла историю об убийстве, а на месте убийства «мучеников» создавались места культа.

Евреев обвиняли в краже или покупке освященных облаток и в том, что затем они протыкают облатки с целью получения крови (иногда этому сопутствовали обвинения в использовании гостии в медицинских целях). В Западной Европе впервые евреи были обвинены в профанации гостии в XIII в., что было связано с развитием культа евхаристии и объявлением папой Урбаном IV праздника Тела Господнего (1264). В Польше обвинения этого типа появились в середине XVI в. (Сохачев, 1556) и были, вероятнее всего, связаны с догматическим спором между католиками и протестантами на тему реального присутствия Христа в освященной гостии.

Ритуальные обвинения являлись крайне опасными как для отдельных евреев, так и для целых общин. В случае появления подозрений такого рода еврейские сеймы предусматривали общие действия, когда собирались деньги и делались попытки найти защиту у короля или магната [Michałowska-Mycielska 2014, 215–218].

хожие проповеди в синагогах читал и монах-бернардинец Викторин Адриан Кшивиньский [Rok 1994, 92].

[53] Юзеф Анджей Залуский был автором работы «Вся Польша за один злотый» (*Cała Polska za złoty)*, содержащей список ритуальных преступлений, якобы совершенных евреями. Эта работа была опубликована в 1914 году под названием «Ритуальные убийства» (*Morderstwa rytualne*).

[54] Основными работами по этой теме являются [Guldon, Wijaczka 1995; Tokarska-Bakir 2008; Węgrzynek 1995].

Однако, с другой стороны, существенным элементом взаимоотношений между католической церковью и иудеями были экономические связи. На практике духовенство отдавало себе отчет в экономической пользе от еврейского населения и иногда – вопреки запретам – разрешало евреям селиться в своих владениях (примером могут служить Сейны, куда доминиканцы привозят евреев и строят для них синагогу). Существенными являлись и финансовые связи. С XVII в. заметно, что евреи отходят от кредитования и из кредиторов превращаются в заемщиков. Еврейские институты охотно берут деньги в долг у духовенства – как у отдельных его представителей, так и у церковных институтов, особенно, у монашеских орденов. Это было связано с выгодными условиями предоставления кредита: тогда как шляхта требовала комиссии в размере 10%, у церкви она составляла от 3,5% до 8% (а чаще всего 7%) [Kalik 1998, 109][55].

Распространенной практикой были записи в пользу церкви, «возложенные на синагоги», то есть порученные еврейским общинам. Залогом в случае таких кредитов была недвижимость, принадлежавшая общине. Как отмечает Юдит Калик, церковные ссуды составляли 75–80% всех кредитов, бравшихся общинами и еврейским сеймом. В случае крупных сумм, этот показатель возрастал даже до 90%. Однако, в случаях, когда кредиты брались отдельными евреями, чаще всего кредитором выступала шляхта, относительно редко встречались церковные ссуды [Kalik 1998, 103]. Поэтому на практике значительная часть общинных налогов предназначалась на оплату долгов в отношении Церкви.

Выводы

Евреи в Речи Посполитой составляли отдельное сословие с собственным правовым статусом и судебной системой. Их правовое отличие дополнительно подчеркивалось религиозными, языковыми и культурными различиями. У еврейского населения были собственные развитые институты самоуправления, как на местном уровне (община), так и на центральном (еврейские сеймы). Одновременно имели место постоянные контакты между еврейскими и нееврейскими институтами, переплетения разнообразных экономических интересов и повсеместный опыт соседства евреев с неевреями.

Некоторые проблемы появлялись в случаях контактов «двух миров» из-за несовпадения административных границ Речи Посполитой (между Короной и Литвой, воеводствами и землями, отдельными поместьями) и еврейских административных границ (границы между территорией Сей-

[55] Автор отмечает, что кредиты были особо привлекательны на фоне инфляции, составлявшей в Речи Посполитой 15–30% в год.

ма четырех земель и сейма литовских евреев, границы властей отдельных общин и прикагалков). Проблема появлялась, например, в случае действия постановлений сеймиков на территории общины, если часть ее прикагалков находилась в другом воеводстве или земле. Другая проблема, связанная с описанным несовпадением, касалась оплаты налогов.

Интересным вопросом является также влияние распоряжений нееврейских властей на формирование структуры еврейского самоуправления и его административных границ [Teller 1998, 246–276]. Часто нееврейские власти, сеймики или частные владельцы земель стимулировали создание новых общин и округов, поддерживая их превращение в самостоятельные единицы, и таким образом, влияли на модификацию существующего еврейского самоуправления. Примером может послужить создание евреями, принадлежащими к округу Замостья, отдельного округа в рамках ваада Короны. Также не вызывает сомнений тот факт, что действия частных владельцев в значительной степени повлияли на обретение слуцкой общиной независимсти от брестской общины в 1691 г., после чего она становится одной из пяти главных литовских общин, посылающей делегатов на заседания литовского ваада[56].

Перевод с польского Марии Макаровой

Источники

AGAD – Archiwum Główne Akt Dawnych (Warszawa), Archiwum Radziwiłłów XV, teka 5, plik 2.

APP – Archiwum Państwowe w Poznaniu, Księgi wojewodzińskie poznańskie W. 5.

Avron 1966 – *Avron D.* (ed.) Pinkas ha-kszerim szel kehilat Pozna ([5]381-[5]595) (Pinkas of the electors of the Poznań community (1621–1835) [Hebrew]). Yerushalayim, 1966.

Chodyński, Likowski 1882–1883 – *Chodyński Z., Likowski E.* (eds.) Decretales summorum pontificium pro regno Poloniae et constitutiones synodorum provincialium et dioecesanarum regni ejusdem ad summam collectae. Vol. 2–3. Poznań, 1882–1883.

Dubnow 1925 – *Dubnow S.* (ed.) Pinkas ha-medina (Pinkas of the Lithuanian vaad) [Hebrew]). Berlin, 1925.

[56] В приложение к своей статье, содержащее источники, Адам Теллер включил распоряжение эконома Слуцкого княжества Казимежа Клокоцкого, созданное в 1681 г. В нем он запрещает евреям с территории княжества подавать на какого-либо еврея в суд в Бресте или подчиняться в чем-либо брестской общине. Обращаться можно было лишь в суд в Слуцке [Teller 1998, 270–276].

Goldberg 1985a – *Goldberg J.* (ed.) Jewish Privileges in the Polish-Lithuanian Commonwealth. Charters of Rights Granted to Jewish Communities in Poland-Lithuania in the Sixteenth to Eighteenth Centuries. Jerusalem, 1985.
Grodziski, Dwornicka, Uruszczak 1996 – *Grodziski S., Dwornicka I., Uruszczak W.* (eds.) Volumina Constitutionum. Vol. I. Part. 1. Warszawa, 1996.
Grodziski, Dwornicka, Uruszczak 2000 – *Grodziski S., Dwornicka I., Uruszczak W*. (eds.) Volumina Constitutionum. Vol. I. Part 2: 1527–1549. Warszawa, 2000.
Horn 1984–1988 – *Horn M*. Regesty dokumentów i ekscerpty z Metryki Koronnej do historii Żydów w Polsce 1697–1795. Vol. I-II. Wrocław, 1984–1988.
Hulewicz 1953 – *Hulewicz J*. (ed.) Hugo Kołłątaj, Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764). Vol. 2. Wrocław, 1953.
Kobielski 1742 – *Kobielski F.A.* Litterae Pastorale ad Universum Clerum et Populum utriusque. 1742.
Kobielski 1746 – *Kobielski F.A.* Światło na oświecenie narodu niewiernego, to jest kazania w synagogach żydowskich miane. Lwów, 1746.
Kobielski 1752 – *Kobielski F.A.* List pasterski dotyczący stosunku do Żydów dzierżawiących dobra i karczmy. Torczyn, 1752.
LVIA – Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas (Vilnius), Metryka Litewska 172.
Maisel 1966 – *Maisel W*. (ed.) Wilkierze poznańskie // Starodawne prawa polskiego pomniki II. Vol. III. Part I (Administracja i sądownictwo). Wrocław, 1966.
Michałowska-Mycielska 2006 – *Michałowska-Mycielska A*. (ed.) Sejmy i sejmiki koronne wobec Żydów. Wybór tekstów źródłowych. Warszawa, 2006.
Morgenstern 1968 – *Morgenstern J*. Regesty dokumentów z Metryki Koronnej i Sigillat do historii Żydów w Polsce (1660–1668) // Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego 1968. No 3 (67). S. 67–108.
Morgenstern 1969 – *Morgenstern J*. Regesty dokumentów z Metryki Koronnej i Sigillat do historii Żydów w Polsce (1669–1696) // Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego 1969. № 1 (69). S. 71–109.
Sawicki 1948–1957 – *Sawicki J*. (ed.) Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne. Vol. 2–9. Warszawa, 1948–1957.
Urwanowicz 1997 – *Urwanowicz J.* (ed.) Spis mieszkańców Grodna z 1794 r. // Grodno w XVIII wieku. Miasto i ludność (na tle trendów rozwojowych od średniowiecza do 1939 roku) / Eds. A. Woltanowski, J. Urwanowicz. Białystok, 1997. S. 61–171.
Węgrzynek 2016 – *Węgrzynek H*. (ed.) Regestr osób żydowskich spisany w miesiącu styczniu roku 1778 w Warszawie. Warszawa, 2016.
Żywot 1939 – Żywot Xiędza Wawrzyńca Owłoczymskiego (1724–1763) // Szkoła Chrystusowa. Vol. XVIII. 1939. S. 113–130.

Литература

Bałaban 1906 – *Bałaban M*. Żydzi lwowscy na przełomie XVI-go i XVII-go wieku. Lwów, 1906.

Bałaban 1927 – *Bałaban M*. Ze studjów nad ustrojem prawnym Żydów w Polsce. Sędzia żydowski i jego kompetencja // Pamiętnik trzydziestolecia pracy naukowej prof. dr. Przemysława Dąbkowskiego. Lwów, 1927. P. 245–280.

Bałaban 1931 – *Bałaban M*. Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868. Vol. I. Kraków, 1931 (Reprinted: Kraków, 1991).

Bogucka 1998 – *Bogucka M*. The Jews in the Polish Cities in the 16th-18th Centuries // Scripta Hierosolymitana, Vol. XXXVIII, Studies in the History of the Jews in Old Poland in Honor of Jacob Goldberg / Ed. A. Teller. Jerusalem, 1998. P. 51–57.

Ettinger 1991 – *Ettinger S*. Sejm Czterech Ziem // Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej. Materiały z konferencji „Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej". Wrocław; Warszawa; Kraków, 1991. S. 34–43.

Goldberg 1974 – *Goldberg J*. „De non tolerandis Judaeis". On the Introduction of Anti-Jewish Laws into Polish Towns and the Struggle Against Them // Studies in Jewish History Presented to Professor Raphael Mahler on His Seventy-fifth Birthday. Ed. S. Yeivin. Merhavia, 1974. P. 39–52.

Goldberg 1985b – *Goldberg J*. Ha-mumarim be-mamleket Polin-Lita (Jewish converts in the Polish-Lithuanian Commonwealth [Hebrew]). Yerushalayim, 1985.

Goldberg 1986 – *Goldberg J*. Żydowscy konwertyci w społeczeństwie staropolskim // Społeczeństwo staropolskie. Vol. IV / Eds. A. Izydorczyk, A. Wyczański. Warszawa, 1986. S. 195–248.

Goldberg 1988 – *Goldberg J*. Gminy żydowskie (kahały) w systemie władztwa dominialnego w szlacheckiej Rzeczypospolitej // Między historią a teorią. Refleksje nad problematyką dziejów i wiedzy historycznej / Ed. M. Drozdowski. Warszawa; Poznań, 1988. S. 152–171.

Goldberg 1991 – *Goldberg J*. Żydowski Sejm Czterech Ziem w społecznym i politycznym ustroju dawnej Rzeczypospolitej // Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej. Materiały z konferencji „Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej". Wrocław; Warszawa; Kraków, 1991. S. 44–58.

Goldberg 1993 – *Goldberg J*. Dzieje Żydów w dawnej Rzeczypospolitej – próba syntetycznego spojrzenia // Między wielką polityką a szlacheckim partykularzem. Studia z dziejów nowożytnej Polski i Europy ku czci Profesora Jacka Staszewskiego. Toruń, 1993. S. 337–352.

Goldberg 1996a – *Goldberg J*. O motywach nadawania przywilejów dla gmin żydowskich w dawnej Rzeczypospolitej // Parlament, prawo, ludzie. Studia

ofiarowane Profesorowi Juliuszowi Bardachowi w sześćdziesięciolecie pracy twórczej. Warszawa, 1996. S. 74–78.
Goldberg 1996b – *Goldberg J*. Żydzi wobec wrogów Rzeczypospolitej // Żydzi w obronie Rzeczypospolitej. Warszawa, 1996. S. 7–18.
Goldberg 2001 – *Goldberg J*. Historia // Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon / Eds. J. Tomaszewski, A. Żbikowski. Warszawa, 2001.
Grodecki 1969 – *Grodecki R*. Dzieje Żydów w Polsce do końca XIV w. // R. Grodecki, Polska piastowska / Ed. J. Wyrozumski. Warszawa, 1969. S. 595–702.
Guldon, Wijaczka 1995 – *Guldon Z., Wijaczka J*. Procesy o mordy rytualne w Polsce w XVI-XVIII wieku. Kielce, 1995.
Horn 1978 – *Horn M*. Powinności wojenne Żydów w Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku. Warszawa, 1978.
Janicka-Olczakowa 1969 – *Janicka-Olczakowa E*. Zakony żeńskie w Polsce // Kościół w Polsce. Vol. II / Ed. J. Kłoczowski. Kraków, 1969. S. 731–778.
Kalik 1995 – *Kalik J*. The Jewish Arenda in Szlachta's Public Opinion in the 17–18th Centuries // Gal-Ed 14 (1995). P. 15–25.
Kalik 1998 – *Kalik J*. Patterns of Contacts Between the Catholic Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth: The Jewish Debts // Scripta Hierosolymitana. Vol. XXXVIII. Studies in the History of the Jews in Old Poland in Honor of Jacob Goldberg / Ed. A. Teller. Jerusalem, 1998. P. 102–122.
Kalik 2001 – *Kalik J*. Christian Servants Employed by Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth and Eighteenth Centuries // Polin 14 / Ed. A. Polonsky. Oxford; Portland, 2001. P. 259–270.
Kalik 2004 – *Kalik J*. Jews in Catholic Ecclesiastical Legislation in the Polish-Lithuanian Commonwealth // Kwartalnik Historii Żydów 2004. № 1 (209). P. 26–39.
Katz 1971 – *Katz J.* Tradition and Crisis. Jewish Society and the End of the Middle Ages. New York, 1971.
Kaźmierczyk 1992 – *Kaźmierczyk A*. Sprawa Jakuba Becala, żydowskiego faktora Jana III Sobieskiego w końcu XVII wieku // Studia Historyczne XXXV (1992). № 2 (137). S. 155–171.
Kaźmierczyk 1994 – *Kaźmierczyk A*. Problem ekspulsji Żydów w uchwałach sejmikowych w 2. połowie XVII wieku // Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku / Ed. K. Matwijowski. Wrocław, 1994. S. 63–70.
Kaźmierczyk 1997 – *Kaźmierczyk A*. The Problem of Christian Servants as Reflected in the Legal Codes of the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Second Half of the Seventeenth Century and in the Saxon Period // Gal-Ed 15–16 (1997). P. 23–40.
Kaźmierczyk 2015 – *Kaźmierczyk A*. Rodziłem się Żydem… Konwersje Żydów w Rzeczypospolitej XVII-XVIII wieku. Kraków, 2015.
Kriegseisen 1991 – *Kriegseisen W*. Sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku. Warszawa, 1991.

Krukowski 1991 – *Krukowski J*. Żydzi a krakowska młodzież szkolna w XVII wieku // Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego / Ed. F. Kiryk. Przemyśl, 1991. S. 79–83.
Krupa 1999 – *Krupa J.* Sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej za panowania Augusta II wobec problemów zatrudniania przez Żydów czeladzi chrześcijańskiej (1697–1733) // Studia Judaica 2 (1999). № 1 (3). S. 11–23.
Kutrzeba 1922 – *Kutrzeba S*. Przywileje Kazimierza W. dla Żydów // Sprawozdania PAU XXVII. 1922. № 10. S. 4–5.
Leszczyński 1986 – *Leszczyński A*. Ekspensy kahału opatowskiego na sejmiki szlacheckie województwa sandomierskiego w 1752 r. // Czasopismo Prawno-Historyczne 38. 1986. S. 185–197.
Leszczyński 1994 – *Leszczyński A*. Sejm Żydów Korony 1623–1764. Warszawa, 1994.
Lewin 1983 – *Lewin I.* Udział Żydów w wyborach sejmowych w dawnej Polsce // I. Lewin. Z historii i tradycji. Szkice z dziejów kultury żydowskiej. Warszawa, 1983. S. 35–63.
Lewin 1985 – *Lewin I.* The Historical Background of the Statut of Kalisz // I. Lewin. The Jewish Community in Poland. Historical Essays. New York, 1985. P. 38–56.
Mahler 1967 – *Mahler R*. Żydzi w dawnej Polsce w świetle liczb. Struktura demograficzna i społeczno-ekonomiczna Żydów w Koronie w XVIII wieku // Przeszłość demograficzna Polski. 1967. S. 131–180.
Michałowska 2000 – *Michałowska A*. Między demokracją a oligarchią. Władze gmin żydowskich w Poznaniu i Swarzędzu (od połowy XVII do końca XVIII wieku). Warszawa, 2000.
Michałowska-Mycielska 2014 – *Michałowska-Mycielska A*. Sejm Żydów litewskich (1623–1764). Warszawa, 2014.
Mieses 1939 – *Mieses M*. Udział Żydów w wojnach Polski przedrozbiorowej. Warszawa, 1939.
Pazdro 1903 – *Pazdro Z.* Organizacya i praktyka żydowskich sądów podwojewodzińskich w okresie 1740–1772 r. Na podstawie lwowskich materyałów archiwalnych. Lwów, 1903.
Rok 1994 – *Rok B*. Stosunek polskiego Kościoła katolickiego do sprawy żydowskiej w 1. połowie XVIII wieku // Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku / Ed. K. Matwijowski. Wrocław, 1994. P. 85–97.
Rosman 1982 – *Rosman M.J*. Izrael Rubinowicz: Żyd w służbie polskich magnatów w XVIII w. // Sobótka XXII (1982). № 3–4. S. 497–507.
Schiper 1932 – *Schiper I*. Rozwój ludności żydowskiej na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej // Żydzi w Polsce odrodzonej. Działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna / Eds. I. Schiper, A. Tartakower, A. Hafftka. Vol. 1. [Warszawa, 1932]. P. 21–36.
Schiper 1937 – *Schiper I*. Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich. Warszawa, 1937 (Reprinted: Kraków, 1990).

Schorr 1899 – *Schorr M*. Organizacja Żydów w Polsce (od najdawniejszych czasów aż do r. 1772). Lwów, 1899.
Schorr 1903 – *Schorr M*. Żydzi w Przemyślu do końca XVIII wieku. Lwów, 1903 (Reprinted: Jerozolima, 1991).
Sieradzki 1960 – *Sieradzki J*. Bolesława Pobożnego Statut Kaliski z r. 1264 dla Żydów // Osiemnaście wieków Kalisza. Vol. 1 / Eds. A. Gieysztor, K. Dąbrowski. Kalisz 1960. P. 133–142.
Szymkiewicz 1959 – *Szymkiewicz S*. Warszawa na przełomie XVIII i XIX w. w świetle pomiarów i spisów. Warszawa, 1959.
Teller 1995 – *Teller A*. Warunki życia i obyczajowość w żydowskiej dzielnicy Poznania w pierwszej połowie XVII wieku // Żydzi w Wielkopolsce na przestrzeni dziejów / Eds. J. Topolski, K. Modelski. Poznań, 1995. P. 57–70.
Teller 1998 – *Teller A*. Radziwiłł, Rabinowicz, and the Rabbi of Świerz: The Magnates' Attitude to Jewish Regional Autonomy in the 18th Century // Scripta Hierosolymitana. Vol. XXXVIII. Studies in the History of the Jews in Old Poland in Honor of Jacob Goldberg / Ed. A. Teller. Jerusalem, 1998. P. 246–276.
Teller 2016 – *Teller A*. Money, Power, and Influence in Eighteenth-Century Lithuania. The Jews on the Radziwiłł Estates. Stanford, 2016.
Teter 2005 – *Teter M*. Jews and Heretics in Catholic Poland. A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era. Cambridge, 2005.
Tokarska-Bakir 2008 – *Tokarska-Bakir J*. Legendy o krwi. Antropologia przesądu. Warszawa, 2008.
Ury 2002 – *Ury S*. The Shtadlan of the Polish-Lithuanian Commonwealth: Noble Advocate or Unbridled Opportunist? // Polin 15 / Ed. A. Polonsky. Oxford; Portland, 2002. P. 267–299.
Węgrzynek 1995 – *Węgrzynek H*. „Czarna legenda" Żydów. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.
Węgrzynek 2001 – *Węgrzynek H*. Mord rytualny // Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon / Eds. J. Tomaszewski, A. Żbikowski. Warszawa, 2001. S. 355–356.
Zaremska 2004 – *Zaremska H*. Statut Bolesława Pobożnego dla Żydów. Uwagi w sprawie genezy // Roczniki dziejów społecznych i gospodarczych LXIV (2004). S. 107–134.
Zaremska 2011 – *Zaremska H*. Żydzi w średniowiecznej Polsce. Gmina krakowska. Warszawa, 2011.

The Legal Status of Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th-18th Centuries

Anna Michałowska-Mycielska (Warsaw)
Dr. hab., Professor, Institute of History, University of Warsaw
e-mail: a.michalowska@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-7007-5767

Abstract: In the 16th–18th centuries the Polish-Lithuanian Commonwealth was the largest Jewish center in Europe, numbering around 750,000 in the mid-18th century. The specific legal situation of the Jews meant that they constituted a separate state group, which enabled the development of self-government institutions and the flourishing of Jewish life. The legal situation of the Jewish population was determined by many factors: the ordinances of kings and private landowners (primarily privileges for Jewish communities), resolutions of the noble diet and dietines, as well as regulations of the town and church authorities. The diversity of these factors meant that the situation of Jews varied significantly from place to place.

Keywords: Jews, Polish-Lithuanian Commonwealth, legal status, ordinances of kings, ordinances of landowners, resolutions of noble diet and dietines, regulations of town authorities, regulations of church authorities

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.03

References

Bałaban, M., 1927, Ze studjów nad ustrojem prawnym Żydów w Polsce: sędzia żydowski i jego kompetencja [From the Studies of the Legal Condition of Jews in Poland: the Jewish Judge and his Competence]. *Pamiętnik 30-lecia pracy naukowej prof. dr. Przemysława Dąbkowskiego* [Miscellanea for Prof. Dr. Przemysław Dąbkowski's 30 Years of Research Work], 245–280. Lwów, Gubrynowicz i Syn, 589.

Bałaban, M., 1931, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868* [History of the Jews in Cracow and Kazimierz], *Vol. 1, 1304–1655*. Krakow, "Nadzieja", 568.

Bogucka, M., 1998, The Jews in the Polish Cities in the 16th–18th Centuries. *Scripta Hierosolymitana*, 38, 51–57.

Ettinger, S., 1991, Sejm Czterech Ziem [The Council of Four Lands]. *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej: materiały z konferencji "Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej"* [Jews in the Old Rzeczypospolita:

Proceedings of the Conference "Autonomy of the Jews in Aristocratic Poland"], 34–43. Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 390.

Goldberg, J., 1974, "De non tolerandis Judaeis": on the Introduction of Anti-Jewish Laws into Polish Towns and the Struggle Against Them. *Sefer Refaʾel Mahler: ḳovets meḥḳarim be-toldot Yiśraʾel, mugash lo bi-meʾot lo shivʿim ve-ḥamesh shanah* [Hebrew] [Studies in Jewish History Presented to Professor Raphael Mahler on His Seventy-Fifth Birthday], ed. S. Yeivin, 39–52. Merhavia, Sifriyat Poʿalim, 270, 162.

Goldberg, J., 1985, *Ha-mumarim be-mamleket Polin-Lita* [Hebrew] [Converted Jews in the Polish Commonwealth]. Jerusalem, Merkaz Zalman, 746.

Goldberg, J., 1986, Żydowscy konwertyci w społeczeństwie staropolskim [Converted Jews in the Old Polish Society]. *Społeczeństwo staropolskie* [Old Polish Society], Vol. 4, eds. A. Izydorczyk and A. Wyczański, 95–248. Warsaw, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 265.

Goldberg, J., 1988, Gminy żydowskie (kahały) w systemie władztwa dominialnego w szlacheckiej Rzeczypospolitej [Jewish Communities (Qahals) in the System of Seigneurial Power in Aristocratic Poland]. *Między historią a teorią: refleksje nad problematyką dziejów i wiedzy historycznej* [Between History and Theory: Reflections on the Problems of History and of Historical Knowledge], ed. M. Drozdowski, 152–171. Warsaw, Poznań, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 535.

Goldberg, J., 1991, Żydowski Sejm Czterech Ziem w społecznym i politycznym ustroju dawnej Rzeczypospolitej [The Jewish Council of Four Lands in Social and Political System of the Old Rzeczypospolita]. *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej: materiały z konferencji "Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej"* [Jews in the Old Rzeczypospolita: Proceedings of the Conference "Autonomy of the Jews in Aristocratic Poland"], 44–58. Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 390.

Goldberg, J., 1993, Dzieje Żydów w dawnej Rzeczypospolitej – próba syntetycznego spojrzenia [History of the Jews in the Old Rzeczypospolita – an Attempt of Synthetical View]. *Między wielką polityką a szlacheckim partykularzem: studia z dziejów nowożytnej Polski i Europy: ku czci Profesora Jacka Staszewskiego* [Between Great Politics and Aristocratic Particularism: Studies from the History of Modern Poland and Europe: In Honour of Professor Jacek Staszewski], 337–352. Toruń, Wydawnictwo UMK, 383.

Goldberg, J., 1996, O motywach nadawania przywilejów dla gmin żydowskich w dawnej Rzeczypospolitej [On the Motifs of Issuing Privileges to Jewish Communities in the Old Poland]. *Parlament, prawo, ludzie: studia ofiarowane Profesorowi Juliuszowi Bardachowi w 60-lecie pracy twórczej* [Parliament, Law, People: Studies to Celebrate Professor Juliusz Bardach's 60 Years of Creative Activity], 74–78. Warsaw, Wydawnictwo Sejmowe, Kancelaria Sejmu, 365.

Goldberg, J., 1996, Żydzi wobec wrogów Rzeczypospolitej [Jews agains the Foes of Rzeczypospolita]. *Żydzi w obronie Rzeczypospolitej* [Jews at the Defense of Rzeczpospolita], 7–18. Warsaw, Wydawnictwo Cyklady, 156.

Grodecki, R., 1969, Dzieje Żydów w Polsce do końca 14 w. [The History of Jews in Poland until the End of the 14th Century]. *Polska piastowska* [The Poland of the Piasts], R. Grodecki, 595–702. Warsaw, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 784.

Guldon, Z., and Wijaczka, J., 1995, *Procesy o mordy rytualne w Polsce w 16–18 wieku* [The Trials on Ritual Murder in Poland in the 16th–18th Centuries]. Kielce, "DCF", 163.

Horn, M., 1978, *Powinności wojenne Żydów w Rzeczypospolitej w 16 i 17 wieku* [Military Duties of the Jews in Rzeczpospolita in the 16th and the 17th centuries]. Warsaw, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 168.

Janicka-Olczakowa, E., 1969, Zakony żeńskie w Polsce [The Laws on Women in Poland]. *Kościół w Polsce* [The Church in Poland], Vol. 2, ed. J. Kłoczowski, 731–778. Krakow, Społeczny Instytut Wydawniczy "Znak", 1113.

Kalik, J. 1995, The Jewish Arenda in Szlachta's Public Opinion in the 17–18th Centuries. Gal-Ed, 14, 15–25.

Kalik, J., 1998, Patterns of Contacts Between the Catholic Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth: the Jewish Debts. *Scripta Hierosolymitana*, 38, 102–122.

Kalik, J., 2001, Christian Servants Employed by Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. *Polin,* 14, 259–270.

Kalik, J., 2004, Jews in Catholic Ecclesiastical Legislation in the Polish-Lithuanian Commonwealth. *Kwartalnik Historii Żydów*, 1(209), 26–39.

Katz, J., 1971, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*. New York, Schocken Books, 280.

Kaźmierczyk, A., 1992, Sprawa Jakuba Becala, żydowskiego faktora Jana III Sobieskiego w końcu 17 wieku [*Jakub Becal*: King Jan III Sobieski's Jewish Factor]. *Studia Historyczne*, A. 35, 2(137), 155–171.

Kaźmierczyk, A., 1994, Problem ekspulsji Żydów w uchwałach sejmikowych w 2. połowie 17 wieku [The Jews Expulsion Issue in the Sejmiks Resolutions of the 2nd Half of the 17th Century]. *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku* [From the History of Jewish Population in Poland and in Silesia], ed. K. Matwijowski, 63–70. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 250.

Kaźmierczyk, A., 1997, The Problem of Christian Servants as Reflected in the Legal Codes of the Polish-Lithuanian Commonwealth during the 2nd Half of the 17th Century and in the Saxon Period. *Gal-Ed,* 15/16, 23–40.

Kaźmierczyk, A., 2015, *Rodziłem się Żydem…: konwersje Żydów w Rzeczypospolitej 17–18 wieku* [I Was Born a Jew...: Conversions of the Jews

in Rzeczpospolita in the 17th–18th Centuries]. Krakow, Fundacja Centrum Dokumentacji Czynu Niepodległościowego, Księgarnia Akademicka, 324.
Kriegseisen, W., 1991, *Sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej w 17 i 18 wieku* [Sejmiks of the Aristocratic Poland in the 17th and the18th Centuries]. Warsaw, Wydawnictwo Sejmowe, 294.
Krukowski, J., 1991, Żydzi a krakowska młodzież szkolna w 17 wieku [The Jews and the Cracovian School Students in the 17th Century]. *Żydzi w Małopolsce: studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego* [The Jews in Lesser Poland: Studies from the History of Settlement and of Social Life], ed. F. Kiryk, 79–83. Przemyśl, P-WIN, 363.
Krupa, J., 1999, Sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej za panowania Augusta II wobec problemów zatrudniania przez Żydów czeladzi chrześcijańskiej (1697–1733) [The Sejmiks of Aristocratic Poland in the Reign of Augustus II on Hiring Christian Servants by the Jews (1697–1733)]. *Studia Judaica*, A.2, 1(3), 11–23.
Kutrzeba, S., 1922, Przywileje Kazimierza W[ielkiego] dla Żydów [*Kazimierz* the Great's privileges for Jews]. *Sprawozdania PAU*, A.27, 10, 4–5.
Leszczyński, A., 1986, Ekspensy kahału opatowskiego na sejmiki szlacheckie województwa sandomierskiego w 1752 r. [The Expenses of Opatow Qahal at the Sandomierz Voivodeship Council of Nobility in 1752]. *Czasopismo Prawno-Historyczne,* 38, 185–197.
Leszczyński, A., 1994, *Sejm Żydów Korony 1623–1764* [The Council of Crown Jews 1623–1764]. Warsaw, Żydowski Instytut Historyczny w Polsce, 184.
Lewin, I., 1983, Udział Żydów w wyborach sejmowych w dawnej Polsce [Participation of Jews in the Council Elections in Old Poland]. *Z historii i tradycji: szkice z dziejów kultury żydowskiej* [From History and Traditions: Sketches of the Jewish Cultural History], I. Lewin, 35–63. Warsaw, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 240.
Lewin, I., 1985, The Historical Background of the Statut of Kalisz. *The Jewish Community in Poland: Historical Essays*, I. Lewin, 38–56. New York, Philosophical Library, 247.
Mahler, R., 1967, Żydzi w dawnej Polsce w świetle liczb: struktura demograficzna i społeczno-ekonomiczna Żydów w Koronie w 18 wieku [The Jews in Old Poland in Figures: the Demographic and Social-Economic Structure of Jewry on the Crown Lands in the 18th Century]. *Przeszłość demograficzna Polski* [Poland's Demographic Past], 1, 131–180.
Michałowska, A., 2000, *Między demokracją a oligarchią: władze gmin żydowskich w Poznaniu i Swarzędzu (od połowy 17 do końca 18 wieku)* [The Jewish Community: Authority and Social Control in Poznań and Swarzędz, 1650–1793]. Warsaw, "Dialog", 335.
Michałowska-Mycielska, A., 2014, *Sejm Żydów litewskich (1623–1764)* [The Council of Lithuanian Jews 1623–1764]. Warsaw, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 325.

Mieses, M., 1939, *Udział Żydów w wojnach Polski przedrozbiorowej* [Participation of Jews in the Wars of the Pre-Partition Poland]. Warsaw, “Maor”, 365.

Rok, B., 1994, Stosunek polskiego Kościoła katolickiego do sprawy żydowskiej w 1. połowie 18 wieku [The Attitude of the Polish Catholic Church to the Jewish Problem in the 1st Half of the 18th Century]. *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku* [From the History of Jewish Population in Poland and in Silesia], ed. K. Matwijowski, 85–97. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 250.

Rosman, M.J., 1982, Izrael Rubinowicz: żyd w służbie polskich magnatów w 18 w. [Izrael Rubinowicz: a Jew at the Service of Polish Magnates in the 18th Century]. *Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka*, A.22, 3/4, 497–507.

Schiper, I., 1932, Rozwój ludności żydowskiej na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej [Growth of the Jewish Polulation on the Lands of Old Poland]. *Żydzi w Polsce odrodzonej: działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna* [Jews in Revived Poland: Social, Economic, Educational and Cultural Activities], eds. I. Schiper, A. Tartakower, and A. Hafftka, Vol. 1, 21–36. Warsaw, “Żydzi w Polsce Odrodzonej”, 574.

Schiper, I., 1937, *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich* [The History of Jewish Trade on Polish Lands]. Warsaw, nakładem Centrali Związku Kupców w Warszawie, 791.

Sieradzki, J. 1960, Bolesława Pobożnego Statut Kaliski z r. 1264 dla Żydów [Boleslaw the Pious’ Kalisz Statute for Jews of 1264]. *Osiemnaście wieków Kalisza* [The Eighteen Centuries of Kalisz], Vol. 1, ed. A. Gieysztor, 133–142. Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 390.

Szymkiewicz, S., 1959, *Warszawa na przełomie 18 i 19 w. w świetle pomiarów i spisów* [Warsaw at the turn of the 19th Century in the Light of Measurements and Censuses]. Warsaw, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 304.

Teller, A., 1995, Warunki życia i obyczajowość w żydowskiej dzielnicy Poznania w pierwszej połowie 17 wieku [Living Conditions and Daily Life in the Jewish Quarter of Poznan in the 1st Half of the 17th Century]. *Żydzi w Wielkopolsce na przestrzeni dziejów* [Jews in Greater Poland throughout History], eds. J. Topolski, K. Modelski, 57–70. Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 220.

Teller, A., 1998, Radziwiłł, Rabinowicz, and the Rabbi of Świerz: the Magnates’ Attitude to Jewish Regional Autonomy in the 18th Century. *Scripta Hierosolymitana*, 38, 246–276.

Teller, A., 2016, *Money, Power, and Influence in Eighteenth-Century Lithuania: the Jews on the Radziwill Estates*. Stanford, Stanford University Press, 310.

Teter, M., 2005, *Jews and Heretics in Catholic Poland: a Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*. Cambridge, Cambridge University Press, 272.

Tokarska-Bakir, J., 2008, *Legendy o krwi: antropologia przesądu* [Blood Legends: Anthropology of the Superstition]. Warsaw, Wydawnictwo W.A.B., 795.

Ury, S., 2002, The Shtadlan of the Polish-Lithuanian Commonwealth: Noble Advocate or Unbridled Opportunist? *Polin*, 15, 267–299.

Węgrzynek, Y., 1995, *"Czarna legenda" Żydów: procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce* [The "Black Legend" of the Jews: Trials on the So-Called Ritual Murders in Old Poland]. Warsaw, Wydawnictwo Bellona, Wydawnictwo Fundacji Historia Pro Futura, 210.

Zaremska, H., 2004, Statut Bolesława Pobożnego dla Żydów: uwagi w sprawie genezy [Boleslaw the Pious' Statute for the Jews: Remarks on the Problem of Origin]. *Roczniki dziejów społecznych i gospodarczych*, 64, 107–134.

Zaremska, H., 2011, *Żydzi w średniowiecznej Polsce: gmina krakowska* [Jews in Medieval Poland: the Community of Krakow]. Warsaw, Instytut Historii PAN, 551.

Андрей Шпирт
(Москва, Россия)
Кандидат исторических наук, ученый секретарь Центра украинистики и белорусистики МГУ им. М.В. Ломоносова, исторический факультет
E-mail: futesas@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0611-9809

Священное, осквернённое и борьба за религиозные границы в городах Речи Посполитой в XVI–XVII вв.[1]

Аннотация: Автор дает историографический обзор исследований, посвященных этнорелигиозным отношениям в Средние века и раннее Новое время, среди которых особое значение имеют работы, использующие методы и подходы социальной и культурной антропологии и истории повседневности. В настоящее время проблематика межконфессионального и межэтнического сосуществования перестает рассматриваться в категориях терпимости и преследования. Историки должны находить баланс между культурными процессами, политическими дискурсами и социальными практиками. На примере конфликтов между иудеями и христианами в Великом княжестве Литовском в середине XVII в. показана перспективность новых подходов в изучении иудео-христианских отношений в поликонфессиональном пространстве Речи Посполитой.

Ключевые слова: иудео-христианские отношения, Речь Посполитая, религиозное насилие, историография

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.04

В настоящей статье мы сосредоточились на решении трех задач. Во-первых, показать, как в современной историографии изучается проблема этноконфессионального разнообразия и религиозной терпимости в Средние века и раннее Новое время, во-вторых, рассмотреть, как результаты научных исследований в этой области могут быть использованы для изучения иудео-христианских отношений в Речи Посполитой и, наконец, в-третьих, на конкретном историческом материале второй половины XVII в. проанализировать ряд конфликтов, вызванных тревогой из-за нарушения религиозных границ в городах Великого княжества Литовского.

1.

Изучение религиозной терпимости в Латинской Европе занимает одно из центральных мест в историографии. Прежде эта тема традиционно сводилась к сюжетам из интеллектуальной истории, где рассматривалась от ее зарождения в религиозных войнах эпохи Реформации до апофеоза в эпоху Просвещения с появлением нейтрального общества и общественного пространства, в котором религия и религиозный выбор становится личным делом каждого человека. Эта телеологическая интерпретация получила название «вигской» версии истории, при которой прошлое представлялось в виде борьбы реакции и прогресса с неизбежной победой «блестящего будущего» над «старым плохим» [Kaplan 2007, 386–387][2]. В таком контексте религиозная терпимость выступает производной от секуляризации, религиозной индифферентности и триумфа рациональности.

Отдельное значение имеют работы об истоках религиозной нетерпимости, как считается, свойственной любой монотеистической религии. При этом критике подвергается взгляд Роберта Мура на средневековое европейское общество как «преследующее сообщество». Средневековые институты власти никогда не обладали теми возможностями и могуществом, которые имеют современные государства, чтобы их замыслы и действия против инакомыслящих были реализованы или дали нужный для властей результат. При этом Роберт Мур был одним из первых, кто предложил рассматривать антиеврейское насилие в контексте преследований других «девиантных» групп – «еретиков», прокаженных, гомосексуалистов, сумасшедших, проституток, ведьм и т.д. – указав на однотипность и синхронность их преследований [Moore 1987][3].

Антропологический поворот позволил использовать методы социальной и культурной антропологии для изучения локальных обществ прошлого. В этих подходах этнические, религиозные или расовые меньшинства рассматриваются как группы, отличающиеся от общества в целом в таких вопросах, как язык, ценности, религия, образ жизни, поддерживавшие их собственные нормативные системы. В прошлом границы между меньшинством и большинством имели символический или воображаемый характер и проистекали из специфических культурных доминант большинства, входивших в противоречие с воображаемой культурной идентичностью меньшинства. При этом чувства существенного различия и ненависти не

[2] Отдельный интерес представляет проблематика, связанная с веротерпимостью в раннем христианстве и поздней античности, и истоки религиозной нетерпимости в раннем Средневековье [Stanton 1998].

[3] Средневековая часть сборника “Beyond the Persecuting Society” ограничена жанром интеллектуальной истории и посвящена тому, как те или иные религиозные мыслители эпохи (Абеляр, Джон Солсбери, Марсилий Падуанский, р. Меири и др.) смотрели на проблематику веротерпимости, инакомыслия, восприятия другого [Laursen 1998].

мешали динамическим взаимодействиям и взаимным влияниям [Росман 2014, 201–202; Berger 2004, 9; Marcus 2002].

Ключевое место в ряду исследований о межконфессиональных отношениях в Средние века последнего времени занимает монография Дэвида Ниренберга «Общины насилия» [Nirenberg 1996]. На материале Арагона и Южной Франции XIV в. автор дал всесторонний анализ христианско-мусульманских, христианско-иудейских и иудео-мусульманских контактов, а также отношений к прокаженным и проституткам. Статус иудеев и мусульман определялся религиозными представлениями, а различия в отношении к ним со стороны христианского большинства обусловливались разным социально-правовым положением двух нехристианских общин в христианской Испании.

В своей книге Д. Ниренберг остро критиковал историков, которые преувеличивали преемственность между средневековой и современной нетерпимостью (Леон Поляков, Ицхак Баер, Норман Кон, Роберт Мур, Карло Гинзбург). По его мнению, эти исследователи создавали телеологическую структуралистскую историю, при которой события прошлого были призваны объяснять настоящее. Они отрицали случайность, локальные контексты и индивидуальные действия и акцентировали внимание на иррациональности (Малкольм Бербер, Карло Гинзбург), в то время как люди, являвшиеся инициаторами насилия, чаще всего искали в нем выгоду. Насилие зависело от воли случая и действий конкретных и заинтересованных лиц, а не от надуманных причинно-следственных связей или некоей общеевропейской «преследующей ментальности».

Основное внимание в своей книге Ниренберг уделял соотношению понятий «насилие», «веротерпимость» и «сосуществование». Как показывает исследователь, насилие и конфликты не только не исключали возможность сосуществования, но являлись интегральной частью испанского поликонфессионального ландшафта. Ритуализованные вспышки межобщинного насилия были нормативной и ожидаемой частью сосуществования. Насилие было центральным и систематическим аспектом сосуществования большинства и меньшинства; через правовое, политическое, социальное и религиозное определение места меньшинства создавались условия для его сосуществования с миром большинства. Прибегая к правовому и неправовому насилию, люди того времени стабилизировали испорченный порядок и нормализировали нарушенные религиозные границы.

Религиозные границы или символическое выражение религиозного различения являются необходимым условием для сохранения и поддержания режима терпимости большинства к меньшинству. Как отмечает Д. Ниренберг, эти границы, определяемые правовыми и церковными системами, меньшинствами и рядовыми участниками, часто имели произвольный и ситуативный характер. Так, например, историк приводит жалобу барселонского писаря о том, что сточные воды из еврейского квартала, протекающие

рядом с его домом, оскорбляют своим запахом ноздри Богоматери Сосновой, покровительницы местной приходской церкви [Nirenberg 1996, 127]. Эти границы были чрезвычайно разнообразными: крещение и богохульство, совместный прием пищи и интимные связи, одежда, топография и др. На разных уровнях нарушение религиозных границ и их усиление имели различные функции, значения и пределы. Так, обвинение в сексуальном преступлении на уровне общины или семьи означало мужской контроль над женщинами, а на частном или индивидуальном уровне могло привести к радикальным последствиям – от казни и отлучения до вымогательства и крещения [Там же, 13–14][4]. Кроме того, идентичности мусульман и иудеев, помимо религиозных или этнических составляющих, обладали и другими особенностями или ассоциациями (например, гендерные и возрастные отличия, больные и здоровые), что приводило к умножению символических границ, возводимых между общинами большинства и меньшинства.

То, что поддержка веротерпимости сопровождается (правовым) насилием, и то, что насилие обладает некими конструктивными чертами, не является чем-то новым. Открытием Ниренберга стал его взгляд на случаи повседневного насилия, которые, по его мнению, являлись проявлением конструктивной терпимости, а не симптомами нарастающей нетерпимости. Кроме того стабильные институциональные случаи повседневного насилия не давали ему принять более радикальные катаклитические формы. Вместе с тем оппоненты Ниренберга отмечают, что предложенная им схема является скорее ученой конструкцией, подразумевающей наличие неопределенного механизма, который вливает в социальную реальность некоторое правильное количество антагонизма и терпимости, что каким-то

[4] Ср.: «Кроме размытого использования терминов, обозначающих различные категории границы и пограничья, существует еще одно представление о границе или ее установлении, используемое в современных работах об обществе и культуре. Это понятие происходит из наблюдений за неоднородностью пространства, создаваемого социальными и культурными факторами подвергаемого делению и квалификации по таким категориям, как сакральное и светское, частное и общественное, известное и воображаемое, эмпирическое и мифическое, знакомое и чуждое, дружелюбное и враждебное, благое и злонамеренное. Такой границей, определяющей те или иные зоны, может быть забор, городские ворота, межа на поле, край леса, ритуально очерченный на песке круг и даже губы (последняя граница тела перед входом во внутренний мир человека). Мы также можем встретить мнение о том, что портал собора – это пограничная зона между святым и мирским, а крыльцо дома – это место встречи частного и общественного. Время также подвергается подобному делению, поэтому мы смотрим на сумерки как на переходный период между днем и ночью, а ночь – часовой пояс, завоеванный ночными обитателями большого города, которые обустроили тьму светом уличных фонарей. В последнем случае понятия границы и пограничья начинают использоваться в качестве литературного образа, побуждающей воображение гиперболы, указывающей вместо конкретных пространственных и временных ситуаций на корреляцию с территориальными границами» [Janeczek 2011, 10].

образом поддерживает всю систему в рабочем состоянии. По словам критиков, Ниренберг не пытается ответить на вопрос, откуда идет напряжение и необходимость сотрудничества, как и каким образом достигается желаемый баланс [Soifer 2009][5].

На подходы Ниренберга опирается монография Кита Лурии «Сакральные границы», посвященная отношениям между католиками и протестантами в Пуату в период после заключения Нантского эдикта и до его отмены в конце XVII в. [Luria 2005]. К. Лурия выделяет три типа религиозных границ в экономической, социальной, политической и культурной сферах:

1. размытые и изменчивые границы относятся к профессиональным и частным отношениям, а также к прагматическим соглашениям (браки, поиск крестных родителей, кладбища);

2. договорные и жесткие границы, которые устанавливаются благодаря политике центральных властей, направленной на сохранение и поддержку религиозного мира;

3. окончательная сегрегация и изгнание иноверцев, что находит свое отражение в церковных идеалах и в политике сильной конфессионализированной власти.

Таким образом, религиозные границы не были чем-то постоянным, сакральным, освященным традицией, но являлись динамичными и прозрачными, создавались в результате переговоров и соглашений. В этом подходе, видимо, проявляется характерный для культурной антропологии принцип социального конструкционизма. Действия людей и их чувства проявляются и активизируются в резонансных ритуалах и практиках, являющихся результатом социальных соглашений или культурных конструктов.

По мнению Лурии, чем более жесткими и четкими были границы, тем более прочным и устойчивым оказывалось положение дискриминированного и сегрегированного меньшинства. При этом идея согласованной границы изначально уже подразумевала тип жесткой границы, которая в скором времени возьмет верх над размытыми и изменчивыми формами религиозного взаимодействия. Таким образом, Нантский эдикт, завершивший кровавую эпоху религиозных войн, уже во многом обусловил появление и укрепление жестких границ между католиками и протестантами, что облегчило отмену эдикта в Фонтенбло в 1682 г. и путь к повторной католицизации Пуату.

Без прямой связи с книгой Кита Лурии, Бенджамин Каплан рассказывает историю отношений между протестантскими и католическими общинами – от Англии и Франции до Германии и Польши, как о наборе отдельных конфликтов с непредвиденными результатами. Историк приводит многочисленные примеры надконфессиональных отношений в сфере экономики

[5] См. также критический разбор монографии Д. Ниренберга: [Novikoff 2005; Ray 2005; Soifer 2009].

и социальных связей (торговые и коммерческие сделки, нотариусы и прислуга, обслуживавшие клиентов вне зависимости от их конфессиональной принадлежности), культуры и образования (иезуитские школы, где учились дети протестантов, а также типографии, выпускавшие книги вне зависимости от конфессиональной принадлежности заказчика). Протестанты и католики «ценили честь и добрососедство, признавали обязанность гостеприимства и в значительной степени соглашались с тем, какие формы поведения считать моральными и безнравственными. Они пользовались теми же самыми шутками и пословицами и, за исключением наиболее изолированных сообществ, проводили совместный отдых. Во Франции кальвинистские пасторы тщетно выговаривали гугенотов, которые вместе с католиками танцевали, охотились, ходили на ярмарки, участвовали в карнавалах и праздниках в честь святых. В Англии все, кроме пуритан, играли в футбол, наблюдали за скачками и петушиными боями» [Kaplan 2007, 260][6]. Только начиная с середины XVII в., по замечанию Б. Каплана, между католиками и протестантами укрепляются социальные и культурные барьеры. При этом возводимые границы не должны считаться антитезой веротерпимости. Во многих случаях они приводили к улучшению межконфессиональных отношений, в то время как смешанные браки, напротив, усугубляли ситуацию, так как для небольших групп представляли реальную угрозу [Там же, 293][7]. Отдельная глава книги посвящена «нехристианам» – иудеям и мусульманам (последние в Западной Европе жили только в Венеции, где у турецких купцов была торговая фактория). В отличие от «еретиков» в христианских странах, евреи жили в гетто и их повторное заселение в запад-

[6] В статье 1988 г. М. Росман писал: «Что касается польско-еврейских отношений, то прежде подход был следующим: "Как к евреям относились?" Теперь мы начинаем спрашивать: "Как евреи относились и о чем они думали?" Еще более правильным стало бы изменение категорий самого вопросника для того, чтобы начать задавать новые вопросы: "Каковы были социальные условия польско-еврейских отношений?" Польские источники показывают, что у многих евреев были польские соседи. Какими были их отношения? Играли ли их дети вместе? Одалживали ли польки у своих еврейских соседок соль? И наоборот? В контексте изучения социальных отношений становятся более ясными контуры польского общества. Еврейская община в Польше обычно изображается как закрытая от остального польского общества. Однако индекс этой замкнутости – это степень, в которой поляки и евреи одного социального и экономического статуса пользовались одними и теми же продуктами питания, одеждой, мебелью, инструментами, свободным временем и средствами гигиены» [Rosman 1988, 125]. В работе 2001 г. М. Росман вводит понятие «европейская культурная полисистема» и отмечает: «Прослеживаемые практики, связанные с одеждой, музыкой, едой и популярной литературой, могут быть точнее охарактеризованы как культурные наслоения по умолчанию, а не отдельные влияния, которые благодаря силе господствующей культуры вытесняют некоторые уже существующие аутентичные еврейские обычаи» [Росман 2014, 281].

[7] Аналогичная точка зрения об итальянских гетто была высказана Реувеном Бонфилем: [Bonfil 1994].

ноевропейских городах (после изгнаний в XIV–XV вв.) сопровождалось еще более строгими ограничениями [Там же, 294–332].

Создание и оформление гомогенных религиозных сообществ (с единообразными литургическим, сакральным и социальным пространствами) является частью процесса конфессионализации. Этот процесс заключался как в борьбе с религиозными оппонентами, так и в выработке стратегии, благодаря которой человек становился еще более убежденным католиком, лютеранином или кальвинистом. Процесс конфессионализации также сопровождался созданием и распространением социальной дисциплины, трансформацией поведения и мышления людей в соответствии с «правильными» общественными и религиозными шаблонами. Возросшие полномочия власти позволили усилить надзор за поведением верующих и пресечь отклонения, в чем были заинтересованы как светские, так и церковные структуры [Уайт 2016, 179–182; Lotz-Heumann 2007].

Как правило, на конфессионализацию смотрят с точки зрения синтеза государственных и церковных институтов, приведшего к появлению модерного или регулярного государства. В связи с этим концепция конфессионализации часто не распространяется на государства со слабой центральной властью, как Речь Посполитая или религиозные общины, не обладавшие доступом к политической власти (анабаптисты или еврейские общины)[8]. Вместе с тем иудео-христианские отношения в раннее Новое время можно вписать в контексты конфессионализации и межконфессиональных отношений между католиками и протестантами; укрепление конфессиональных границ шло через сегрегацию еврейского меньшинства и усиления языка ненависти и вражды [Kaplan 2011b][9].

[8] Рост конфессионального сознания и появление новых конфессиональных идентичностей также можно отметить на примере еврейских общин. Свое отражение это нашло в появлении большого количества предназначенной для широкого круга читателей печатной литературы разной жанровой направленности (мистика, этика, переводы, философские и научные тексты), завершении кодификации еврейского права и мессианских движениях. Г. Лауер даже пишет о появлении в XVI в. еврейской ортодоксии, противопоставленной еврейскому традиционному обществу [Lauer 2003; Kaplan 2011b, 137–138]. Д. Рудерман отмечает характерные для еврейского общества той эпохи расширение культурных горизонтов, радикальный энтузиазм и синкретизм (саббатианство). По его словам, высокая мобильность, социальное смешение, ослабление социального контроля и культурный рост знаний оспаривали и осложняли границы, налагаемые господствующим обществом на еврейское меньшинство. Эта точка зрения в целом противоречит историографии конфессионализации: [Ruderman 2010; ср.: Рудерман 2013].

[9] Дебра Каплан показывает ухудшение правового положения еврейского меньшинства в Страсбурге на протяжении XVI в. Если в начале века ради проверки товара еврей мог спокойно появляться во дворе городского магистрата, то в конце столетия его уже вели под конвоем через весь город, а стражники встречали у ворот: [Kaplan 2011a].

Дэвид Фрик в своей книге о Вильне ставит вопросы, связанные с пониманием межобщинных границ, с тем, как они конструируются и преодолеваются в частной и общественной жизни, а также с тем, как они зависят от религиозной или культурной специфики. Д. Фрик непосредственно ссылается на книгу Ниренберга. Так же как Ниренберг, он пытается найти золотую середину между апологией религиозной терпимости и «слезливой» историографией. И Фрику, и Ниренбергу более важно исследовать процессы «бартера» и «переговоров», чем изучать создание дискурсов преследующего сообщества. Обращаясь к поликонфессиональному населению столицы Великого княжества Литовского, Фрик пишет об «общинах судебных состязаний» (communities of litigation), и, так же как Ниренберг, полагает, что конфликты скорее были характерны для внутриобщинной жизни, а насилие между религиозными общинами называет «ритуализированным» [Frick 2013, 5, 409–411][10].

Подходы Ниренберга повлияли на исследования в области повседневных контактов в мультиконфессиональных ситуациях раннего Нового времени в эпоху протестантской Реформации и католической Реформы. В этом отношении встает важный вопрос о преемственности и разрыве в теориях и практиках веротерпимости в Средние века и раннее Новое время[11]. *Convivencia* (сосуществование) перестала быть достоянием испанской истории и вышла за хронологические и географические границы Пиренеев. Как и историки, занимающиеся историей средневековой Испании, так и исследователи протестантских и католических общин XVI–XVIII вв. пытаются найти более точный термин для описания межконфессиональных отношений. Вместо *convivencia* или «веротерпимости» они пишут о режимах *disvivencia* или «приспособления» (*accommodation*). Так, например, Чарльз Паркер определяет «веротерпимость», как «приспособление инакомыслия в обществах, организованных вокруг идеи религиозного единства» [Parker 2006, 268]. Таким образом, как в Средневековье, так и в Новое время проблема конфессионального сосуществования вписывается в унаследованные от прежней эпохи дискурсы господства и подчинения, телесности и духовности, загрязнения или осквернения.

[10] Ср.: «I believe such violence [religious violence – *А.Ш.*] was relatively rare. The majority of altercations took place within religious communities, not across them» [Nirenberg 1996, 32].

[11] О цезурах между средневековым периодом и эпохой раннего Нового времени в еврейской истории см.: [Росман 2014, 95–122; Kaplan 2012], о концептуализации Средневековья в еврейской истории см.: [Marcus 2010].

2.

Как понимались и соблюдались религиозные границы в социально-культурном пространстве Речи Посполитой в XVI – середине XVII вв.? Эта проблема еще раз позволяет поставить вопрос о том, смягчала ли конфессиональная и культурная гетерогенность положение меньшинства и о том, каким образом религиозное разнообразие влияло на взгляд доминирующего большинства на другого?

В XVI – начале XVII в. конфессиональное разнообразие оценивалось некоторыми современниками как достоинство Польского королевства, которому, в отличие от Западной Европы, удалось избежать религиозных конфликтов. О мирном сосуществовании в одном государстве различных конфессий, христианских и нехристианских, писали плоцкий епископ Анджей Кшицкий (1525), лютеранский историк Свентослав Ожельский (1592) или францисканец Мартин Лавринович (1639) [Tazbir 1980, 23, 74–75].

Этот образ Речи Посполитой был укоренен в идеях Варшавской конфедерации 1573 г., которая гарантировала личную безопасность иноверной шляхты, предохраняла протестантов от дискриминации, утверждала, что различия в вере не должны повлечь за собой пролития крови и, наконец, обязывала короля под угрозой неповиновения соблюдать условия конфедерации.

Варшавская конфедерация, по всей видимости, не защищала религиозные права непривилегированных сословий и нехристианских групп населения. Однако в полемике с противниками религиозных свобод апологеты конфедерации обращались к опыту Османской империи или системе *миллетов*, при которой люди различного вероисповедания, в отличие от католических Испании и Италии, жили между собой в мире и согласии [Wisner 1982, 5–9]. Обращение к нехристианской Турции и к нехристианским группам населения выглядит весьма парадоксально, так как свидетельствует о том, что речь шла не только о защите свободы совести как одной из сословных привилегий польской шляхты. Признание прав иноверцев и даже нехристиан могло восприниматься как право внесословной конфессиональной группы.

Арианский историк Анджей Любенецкий (1551–1623) в «Poloneutychia» вспоминает мир и порядок между духовными и светскими сословиями в годы правления Сигизмунда II Августа: «… дал Господь Бог разум и счастье, что все соединил, умиротворил, что за дни его [Сигизмунда] оба сословия [духовное и рыцарское], в согласии и любви с собой проживая, вместе о самом добром с собой советовались, и дома и на сеймиках, словно одним человеком будучи, вместе к доброму и злому обращались»[12]. Ссылаясь на

[12] «… dał był Pan Bóg to szczęście i rozum, że to wszystko pojednał, pogłaskał, że za dni jego oba stany w zgodzie i w miłości z sobą żyjąc, spólnie o samym dobrym radzili z soba

слова «нашего ксендза» (то есть львовского архиепископа Яна Димитра Соликовского, 1539–1603), автор «Poloneutychia» пишет: «В соседних государствах за одно или два мнения войны великие велись и цветущие королевства гражданскими войнами разрушались, богатые дома и церкви, покои великих семей и их ложа кровью наполнялись, многочисленные города и монастыри разорялись и свободы терялись, а у нас <…> что за разнообразие в это время в богослужении наблюдалось и ничего не опасаясь сказать можно, что от сотворения мира до сего дня <…> в таком малом уголке мира, как наша Польша, нигде ничего похожего не видим, что у нас находим, что в одном месте так много религий, римско-католических, греческих, армянских, еврейских, караимских, татарских и даже языческих, какие в нашем государстве есть»[13]. При этом такой взгляд нельзя назвать «мультикультурным»; гибридность, отклонение и нарушение религиозных границ, сурово осуждались Любенецким (например, он весьма резко относился к тем кого называл «иудаизантами»).

Любопытно отметить, что подобный взгляд, возможно, был характерен и для богатого патрициата, например, львовского бургомистра Бартоломея Зиморовица (1597–1677). В хронике «Тройной Львов» он описывает основание города князем Львом в XIII в. В поисках убежища от татар в город прибывали разные народы (*gentes solo caeloque inter se dissidents*), и для того, чтобы навести в беспокойной толпе порядок, князь Лев разделил город на четыре части (*mores castrensis*). В этом рассказе идея гармонии и порядка в поликонфессиональном городе связывается с регуляцией, с представлением о том, что население города не должно представлять из себя «беспорядочную тьму». Сам план города являлся в своем роде проекцией всего общества. Он отражал внутреннюю иерархичную дифференциацию, неразрывным элементом которой было приниженное положение этнических кварталов, в частности, еврейской общины (еврейские дома располагались около лупанария, дома палача, тюрьмы, порохового арсенала и т.д.) [Janeczek 2015, 272, 274][14].

---

i doma i na sejmikach, jako jeden człowiek będąc spólnie dobrego i złego z sobą używali» [Lubieniecki 1982, 50].

[13] «… w inszych krajach o jednę albo dwie opinije wojny wielkie się toczyły, gdzie królewstwa kwitnące domowymi wojnami zniszczone, zacne domy i kościoły, wielkich ludzie pokoje i łożnice krwią polane, miasta i klasztory poburzone i wolności potracone, a u nas… co za mieszania były w nabożeństwie wówczas, że to bezpiecznie powiedzieć się może, iż od początku świata w tak krótkim czasie… w tak małym kącie świata jak jest nasz kraj, nigdziej podobieństwa nie widzimy, tego co widzimy, żeby w kupie tak wiele różnych nabożeństw rzymskich katolickich, greckich, ormijańskich, żydowskich, karaimskich i tatarskich a nawet pogańskich, jakie są w kraju naszym» [Lubieniecki 1982, 50].

[14] Ср. с жалобой львовского братства 1608 г.: «…чтырей народов в самом муре месте Львова суть фундованы, которые и тераз помешканя свои, так теж костелы, церкви, и навет божнице свои жидове мают; народ старожитный натуральный народ наш

В условиях конфессионализации, углубления религиозного самосознания и осознания религиозных отличий, все более частым в литературе становится мотив благочестивой веры, которой угрожает нечестивая религия протестантов, еретиков и иудеев. Польские проповедники эпохи барокко жаловались на бедственное положение церкви и обличали скорее мнимый, чем реальный религиозный индифферентизм католической шляхты. Папский нунций Луиджи Липпомано предупреждал, что при успехе Реформации «не только костелы утратят десятину, которую уже по большей части утратили, но также землю, серебро и святые сосуды и обратятся в конюшни так, как это уже сделал прусский герцог Альберт». В 1617 г. польский проповедник Якуб Хазий (1617) писал, что шляхтич-католик больше заботится о благополучии протестантских общин, синагог и даже мечетей, чем католических храмов: «С большим усердием пан католик возьмется за гадкие синагоги, мечети, какие попало сборища, чем за разрушенные или в протестантские дома, конюшни и амбары превращенные костелы» [Kościelny 2003, 55]. Следует предположить, что подобного рода мотивы осквернения следует рассматривать в контексте проблематики *compositio inter status*. Католическое духовенство требовало вернуть ему имущество, присвоенное протестантской шляхтой, предки которой, католики, некогда завещали свои земли церкви, в том числе в качестве платы за заупокойные молитвы.

Эти мотивы любопытно сопоставить с антикатолическими и антиуниатскими выпадами в православной полемической литературе XVII в. Так, например, в «Синопсисе» (1632) сообщается, что бывшая минская церковь обращена в мечеть, а из церквей в Луцке и в Вильне сделали «корчмы, кухни и аренды» [Архив АЮЗР 1887, 592]. Петр Могила в «Лифосе» (1644) уточняет, что на месте Преображенской виленской церкви находится не только корчма, но и публичный дом, а в Минске – на месте церкви Рождества – татарская мечеть[15]. В 1683 г. в «Фундаментах» Иоанникий Галятовский по-

руский мает свое въчум и церковь набоженства своего во Львове, затым польский, ормянский и жидовский» [Архив ЮЗР 1904, 64].

[15] «Podz ieno do Wilna, a pytay sie, kto teraz mieszka na placu, gdzie cerkiew założenia Parascewy swiętey męczeniczki bywa? Ukazac pewnie, że karczma y nierzżdny dom tam iest. Podz do Minska a spytay sie: na iakim placu Tatarski meczer stoi? Pewnie sie dowiesz, że na tym, gdzie cerkiew była Narodzenia Pana naszego, w ktorey sie bezkrewna ofiara Bogu… na zbawienie przynosiła <….> y miejsce na których chwała Boża sie odprawowała, na karczmy y nierządne domy y na meczety tatarskie obracane» [АЮЗР 1893, 368]. 4 августа 1632 г. минские татары внесли в гродские книги города выписку из свидетельства каштеляна Петра Тышкевича от 26 января 1617 г. В ней указывалось, что земля минской православной церкви Воскресения, на которой построена мечеть, заменена татарами на другую [Собрание 1848, 168–169]. Следует отметить, что этот источник не говорит о том, что мечеть была построена на месте церкви, но лишь на земле, которая принадлежала церкви. Более того, сам акт передачи или продажи земли был разрешен местным священником Стефаном, а также грамотами М. Рагозы, И. Потея и В. Рутского. Из поданной выписки следует, что конфликт

вторил жалобы киевского митрополита в настоящем времени [Galatowski 1683, 94–95][16].

Мотивы осквернения, видимо, выходили за пределы книжной традиции. Так, в 1654 г. нежинский протопоп Максим Филимонов сообщал русским посланникам, что «ныне же прекрасные храмы Господни от безбожных ляхов и литвы или на лятцкие костелы, на униятцкое безбожие, или на еретические соборища, или на корчемницы, кабаки и хлевины немым скотом к великою жалостию людей руских превращены» [АЮЗР 1889, 177][17].

3.

Власть и церковь сочетали и стремление сохранить евреев как свидетелей библейской истории, и желание полностью отделить их от христианского сообщества. В качестве примеров маргинализации, дискриминации и сегрегации, которым подвергалось еврейское меньшинство в Средние века, можно привести церковные и светские нормы, ограничивающие их религиозную, гражданскую и профессиональную деятельность: запрет появляться на улицах во время пасхальной недели, торговать на рынке и в общественных местах, публично соблюдать религиозные обряды (проводить праздничные и похоронные процессии). С эпохи поздней античности власти стремились ограничить близкие личные и социальные контакты (раздельные кварталы типа гетто и ночная сегрегация, бани, наем прислуги, обращение за врачебной помощью и к услугам кормилиц, нянек и акушерок).

православного духовенства с местными татарами продолжался на протяжении многих лет. Возможно, это также мог быть конфликт и с местным униатским духовенством, так как грамоты, подтверждающие правомочность строительства мечети на церковных землях, были подписаны униатскими иерархами, в то время как о ситуации, сложившейся вокруг церкви Воскресения, мы узнаем из православных источников.

[16] По современной городской легенде несохранившаяся минская Холодная синагога (XVI в.) была якобы построена на месте церкви Петропавловского православного монастыря.

[17] О том, как модель мирного сосуществования различных этнических и конфессиональных культур воспринимается в современной Польше – в академическом дискурсе и в региональной политике см. работы Агнешки Пасеки: [Pasieka 2013; 2014; 2015]. По наблюдениям А. Пасеки, обратившейся к теории культурной гегемонии, этот тип исторического воображения работает в пользу идеологии религиозного национализма, укрепляя связь между католицизмом и польскостью. Дискурс о мультикультурной Польше утверждает взаимодействие национальной католической польской культуры с культурами «не-поляков», присутствие которых возможно благодаря доброте и терпимости поляков, составляющих ядро нации [Хонинева 2018].

Иудеев и христиан разделяли религиозные, правовые и пространственные границы, которые играли решающую роль в их самоопределении и были призваны символизировать их ритуальную и религиозную чистоту. Вместе с тем на практике эти границы оказывались прозрачными и эластичными. Изучая победы и поражения польской Контрреформации, Магда Тетер попыталась доказать, что окончательная победа католической церкви и глубокое укоренение посттридентских нормативов в жизнь польского общества XVII–XVIII вв. является не более чем историографической иллюзией [Teter 2006]. Она собрала целый ряд примеров нарушения социальных и религиозных границ как христианами, так и иудеями. В 1639 г. люблинские еврейские типографы переплетали христианские книги, а в 1664 г. против деятельности еврейских переплетчиков, работавших над христианскими книгами, выступил цех виленских переплетчиков. В 1684 г. под залог мест в синагоге Бреста был взят кредит, а в 1711 г. в результате невыплаченного долга еврейская община Минска принуждала евреев строить иезуитский храм [Teter 2003; 2009; ср.: Teter 2006, 59–79]. В свою очередь Адам Казьмерчик указывает, что епископский суд Краковского диоцеза назначал весьма мягкое наказание тем, кто нарушал церковные каноны, касавшиеся иудео-христианских отношений, и количество таких дел было невелико [Kaźmierczyk 2002, 175]. При этом хорошо известно, как внимательно на тех же территориях (Малая Польша) духовенство следило за религиозностью простого населения, в частности за соблюдением норм сексуальной морали [Wiślicz 2012; 2017; Корзо 2003].

Судебные материалы показывают случаи нарушения канонического и светского права, ставшие повседневной практикой и лишь случайно попавшие под внимание властей, или, наоборот, выхватывают из сегрегированного общества скорее исключения, чем правила. Взгляд, противопоставляющий идеал и практику, во многом опирается на произвольную дихотомию высокой и низкой культуры, элиты и простого населения. Томаш Вислич на основе материалов о ведовстве в Восточной Великопольше показал, что шляхта, выступавшая на этих процессах в качестве обвинителей и свидетелей, и крестьяне, которые оказывались на скамье подсудимых, разделяли те же самые мировоззренческие категории и понятия [Wiślicz 2004]. Чтобы понять, как жило и какими принципами руководствовалось простое население в их контактах с иноверцами и каким был голос с улицы исследователям следует предпринимать дополнительные методологические усилия по чтению судебных и церковных источников.

Интересно отметить, что похожие задачи стоят и перед исследователями еврейского права. Классический труд Якова Каца о шабес-гоях показывает, как еврейское право реагировало на социальные и экономические вызовы и как улица рационализировала укоренившиеся в еврейской традиции каноны и правила. Современные историки, как Э. Фрам или Х. Соловейчик, в большей степени, чем Я. Кац, обращаются к христианским источникам и

пытаются показать, что между галахическими текстами и жизнью в еврейских кварталах существовали серьезные расхождения [Marcus 2010, 277–281; Fram 1997, 67–162].

Еврейские источники также содержат свидетельства о соблюдении евреями требований католической церкви. Так, например, в постановлениях краковской общины 1596 г. можно найти предписание, запрещавшее евреям выходить в «город» по воскресеньям и большим праздникам [Petersen 2002, 161–162]. В постановлении познанской общины 1678 г. говорилось: «Во время их праздника после Шавуота, который они называют Лайхнес, жители домов р. Нахмана и р. Аарона Бейниша и другого дома на той улице и все те, кто живет в зимних домах рядом с домом мерзости (бейт ха-тоева) и с домом их пустоты (бейт тфелутам) должны находиться внутри, из-за события в четверг того же дня в 5438 году, когда случилось нечистое дело и причинило серьезную опасность, которой избежали благодаря милости Бога, чье милосердие не иссякает, кто спас и защитил сыновей Израиля, однако мы должны были растратить деньги, чтобы заткнуть рты подстрекателей и обвинителей» [Kalik 2004, 37][18]. Эти правила, заимствованные из церковных постановлений без указания источника, Я. Кац называет «внутренней рационализацией внешней силы» [Petersen 2002, 162].

Несмотря на то, что отношения между евреями и христианами были весьма оживленными и часто между этими группами отсутствовали территориальные барьеры, две общины были отделены друг от друга символическими и религиозными границами. Одна из монографий М. Тетер посвящена случаям святокрадства – воровства из церквей священных сосудов, тканей и драгоценностей. Иногда в этих преступлениях были замешаны евреи. М. Тетер показывает, как судебные процессы использовались посттридентской церковью для того, чтобы продемонстрировать святость христианских реликвий и еще больше дисциплинировать паству в их почитании [Teter 2011].

В отличие от решений провинциальных синодов, копировавших церковные каноны, окружные епископские послания дают хороший материал о договорном характере религиозных границ. Так, например, высшее духовенство делало уступки по найму христианской прислуги [Kaźmierczyk 1997][19]. Декрет епископа Вацлава Сераковского 1743 г. одновременно содержит как суровые санкции за нарушение всевозможных церковных канонов, так и многочисленные исключения из правил и денежные послабления, достигнутые в результате (навязанных?) переговоров с еврейской общиной [Schorr 1903, 136–142].

[18] Об антихристианской терминологии в еврейских текстах (календарях) см. также: [Carlebach 2011, 115–160].

[19] О прислуге как агентах в еврейско-христианском культурном обмене см.: [Kalik 2001].

Определение религиозных границ между еврейской общиной и христианской частью города сопровождалось напряжением, которое смягчалось в результате переговоров и компромиссов. В 1662 г. монашеский орден августинцев в Бресте захватил 6 локтей еврейского кладбища, прежде самим же монастырем проданного кагалу; лишь после жалобы евреев перед генеральным комиссаром ордена в Варшаве землю возвратили еврейской общине. Речь шла о небольшом участке возле монастырской дорожки, петлявшей от бывшей конюшни к реке. Ранее она была отгорожена от кладбища забором, от которого теперь осталось только несколько столбов. Генеральный комиссар ордена запрещал духовенству нападать и беспокоить евреев; брестские августинцы, напротив, предостерегали и говорили, что больше не потерпят потери даже пальца своей монастырской земли[20]. Вопрос об установлении границы между христианской и еврейской общинами стоял настолько остро, что для его решения потребовалось обратиться к вышестоящей инстанции в Варшаву.

4.

Религиозные границы становятся еще более подвижными во второй половине XVII и в XVIII в., когда после разрушительных войн возрастает мобильность еврейского населения. В это время евреи заселяют те места, на которых раньше не жили, и проникают на рыночные площади [Teller 2004, 33; Teller 1997, 63][21].

В начале 1669 г. священник Спасской церкви Григорий Воинец и писарь брестского капитула Лаврентий Лазарович решили отстроить сгоревшую сорок лет назад церковь Космы и Дамиана и потребовали от евреев покинуть застроенную ими площадь. Рассматривая конфликт вокруг церковного участка, следует обратить внимание на его ритуальные и символические аспекты. В еврейском квартале на месте бывшей церкви униатские священники публично воздвигли крест, к которому устроили устроили церковное шествие, переросшее в серьезные беспорядки. При этом высшее духовенство смотрело с неодобрением на низовые инициативы своих подчиненных. Каптуровый сеймик обратился к киевскому униатскому митрополиту Гавриилу Коленде с просьбой убрать крест. Митрополит направил в Брест комиссара Гавриила Купальского с просьбой перенести крест «с непривыч-

[20] Ср.: «nie ważyli sie więcey molestować y turbować, albo co im kolwiek z gruntow ich wyjmować pod iaką kolwiek przyczyną y którym kolwiek praetextem»; «żydzi nad zamienione mieysce ode mnie nie ważyli sie y na palec przywlaszczać sobie gruntu naszego» [ABAK 1871, 25].

[21] О попытках запретить евреям жить на главных улицах и торговых площадях до 1670 г. – в Новогрудке (1564), Гродно (1633), Биржае (1609), Могилеве (1626) и Вильно – см.: [Šiaučiūnaitė-Verbickienė 2007, 23–24].

ного и безобразного места» в базилианский монастырь [АВАК 1870, 71–72]. Сходную символическую и эмоциональную форму приблизительно в это же время приобрел конфликт между евреями и христианами Пинска. 7 января 1663 г. члены пинского магистрата оставили в гродском суде жалобу на евреев, которые после войны вернулись в город, стали разбирать улицу, выкапывать клады[22] и во время работ якобы обнаружили христианские захоронения; тела христиан они выбросили наружу, разрушили городской вал и убрали иезуитский крест (sic!)[23].

Исследования в области религиозной веротерпимости выходят за узкие рамки интеллектуальной истории. Проблема межконфессионального и межэтнического сосуществования перестает рассматриваться исключительно в категориях терпимости и преследования. Историки теперь должны находить баланс между культурными процессами, политическими дискурсами и социальными практиками.

Важное место в исследованиях межконфессиональных отношений занимают религиозные границы – их конструирование и восприятие, соблюдение и нарушение, а также эмоции, ритуалы и другие практики, которые они вызывают. К исследованиям религиозных границ весьма близкое отношение имеют работы, созданные в рамках пространственного поворота, предметом которого часто является установление корреляции между физическими или географическими пространствами, ментальными и социальными структурами[24].

Социально-правовое положение евреев в Речи Посполитой, особенно на ее юго-восточных территориях значительно отличалось от ситуации в Германии или в Западной Европе. Польские евреи составляли заметную часть городского населения и были активно заняты в экономической жизни страны. Вследствие того, что церковная сеть католических приходов в украинских воеводствах и на землях Великого княжества Литовского была менее развита, чем в других частях Речи Посполитой, иудео-христианские отношения на этих территориях обладали рядом особенностей. Кроме того, отношение к евреям православного и униатского духовенства, видимо, также отличалось от правил и практик католического духовенства [Kalik 2003; Шпирт 2018].

---

[22] Перед тем как покинуть город, когда в него вступал неприятель, беженцы обычно закапывали свое имущество в огородах.

[23] Жалоба христиан передана в ответе еврейской общины, который был записан 26 сентября 1669 г. [АВАК 1902, 20].

[24] См. статьи Юргена Хейде и Марии Чесли о понятиях «гетто», «улица», «еврейский квартал», «штетл», о частном, общественном и религиозном (вокруг церкви, синагоги и кладбища) пространствах: [Heyde 2015; Cieśla 2015]. См. также: [Brauch 2008; Mann 2012]. Вопрос о пространствах чрезвычайно важен, так как обычно считается, что практики веротерпимости рождаются и развиваются из общественного пространства, становящегося свободным от религии.

XVIII век в правовом отношении считается самым благоприятным для еврейского населения Польши. При этом правовая и социальная интеграция еврейского населения развиваются параллельно с ростом антиеврейских настроений. В конце века, когда христианское городское сословие стало более сильным, оно потребовало соблюдения или возвращения к дискриминационному антиеврейскому законодательству. После разделов Речи Посполитой и реформ просвещенного абсолютизма в Австрии, Пруссии и России просвещенного абсолютизма тщательно выстраиваемые символические и религиозные границы претерпели существенные изменения. Соблюдение и восприятие этих границ в XIX в., в новых условиях модернизации и секуляризации, требуют отдельного исследования.

Источники

АВАК 1870 – Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. Вильно, 1870. Т. 4.

АВАК 1871 – Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. Вильно, 1871. Т. 5.

АВАК 1902 – Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. Вильно, 1902. Т. 29.

АЮЗР 1889 – Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1889. Т. 14.

Архив ЮЗР 1887 – Архив Юго-Западной России. Киев, 1887. Т. 7. Ч. 1.

Архив ЮЗР 1904 – Архив Юго-Западной России. Киев, 1904. Т. 11. Ч. 1.

Архив ЮЗР 1893 – Архив Юго-Западной России. Киев, 1893. Т. 9. Ч. 1.

Собрание 1848 – Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей, церквей и по разным предметам. Минск, 1848.

Lubieniecki 1982 – *Lubieniecki A.* Poloneutychia abo Polskiego Królewstwa szczęscie a przy tym i Wielkiego Księstwa Litewskiego / Opracowali A. Linda, M. Maciejewska, J. Tazbir, Z. Zawadzki. Warszawa, 1982.

Galatowski 1683 – *Galatowski J.* Fundamenta, na których łacinnicy jedność Rusi z Rzymem fundują […]. Czernichów, 1683.

Schorr 1903 – *Schorr M.* Żydzi w Przemyślu : do końca XVIII wieku. Lwów, 1903.

Литература

Корзо 2003 – *Корзо М.* Контроль за соблюдением норм сексуальной морали в польской деревне XVII–XVIII вв. // Соціум. Альманах соціальної історії. 2003. Вип. 2. С. 165–184.

Росман 2014 – *Росман М.* Сколько еврейского в еврейской истории? М.; Иерусалим, 2014.
Рудерман 2013 – *Рудерман Д.* Еврейская мысль и научные открытия в Европе раннего Нового времени. М., 2013.
Хонинева 2018 – *Хонинева Е.А.* Рецензия на книгу Агнешки Пасеки “Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland.” New York, 2015 // Антропологический форум. Т. 36 (2018). С. 198–208. DOI 10.31250/1815-8870-2018-14-36-198-208.
Уайт 2016 – *Уайт Д.* Единоверие и концепция конфессионализации: дискурсивные замечания // Quaestio rossica. 2016. № 4. С. 177–188. DOI 10.15826/qr.2016.4.199.
Шпирт 2018 – *Шпирт А.М.* Православное и униатское духовенство и их отношение к евреям в середине XVII в. // Тирош. Вып. 17 (2018). С. 103–116.
Berger 2004 – *Berger D.* A Generation of Scholarship on Jewish-Christian Interaction in the Medieval World // Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought. Vol. 38 (2004). № 2. P. 4–14.
Bonfil 1994 – *Bonfil R.* Jewish Life in Renaissance Italy. Berkeley, 1994.
Brauch 2008 – Jewish Topographies: Visions of Space, Traditions of Place / Ed. by J. Brauch, A. Lipphardt and A. Nocke. Aldershot, 2008.
Carlebach 2011 – *Carlebach E.* Palaces of Time: Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe. Cambridge, 2011.
Cieśla 2015 – *Cieśla M.* Jewish Shtetl or Christian Town? The Jews in Small Towns in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17th and 18th Centuries // Jewish and Non-Jewish Spaces in the Urban Context / Ed. by A. Gromova, F. Heinert, S. Voigt. Berlin, 2015. S. 63–82.
Fram 1997 – *Fram E.* Ideas face Reality. Ideas Face Reality: The Jewish Law and Life in Poland (1550–1655). Cincinnati, 1997.
Frick 2013 – *Frick D.* Kith, Kin and Neighbors. Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno. Ithaca; London, 2013.
Heyde 2015 – *Heyde J.* Making Sense of “the Ghetto”. Conceptualizing a Jewish Space from Early Modern Times to the Present // Jewish and Non-Jewish Spaces in the Urban Context / Ed. by A. Gromova, F. Heinert, S. Voigt. Berlin, 2015. P. 37–62.
Janeczek 2011 – *Janeczek A.* Frontiers and Borderlands in Medieval Europe. Intoductory Remarks // Quastiones Medii Aevi Novae. Vol. 16 (2011). P. 5–14.
Janeczek 2015 – *Janeczek A.* Segregacja wyznaniowa i podział przestrzeni w miastach Rusi Koronnej (XIV–XVI w.) // Kwartalnik historii kultury materialnej. R. LXIII. 2015. № 2. S. 259–281.
Kalik 2001 – *Kalik J.* Christian Servants Employed by Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth and Eighteenth Centuries // Polin. 2001. Vol. 14. P. 259–270.

Kalik 2004 – *Kalik J.* Jews in Catholic Ecclesiastic Legislation in the Polish-Lithuanian Commonwealth // Kwartalnik Historii Żydów. 2004. T. 209. № 1. P. 26–39.

Kalik 2003 – *Kalik J.* The Orthodox Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth // Jewish History Vol. 17 (2003). № 2. P. 229–237.

Kaplan 2007 – *Kaplan B.* Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe. Cambridge Mass.; London, 2007.

Kaplan 2011a – *Kaplan D.* Beyond Expulsion. Jews, Christians, and Reformation Strasbourg. Stanford, 2011.

Kaplan 2011b – *Kaplan D.* Confessionalization and the Jews. Impacts and Parallels in the City of Strasbourg // Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500–1800 / Ed. by H. Louthan, G.B. Cohen and F.A. Szabo. New York; Oxford, 2011. P. 137–152.

Kaplan 2012 – *Kaplan D.* Jews in Early Modern Europe: The Sixteenth and Seventeenth Centuries // History Compass Vol. 10 (2012). № 2. P. 191–206.

Kaźmierczyk 1997 – *Kaźmierczyk A.* The Problem of Christian Servants As Reflected in the Legal Codes of the Polish-Lithuanian Commonwealth During the Second Half of the Seventeenth Century And in the Saxon Period // Gal-Ed. 1997. № 15–16. P. 23–40.

Kaźmierczyk 2002 – *Kaźmierczyk A.* Żydzi w dobrach prywatnych w świetle sądowniczej i administracyjnej praktyki dóbr magnackich w wiekach XVI–XVIII. Kraków, 2002.

Kościelny 2003 – *Kościelny R.* Rzeczpospolita oskarżanych narodów. Szczecin, 2003.

Lauer 2003 – *Lauer G.* Die Konfessionalisierung des Judentums. Zum Prozeß der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit // Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neuere Forschungen zur Konfessionalisierungsthese / Hrsg. K. Greyerz, M. Jakubowski-Tiessen, T. Kaufmann, H. Lehmann. Gütersloh, 2003. S. 250–283.

Laursen 1998 – Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment / Ed. by J.C. Laursen, C.J. Nederman. Philadelphia, 1998.

Lotz-Heumann 2007 – *Lotz-Heumann U., Pohlig M.* Confessionalization and Literature in the Empire, 1550–1700 // Central European History. Vol. 40 (2007), №1. P. 35–61.

Luria 2005 – *Luria K.* Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early Modern France. Washington, 2005.

Mann 2012 – *Mann B.* Space and Place in Jewish Studies. New Brunswick: Rutgers UP 2012.

Marcus 2002 – *Marcus I.* A Jewish Christian Symbiosis: The Culture of Early Ashkenaz // Cultures of the Jews: A New History / Ed. by D. Biale. New York, 2002. P. 449–518.

Marcus 2010 – *Marcus I.* Israeli Medieval Jewish Historiography: From Nationalist Positivism to New Cultural and Social Histories // Jewish Studies Quarterly. Vol. 17 (2010), №3. P. 244–285.
Moore 1987 – *Moore R.I.* The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250. Oxford, 1987.
Nirenberg 1996 – *Nirenberg D.* Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Princeton, 1996.
Novikoff 2005 – *Novikoff A.* Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain // Medieval Encounters. Vol. 11 (2005), №1/2. P. 7–36.
Parker 2006 – *Parker C.H.* Paying for the Privilege: The Management of Public Order and Religious Pluralism in Two Early Modern Societies // Journal of World History Vol. 17 (2006), №3. P. 267–296.
Pasieka 2014 – *Pasieka A.* Neighbors: About the Multiculturalization of the Polish Past // East European Politics and Societies and Cultures. Vol. 28 (2014), №1. P. 225–251.
Pasieka 2013 – *Pasieka A. and Sekerdej K.* Researching the Dominant Religion: Anthropology at Home and Methodological Catholicism // Method and Theory in the Study of Religion. Vol. 25 (2013), №1. P. 53–77.
Pasieka 2015 – *Pasieka A.* Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland. New York, 2015.
Petersen 2002 – *Petersen H.* "Daz man nit zol in der shtat gin...": Jewish Communal Organization in Sixteenth-Century Polish towns // Jewish Studies at the Central European University Vol. 2. (2002). P. 153–162.
Ray 2005 – *Ray J.* Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval Convivencia // Jewish Social Studies, N.S. Vol. 11 (2005). № 2. P. 1–18.
Rosman 1988 – *Rosman M.* Reflections on the State of Polish-Jewish Historical Study // Jewish History Vol. 3 (1988), №2. P. 115–130.
Ruderman 2010 – *Ruderman D.B.* Early Modern Jewry. A New Cultural History. Princeton, 2010.
Schorr 1903 – *Schorr M.* Żydzi w Przemyślu : do końca XVIII wieku. Lwów, 1903.
Siaciunaite-Verbickiene 2007 – *Siaciunaite-Verbickiene J.* The Jewish Living Space in the Grand Duchy of Lithuania: Tendencies and Ways of its Formation // Jewish Space in Central and Eastern Europe / Ed. by J. Šiaučiūnaitė-Verbickienė, L. Lempertenė. Newcastle, 2007. P. 7–26.
Soifer 2009 – *Soifer M.* Beyond convivencia: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain // Journal of Medieval Iberian Studies. Vol. 1 (2009), №1. P. 19–35.
Stanton 1998 – Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity / Ed. by Graham N. Stanton, Guy G. Stroumsa. Cambridge, 1998.
Tazbir 1980 – *Tazbir J.* Tradycje tolerancji religijnej w Polsce. Warszawa, 1980.
Teller 1997 – *Teller A.* The Legal Status of the Jews on the Magnate Estates of Poland-Lithuania in the XVIIIth Century // Gal-Ed. Vol. 15–16 (1997). P. 41–63.

Teller 2004 – *Teller A.* The Shtetl As an Arena for Polish-Jewish Integration in the Eighteenth Century // Polin Vol. 17 (2004). P. 25–40.
Teter 2003 – *Teter M.* Kilka uwag na temat podziałów społecznych i religijnych pomiędzy Żydami i chrześcijanami we wschodnich miastach dawnej Rzeczpospolitej // Kwartalnik Historii Zydów. 2003. №3 (207). S. 327–335.
Teter 2006 – *Teter M.* Jews and Heretics in Catholic Poland. A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era. Cambridge, 2006.
Teter 2009 – *Teter M.* "There should be no love between us and them": Social Life and the Bounds of Jewish and Canon Law in Early Modern Poland //Polin. Vol. 22 (2009). P. 249–272.
Teter 2011 – *Teter M.* Sinners of Trial: Jews and Sacrilege after the Reformation. Cambridge, Mass.; London, 2011.
Wiślicz 2004 – *Wiślicz T.* Społeczeństwo Kleczewa i okolic w walce z czartem (1624–1700) // Kwartalnik Historyczny. R. 111 (2004). Z. 2. S. 37–60.
Wiślicz 2012 –*Wiślicz T.* Upodobanie. Małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII–XVIII wieku. Wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia. Wrocław, 2012.
Wiślicz 2017 – *Wiślicz T.* Dialectics of Virginity. Controlling the Morals of Youth in the Early Modern Polish Cuntryside // Framing Premodern Desires. Sexual Ideas, Attitudes and Practices in Europe / Ed. by S. Lidman, M. Heinonen, T. Linkinen etc. Amsterdam, 2017. P. 83–102.
Wisner 1982 – *Wisner H.* Rozróżnieni w wierze. Szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII w. Warszawa, 1982.

Sacred, Desecrated and Struggle for Religious Boundaries in the Cities of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th–17th Centuries

Andrey Shpirt
Ph.D. in history, Academic secretary of the Center for Ukrainian and Belorussian Studies, Faculty of History, Moscow Lomonosov State University
E-mail: futesas@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0611-9809

Abstract: The article provides a historiographical overview of the problem of religious tolerance and interfaith relations in the Middle Ages and early Modern times. While studying both Jewish-Christian relations and Catholic-Protestant interactions, the pop-

ularity of new approaches of social and cultural anthropology is shown. Religious bounders deserve special attention here, especially David Nirenberg's discussion of practices that kept religious groups separate, yet integrated them into communities. Author tries to involve new approaches to analyze the conflicts between Jews and Christians in the second half of the XVII century, when Jewish settlement in the towns of Poland-Lithuania was being greatly increased.

Key words: Jewish-Christian relations, Polish-Lithuanian commonwealth, religious violence, historiography

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.04

References

Berger, D., 2004, A Generation of Scholarship on Jewish-Christian Interaction in the Medieval World. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, vol. 38, 2, 4–14.

Bonfil, R., 1994, *Jewish Life in Renaissance Italy*. Berkeley, University of California Press, 319.

Brauch, J., A. Lipphardt and A. Nocke, eds., 2008, *Jewish Topographies: Visions of Space, Traditions of Place*. Aldershot, Ashgate, 375.

Carlebach, E., 2011, *Palaces of Time: Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass., London, Belknap, 292.

Cieśla, M., 2015, Jewish Shtetl or Christian Town?: the Jews in Small Towns in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17th and 18th Centuries. *Jewish and Non-Jewish Spaces in the Urban Context*, eds. A. Gromova, F. Heinert, S. Voigt, 63–82. Berlin, Neofelis Verlag, 302.

Fram, E., 1997, *Ideas Face Reality: the Jewish Law and Life in Poland (1550–1655)*. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 200.

Frick, D., 2013, *Kith, Kin and Neighbors: Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno*. Ithaca, Cornell University Press, 529.

Heyde, J., 2015, Making Sense of "the Ghetto": Conceptualizing a Jewish Space from Early Modern Times to the Present. *Jewish and Non-Jewish Spaces in the Urban Context*, eds. A. Gromova, F. Heinert, S. Voigt, 37–62. Berlin, Neofelis Verlag, 302.

Janeczek, A., 2011, Frontiers and Borderlands in Medieval Europe: Introductory Remarks. *Quaestiones Medii Aevi Novae*, vol. 16, 5–14.

Janeczek, A., 2015, Segregacja wyznaniowa i podział przestrzeni w miastach Rusi Koronnej (14–16 w.) [Confessional Segregation and Division of Space in the Towns of Crown Rus (14th-16th c.)]. *Kwartalnik historii kultury materialnej,* A. 63, 2, 259–281.

Kalik, J., 2001, Christian Servants Employed by Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. *Polin*, 14, 259–270.

Kalik, J., 2004, Jews in Catholic Ecclesiastic Legislation in the Polish-Lithuanian Commonwealth. *Kwartalnik Historii Żydów*, vol. 209, 1, 26–39.

Kalik, J., 2003, The Orthodox Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth. *Jewish History*, vol. 17, 2, 229–237.

Kaplan, B., 2007, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass., Belknap, 415.

Kaplan, D., 2011, *Beyond Expulsion: Jews, Christians, and Reformation Strasbourg*. Stanford, Stanford University Press, 254.

Kaplan, D., 2011, Confessionalization and the Jews: Impacts and Parallels in the City of Strasbourg. *Diversity and Dissent: Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500–1800*, eds. H. Louthan, G.B. Cohen, and F.A.J. Szabo, 137–152. New York, Berghahn Books, 240.

Kaplan, D., 2012, Jews in Early Modern Europe: the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *History Compass*, vol. 10, 2, 191–206.

Kaźmierczyk, A., 1997, The Problem of Christian Servants As Reflected in the Legal Codes of the Polish-Lithuanian Commonwealth During the Second Half of the Seventeenth Century and in the Saxon Period. *Gal-Ed*, 15/16, 23–40.

Kaźmierczyk, A., 2002, *Żydzi w dobrach prywatnych w świetle sądowniczej i administracyjnej praktyki dóbr magnackich w wiekach 16–18* [Jews in Private Estates in the Light of Judicial and Administrative Practices of the Magnates' Estates in the 16th–18th Centuries]. Krakow, Uniwersytet Jagielloński, "Księgarnia Akademicka", 273.

Khonineva, E.A., 2018, Retsenziia na knigu Agneshki Paseki "Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland." New York, 2015 [Review of the Book by Agnieszka Pasieka "Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland". New York, 2015]. *Antropologicheskii forum*, vol. 36, 198–208. DOI 10.31250/1815-8870-2018-14-36-198-208.

Korzo, M., 2003, Kontrol' za sobliudeniem norm seksual'noi morali v pol'skoi derevne 17–18 vv. [Controlling the Sexual Morals in the Polish Countryside in the 17th–18th Centuries]. *Sotsium: al'manakh sotsial'noï istorïi*, 2, 165–184.

Kościelny, R., 2003, *Rzeczpospolita oskarżanych narodów* [The Republic of Accused Nations]. Szczecin, Wydawnictwo Naukowe US, 196.

Lauer, G., 2003, Die Konfessionalisierung des Judentums: zum Prozeß der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit [Confessionalisation of Jewry: on the Process of Religious Differentiation within Jewry at the Turn of Modern Times]. *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: neuere Forschungen zur Konfessionalisierungsthese* [Interconfessionality – Transconfessionality – Intra-confessional Pluralism: New Studies on the Confessionalisation Issue], eds. K. Greyerz [et al.], 250–283. Gütersloh , Gütersloher Verlagshaus, 289.

Laursen, J.C. and C.J. Nederman, eds., 1998, *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 288.

Lotz-Heumann, U. and Pohlig, M., 2007, Confessionalization and Literature in the Empire, 1550–1700. *Central European History*, vol. 40, 1, 35–62.

Luria, K., 2005, *Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*. Washington, Catholic University of America Press, 357.

Mann, B., 2012, *Space and Place in Jewish Studies*. New Brunswick: Rutgers University Press, 196.

Marcus, I., 2002, A Jewish Christian Symbiosis: the Culture of Early Ashkenaz. *Cultures of the Jews: a New History*, ed. D. Biale, 449–518. New York, Schocken Books, 1196.

Marcus, I., 2010, Israeli Medieval Jewish Historiography: from Nationalist Positivism to New Cultural and Social Histories. *Jewish Studies Quarterly*, vol. 17, 3, 244–285.

Moore, R.I., 1987, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*. Oxford, Basil Blackwell, 192.

Nirenberg, D., 1996, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press, 301.

Novikoff, A., 2005, Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain. *Medieval Encounters*, vol. 11, 1/2, 7–36.

Parker, C.H., 2006, Paying for the Privilege: the Management of Public Order and Religious Pluralism in Two Early Modern Societies. *Journal of World History*, vol. 17, 3, 267–296.

Pasieka, A., 2014, Neighbors: About the Multiculturalization of the Polish Past. *East European Politics and Societies and Cultures*, vol. 28, 1, 225–251. DOI 10.1177/0888325413502222.

Pasieka, A., 2015, *Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland*. New York, Palgrave Macmillan, 284.

Petersen, H., 2002, "Daz man nit zol in der shtat gin...": Jewish Communal Organization in Sixteenth-Century Polish towns. *Jewish Studies at the Central European University*, vol. 2, 153–162.

Ray, J., 2005, Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval Convivencia. *Jewish Social Studies, N.S.*, vol. 11, 2, 1–18.

Rosman, M., 1988, Reflections on the State of Polish-Jewish Historical Study. *Jewish History*, vol. 3, 2, 115–130.

Rosman, M., 2014, *Skol'ko evreiskogo v evreiskoi istorii?* [How Much Jewish is there in the Jewish History?]. Moscow, Jerusalem, Mosty kul`tury, 384.

Ruderman, D., 2013, *Evreiskaia mysl' i nauchnye otkrytiia v Evrope rannego Novogo vremeni* [Jewish Thought and Scientific Discoveries in Early Modern Europe]. Moscow, Tekst, Knizhniki, 402.

Ruderman, D.B., 2010, *Early Modern Jewry: a New Cultural History*. Princeton, Princeton University Press, 326.

Sekerdej, K., and Pasieka, A., 2013, Researching the Dominant Religion: Anthropology at Home and Methodological Catholicism. *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 25, 1, 53–77. DOI 10.1163/15700682-12341252.

Shpirt, A., 2018, Pravoslavnoe i uniatskoe dukhovenstvo i ikh otnoshenie k evreiam v seredine 17 v. [Orthodox and Uniate Clergy and their Attitudes towards Jews in the Middle of the 17th Century in the Polish-Lithuanian Commonwealth]. *Tirosh*, 17, 103–116.

Šiaučiūnaitė-Verbickienė, J., 2007, The Jewish Living Space in the Grand Duchy of Lithuania: Tendencies and Ways of its Formation. *Jewish Space in Central and Eastern Europe*, ed. by J. Šiaučiūnaitė-Verbickienė and L. Lempertenė, 7–26. Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 332.

Soifer, M., 2009, Beyond Convivencia: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain. *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 1, 1, 19–35. DOI 10.1080/17546550802700335.

Stanton, G.N., and G.G. Stroumsa, eds, 1998, *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press, 370.

Tazbir, J., 1980, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce* [Traditions of the Religious Tolerance in Poland]. Warsaw, Książka i Wiedza, 166.

Teller, A., 1997, The Legal Status of the Jews on the Magnate Estates of Poland-Lithuania in the 18th Century. *Gal-Ed*, 15/16, 41–63.

Teller, A., 2004, The Shtetl as an Arena for Polish-Jewish Integration in the Eighteenth Century. *Polin*, 17, 25–40.

Teter, M., 2003, Kilka uwag na temat podziałów społecznych i religijnych pomiędzy Żydami i chrześcijanami we wschodnich miastach dawnej Rzeczpospolitej [Some Remarks on Social and Religious Divisions between Jews and Christians in the Eastern Towns of Old Poland]. *Kwartalnik Historii Zydów*, 3(207), 327–335.

Teter, M., 2006, *Jews and Heretics in Catholic Poland: a Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*. Cambridge, Cambridge University Press, 272.

Teter, M., 2009, "There Should be no Love between Us and Them": Social Life and the Bounds of Jewish and Canon Law in Early Modern Poland. *Polin*, 22, 249–272.

Teter, M., 2011, *Sinners of Trial: Jews and Sacrilege after the Reformation*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 331.

Wiślicz, T., 2004, Społeczeństwo Kleczewa i okolic w walce z czartem (1624–1700) [The Township of Kleczew and its Neighbourhood Fighting the Devil (1624–1700)]. *Kwartalnik Historyczny*. A. 111, 2, 37–60.

Wiślicz, T., 2012, *Upodobanie: małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej 17–18 wieku: wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia* [Affections: Marriage and Informal Relationships in the Polish Countryside of the 17th–18th Centuries: Social Imagery and Unique Experiences]. Wrocław, Warsaw, Wydawnictwo Chronicon, Instytut Historii PAN, 278.

Wiślicz, T., 2017, Dialectics of Virginity: Controlling the Morals of Youth in the Early Modern Polish Countryside. *Framing Premodern Desires: Sexual Ideas, Attitudes and Practices in Europe*, eds. S. Lidman, [et al.], 83–102. Amsterdam, Amsterdam University Press, 256.

Wisner, H., 1982, *Rozróżnieni w wierze: szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku 16 i połowy 17 w.* [Differing in Faith: Essays from the History of Rzeczpospolita of the late 16th – 1st Half of the 17th C.]. Warsaw, "Książka i Wiedza", 216.

White, J., 2016, Edinoverije i koncepcija konfessionalizacji [Commonness of Religion and the Concept of Confessionalisation: Discursive Remarks]. *Quaestio rossica*, vol. 4, 4, 177–188. DOI 10.15826/qr.2016.4.199.

Артур Марковский
Варшавский университет, Музей истории польских евреев «Полин», Варшава, Польша
Доктор исторических наук, профессор
E-mail amarkowski@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-0788-8036

Польские евреи, русские евреи и эволюция социальных представлений: Польша – Россия в XIX веке

Аннотация: Автор представляет возникновение и эволюцию понятий «польский еврей» и «русский еврей» в XIX в. в Царстве Польском и в Российской империи, отмечает изменения в процессе становления этих понятий, определяет пути эволюции социальных представлений между Царством Польским и Россией (и наоборот). На избранных биографических примерах эта эволюция представлена в сфере социальной жизни.

Ключевые слова: русские евреи, польские евреи, социальные представления, еврейская идентичность в XIX в., история евреев в Российской Империи и Царстве Польском

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.05

Введение

В историографии евреев в Российской империи, в том числе, на территории Царства Польского, часто встречаются термины «польские евреи» и «русские евреи». Они нередко используются механически, без раздумий и сейчас достигли уровня очевидных понятий, которые не вызывают особых противоречий или научной рефлексии. Несмотря на то, что поворот к истории понятий, связанный с работами Райнхарта Козеллека и кембриджской школы (Квентин Скиннер), ясно указывает на важность проблемы, в исследованиях по иудаике, на наш взгляд, этим вопросам не уделяется достаточно внимания[1].

Одним из текстов, касающихся понимания и укоренения понятия «еврей» в русской культуре, является обширное аналитическое исследование

[1] Ср. русские переводы главных работ по этому вопросу [Словарь 2014; Кембриджская школа 2018].

Семена Гольдина [Гольдин 2012]. Однако, автор рассматривая это понятие, не дает анализа формулировок, которые не только влияли на нарратив, но и обозначали некоторые идеологические различия в трудах еврейских и нееврейских историков. Другая важная статья, образующая культурную трансформацию понятий «жид» и «еврей» была написана Джонам Клиром [Klier 1982].

Социальные родословные русских евреев, их связи с еврейской общиной, проживавшей на территории Первой Речи Посполитой, еще не стали отдельной и самостоятельной темой научных исследований. Именно результатом этой связи является как появление понятий «польский еврей» и «русский еврей», так и трансформация значений этих понятий, и их перемещение между Царством Польским и территориями, включенными в состав Российской империи.

В данном тексте я хотел бы затронуть тему изменений и (не)совместимости значений концептов «польский» и «русский еврей» в XIX в. и до революции 1917 г. и восстановления независимости Польши в 1918 г. На мой взгляд, история эволюции социальных представлений, определявших меняющееся понимание этих концептов, указывает на сильные генетические связи еврейских сообществ Польши и России в процессе быстрых и зачастую радикальных изменений, которым они подвергались в XIX в.

Проверить высказываемые мной предположения можно используя отдельные биографии. Краткие примеры, которые читатель найдет во второй части работы, служат своего рода попыткой проверки утверждений о трансформации значения понятий, столь сильно связанных с рассматриваемой изнутри (репрезентируемой евреями), и являющейся результатом внешней классификации и понимания еврейской идентичности. Другими словами, материал и биографический метод используются не столько в качестве иллюстраций, сколько для обозначения того факта, что описываемое перемещение социальных представлений, связанных с двумя ключевыми понятиями – «польский еврей» и «русский еврей» – не было простым процессом и включает в себя много исключений, которые сложно однозначно классифицировать.

Основные понятия

Категория социальных представлений, которая часто остается за рамками исторических исследований, создает важный дополнительный пласт исторической рефлексии. Воздействие социальных представлений можно обнаружить не только в области абстрактного, но и в реальных действиях и социальном поведении. Основой подхода к их изучению является дюркгеймовская идея конструирования общественного сознания в контексте возникновения и использования социальных представлений. Известный

французский социолог Дюркгейм полагал, что социальные представления являются важным фактором коллективного сознания, ключевым для функционирования связей внутри сообщества. Он считал, что социальные действия чаще осуществляются в отношении символов и представлений, чем непосредственно самих вещей или событий, к которым они относятся.

Дюркгейм видел прямую связь между миром коллективных представлений и социальными действиями. Кроме того, он доказывал, что у социальных представлений есть, по крайней мере, четыре формы: обывательское мышление (здравый смысл), идеи и представления о сверхъестественном мире, идеологии и общественное мнение [Sztopmka 2005, 295–300; Słownik 2008, 431; Ritzer 2004, 134–137].

Бронислав Бачко, рассматривая проблему социальных представлений, отчетливо указывает на то, что постмодернистский переворот не столько дезавуировал, сколько затруднил однозначное определение границ использования данного термина. Бачко выступает за многозначность и бо́льшую ёмкость понятия «социальное представление». Тем не менее, он уверен, что оно является ключевой сферой выстраивания социальной идентичности, разделения ролей, а также, без сомнения, «социальное представление является одной из сил, регулирующих коллективную жизнь» [Baczko 1994, 40].

Столь же новаторскими в данной области являются исследования Марчина Напюрковского. Он возводит понятие «социальных представлений» до уровня «современных мифов». Продуктивной представляется идея Напюрковского: «то, что мы знаем о прошлом в смысле массового представления, управляется „властью“ и подгоняется под различные коллективные нужды» [Napiórkowski 2014]. Этот подход заставляет задуматься о том, как и с какой целью на различных уровнях социальной реальности в XIX в. производились манипуляции категориями «польский еврей» и «русский еврей».

В конце XIX столетия термин «русский еврей» стал распространенным элементом общественного дискурса в том его сегменте, который касался «еврейскости» в царской империи[2]. Его использовали для описания социального устройства Российской империи в разных ситуациях. В тот период было более чем очевидно, что этот термин имеет и оттенок самоидентификации. Эпоха, формировавшая новые варианты еврейской идентичности, характеризовалась глубокими изменениями как структур, так и общественного сознания. Евреев перестало объединять исключительно осознание религиозной обособленности. Секулярные и политические варианты еврейской идентичности, а также растущая (как и у других этнических групп, населявших Центральную и Восточную Европу) потребность в конструировании национальной идентичности в ее современном понимании, вы-

[2] Об определении и функционировании понятия «еврей» в России см. [Гольдин 2012].

ражались в разнообразных проявлениях социального поведения. Деятельность в еврейских организациях, политические движения во благо общины или художественная активность – вот лишь несколько примеров тех сфер деятельности, в которых реализовывались концепции «русского еврея». Рамки этих действий определялись в значительной степени принципами функционирования империй XIX в., существовавших в этой части мира. Простую схему, предполагавшую разделение на «польских» и «русских евреев», некоторым образом нарушала группа, именуемая «литваками». Под этим определением, которое со временем приобрело в Польше негативный оттенок, понималась группа еврейских мигрантов, переместившихся с территории Российской Империи в Царство Польское во второй половине XIX в. Как доказал Франсуа Гене, в Варшаве среди приезжающих с Востока евреев сливались принадлежности к «литвакской» и российской имперской идентичности [Guesnet 2000, 511].

С российской точки зрения все было иначе – понятие «литвак» отождествлялось с *миснагедами*, и для русских евреев, в общем-то, не имело другого значения. Точно можно утверждать, что оно не затрагивало вопросов, связанных с национальной или государственной самоидентификацией[3]. Эли Ледерхендлер задавался вопросом о смысле использования категории «русский еврей», объединяя ее с процессами формирования современной еврейской нации, которые начались со второй половины XIX в. [Nalewajko-Kulikov 2016, 34]. Исходя из вышесказанного, можно предположить, что понятие «польский еврей» изначально было естественной формулировкой, возникшей на основе как внутренних, так и внешних социокультурных предпосылок, в отличие от термина «русский еврей», который изначально был тесно связан с политическим (внутренним и внешним) генезисом.

Эволюция представлений

У неоднородного и разобщенного в религиозном и культурном отношении еврейского общества в Первой Речи Посполитой не было проблем с самоидентификацией. Существовали более или менее точно определяемые религиозные группы: хасиды (последователи разных цадиков) и традиционалисты. Другим критерием разделения (наряду с различиями по диалектам языка, использовавшегося евреями в повседневной жизни – идиша) была география. Политическая идентификация имела второстепенное значение и касалась скорее вопроса подданства. Для территории Речи Посполитой Обоих Народов – самого крупного на тот момент европейского государства – отчетливая граница политической идентификации должна была проходить

[3] Благодарю Валерия Дымшица за это замечание. О понятии «литвак» в Царстве Польском см. [Guesnet 1998, 61, 70; Guesnet 2000].

между Литвой и землями Короны, о чем свидетельствует хотя бы функционирование отдельных еврейских сеймов[4].

Ситуация существенно осложнилась после разделов государства, когда бо́льшая часть евреев, населявших земли Речи Посполитой, оказалась под властью России, а немалая другая доля – под австрийским и прусским правлением. Вследствие Тильзитского мира 1807 г. возникло Варшавское герцогство, а затем – в результате Венского конгресса 1815 г. – Царство Польское. Евреи, проживавшие в этих государствах, часто определялись как «польские евреи».

Это определение, однако, появляется значительно раньше. Уже в XVIII в. русский путешественник, проезжавший через земли Первой Речи Посполитой, записал: «Паче всего обращали внимание мое на себя польские жиды, которых съезжается на ярмонку сию до несколько тысяч» [Болотов 1870, 717][5]. Сразу после следует ряд объяснений, указывающих на то, что основой, на которой в то время базировалось понятие «польский еврей», была визуальная инаковость, а также ощущение чужеродности и нетипичности, которые евреям, проживавшим на территории Первой Речи Посполитой, приписывает путешественник. В то же время польский художник Норблен, создавая цикл набросков, изображающих польский народный костюм, среди прочих «польских типов», зарисовал евреев с типичными для них одеждой и прическами [Zbiór rozmaitych strojów polskich 1817][6].

Абстрагируясь от прусского и галицийского примеров, перейдем к вопросу о польских и русских евреях. Его специфика заключается в том, что корни русского еврейства восходят к евреям Первой Речи Посполитой. Собственно говоря, по крайней мере до середины XIX в. в публичном дискурсе отсутствует понятие «русский еврей», да и сами евреи не используют такого определения, применяя термины «польский еврей» и «литовский еврей». С историей понятия «польский еврей» связана проблема динамичного изменения и развития разных вариантов идентичности евреев Польши в XIX в. Первоначально понятие «польский еврей» означало приверженца иудаизма с территории бывшей Первой Речи Посполитой, а со временем – чаще жителя земель бывшей Короны, но не Литвы. Кроме географически обусловленных различий, характерной одежды, о чем упоминалось выше[7], а также собственного диалекта идиша, которым, как предполагалось, пользовался «польский еврей», он не сильно отличался от других (прусских или литовских). Разделы Речи Посполитой способствовали появлению новой идентификации и самоидентификации, как констатирует Марчин Вод-

[4] О еврейских сеймах и их происхождении см. [Leszczyński 1994; Michałowska-Mycielska 2014].

[5] Благодарю Викторию Герасимову за предоставление этого материала.

[6] Благодарю Семена Гольдина за информацию об этом издании.

[7] О еврейском костюме см. энциклопедическую статью O. Goldberg-Mulkiewicz [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Dress, доступ 4.09.2019].

зиньский, в противопоставлении себя жителям других частей разделенного государства [Wodziński 2014, 249–250]. Развитие Хаскалы и хасидизма проявились в первой половине XIX в. также в сфере визуального: со временем «польским» евреем стали называть еврея-талмудиста в традиционной одежде, соответствовавшей религиозным требованиям, безотносительно к месту происхождения [Wodziński 2014, 249–250]. Это определение строилось на противопоставлении немецким евреям, одетым в европейский костюм и значительно сильнее интегрированным в нееврейское общество по сравнению с евреями, проживавшими в Царстве Польском.

Иначе дело обстояло с понятием «русский еврей», которое возникло в результате входа в сферу русской культуры части еврейской интеллигенции из черты оседлости и городов, находившихся за ее пределами (таких, например, как Петербург). Мы видим, что по сравнению с эволюционировавшим понятием «польский еврей» «русский еврей» не является его аналогом или эквивалентом, хотя бы потому, что его происхождение совершенно иное. В «польском» случае можно утверждать, что речь идет об этнографических корнях понятия, определяемых внешней точкой зрения (представление о евреях на польских землях), которые со временем трансформировались вместе с новыми социальными процессами (создание современной еврейской идентичности). В то же время в «русском» случае это понятие определенно обладает современным, самоидентифицирующим и внутренним характером (мнение членов группы о самих себе).

Все эти понятия не просто являются продуктом социальных представлений (за ними как-никак стояли люди, совершавшие определенный выбор). Еще более существенным и влиятельным в долговременной перспективе представляется сам комплекс социальных представлений, связанный с этими понятиями. Названия и определения (иногда негативно воспринимаемые в Царстве Польском, как, например, «литваки») возникли в связи с фобиями, надеждами и стремлениями, которые проявлялись как у евреев, так и у внешнего, нееврейского мира, перед зарождающимися в XIX в. новыми социальными самоидентификациями – современными нациями.

Группа русских евреев – это главным образом интеллигенция, обычно в первом поколении, получившая светское образование. Эти люди происходили из традиционных семей, для которых характерно было наличие религиозного образования, полученного в хедерах, при этом они были настроены на выход за границы культурного гетто. Речь идет о десятках молодых мужчин, получивших сначала светское образование, затем пытавшихся найти достойную интеллигента работу, и, наконец, в большинстве своем сражавшихся с разного рода преградами, которые в изобилии обеспечивал им царский режим. В случае этой группы социальные представления развивались по дюркгеймовскому пути, приводившему к появлению идеи о сепаратизме русских евреев – в более либеральном понимании, или же к более радикальной мысли, что русские евреи – революционеры. В послед-

нем случае фигура «еврейско-русского» анархиста или революционера стала основным элементом антисемитского мифа о «жидо-коммуне» («еврейском большевизме»), существовавшего в риторике польских правых сил с 1905 г., а особенно ярко проявившегося после советско-польской войны 1920 г.

Ситуация еще больше усложняется, если вспомнить, что слово «еврей» становится нейтральным в публичном дискурсе в России только в середине XIX в. [Гольдин 2012, 356]. Кроме того, как справедливо отмечает Гольдин, само понятие «еврей» (без определения «русский») не только меняло свое значение в Российской империи XIX в. в зависимости от общественно-политической ситуации, но и обладало разными репрезентациями (политическими, религиозными, секулярными) [Там же, 356]. В нашем случае ключевой момент состоит в изменении способа понимания этих концептов. Суть заключается не столько в наблюдении за эволюцией наполнения определения «еврей», сколько в диагностике понятия «русский еврей», имеющего сильную идентифицирующую окрашенность. Если мы более внимательно посмотрим на эту проблему, то окажется, что концепт становится не только элементом, упорядочивающим нарратив, но, прежде всего, лакмусовой бумажкой, указывающей на появление нового варианта коллективной идентичности, происходящего от универсального образа определенной группы людей, а также их представления о самих себе.

Можно утверждать, что определение понятию «русский еврей» давалось с двух перспектив. С одной стороны, это был элемент недавно появившейся еврейской идентичности, состоявшей из таких компонентов, как политическая география, чувство культурной обособленности и выбор потенциального направления интеграции в русскую культуру (здесь примером может послужить существование газеты «Русский еврей» в 1879–1884 гг.). С другой стороны, это понятие стало результатом наблюдения за еврейским миром извне и описания его основных черт: лояльность к империи, аккультурация в сфере русского языка, не только пассивная, но и активная – как участие в создании русскоязычной культуры[8].

Механизм возникновения этого представления был отчасти похож на тот, который можно наблюдать в истории с изменявшимся, как я показал выше, определением «польский еврей». Трансфер некоторых элементов, создающих представление о «русском еврее», является почти полной копией того, как возникал образ «еврея польского» с 1820-х гг. Сторонники и апологеты Хаскалы, а затем ее эпигоны – в виде движения в поддержку интеграции – состояли, главным образом, из еврейской интеллигенции, воспитанной чаще всего в хедерах и боровшейся (так же, как и их единомышленники в России) за образование, работу, а затем часто (хотя и не так интенсивно, как в России) за улучшение жизни евреев как социума. Вследствие этого они выступали за языковую и культурную интеграцию с поляка-

[8] На тему еврейской литературы на русском языке см. [Hetényi 2008].

ми, а также за выработку новой модели еврейской идентичности, отличной от религиозной традиции и бремени традиционной, ассоциировавшейся с Восточной Европой еврейской жизни, казавшейся им архаичной[9].

Уже во второй половине – конце XIX в. в матрице двух понятий, существенных с точки зрения еврейского самосознания в царской империи – «польский еврей» и «русский еврей», а также в понятии «литвак», характерном для Царства Польского, произошли некоторые сдвиги. «Польскими евреями» начали называть интегрированных в польское общество, говорящих по-польски образованных евреев из группы тех, кто выступал за интеграцию или ассимиляцию; мужчин-либералов, отрекавшихся от традиционной, подчиненной религии еврейской ортодоксии (их главным журналом был «Izraelita»). Среди них доминировала техническая интеллигенция и врачи, но существовала также и группа гуманитариев, которая пользовалась польским языком в ежедневном общении, а в польской культуре искала близкие себе идеи и ценности. Этим людям была свойственна географическая мобильность и проживание не в еврейской, а в польской части городов и местечек. Эта группа была прежде всего столичной – ее представители концентрировались в Варшаве и губернских центрах[10]. Группа, отождествляемая с понятием «польский еврей», – интеграционисты, ассимиляторы и прогрессисты (эти разные названия употреблялись, главным образом, в отношении одной и той же группы «полонизированных» евреев), появляется после подавления восстания 1863 г. Отчетлива связь этих «полонизированных» евреев с позитивизмом и рационализмом – новыми моделями стремления к независимости, влиятельными среди интеллигенции Царства Польского в период с 1863 по 1905 гг. и связанными с идеей не вооруженной борьбы, а «органического» прогресса[11]. Можно сделать вывод, что именно здесь следует искать корни еврейского патриотизма, особенно заметно проявившегося накануне обретения Польшей независимости в 1918 г. Именно из этих идеологических кругов вышли те евреи, которые во II Речи Посполитой участвовали в строительстве структур молодого польского государства.

«Русские евреи» в процессе развития этого концепта воспринимались как либеральная или левая интеллигенция с ясно очерченной, отличной от русских идентичностью, погруженная, тем не менее, в русскую культуру и использующая русский язык, чтобы описывать новые пути развития евреев

[9] О Хаскале в Царстве Польском см.: [Wodziński 2003, 46–80, 157–181], о движении в сторону интеграции, его целях, идеях см. в анализе его главного печатного органа: [Kołodziejska 2014].

[10] На тему процессов аккультурации и интеграции, связанных с ними тенденций, касающихся выбора идентичности, а также на тему контекстного образа евреев из этой группы в других сообществах (не только еврейских) см. [Jagodzińska 2008; Datner 2007].

[11] О данной группе ср. [Micińska 2008].

как национальной группы (не только религиозной, как полагалось ранее)[12]. Многообразие интеллектуальных форматов, которые можно было выделить в среде евреев, живших в Российской империи до Первой мировой войны, ясно показывает, что категория «русский еврей» развивалась не только численно, но и создавала различные подгруппы, которые объединялись идеей новой еврейской идентичности, рассматриваемой с перспективы великой империи. Владимир Левин в своей работе, посвященной образу «российского еврейства» в период до Первой мировой войны, прекрасно показывает эту многовариантность. В эту группу включены как разнообразные традиционалисты, хасиды и пр., так и «русские евреи», хорошо описанные через анализ их деятельности в еврейских культурных, образовательных, научных и политических институтах того времени [Левин 2017,11–36].

Все это говорит о том, что понятие «русский еврей» выходило за рамки дискурсивных элементов социальных представлений и отражалось в реалиях еврейской жизни, на этот раз – в их новом варианте, основой которого стал русский язык. Рамки активности в этой модели определялись системой и гражданским законодательством, позволяющим осуществлять общественную, научную и художественную деятельность лишь в некоторых областях. В то же время в этом случае естественным выглядит вопрос о границах политического компромисса, о признании имперского гнета или даже о сотрудничестве евреев, называемых «русскими», с царским режимом. На этот вопрос трудно ответить однозначно на нынешнем этапе исследований. Предварительный анализ, выполненный на основе современной «имперіологии», указывает на репрессивный характер имперской политики в отношении евреев и управляемые сверху механизмы их интеграции и сегрегации [Миллер 2006, 96–146].

Новое интересное исследование Ильи Герасимова постулирует существование совершенно иных, чем отмечалось ранее, групповых связей. По его мнению, объединяющую роль для евреев сыграли новые типы социальных представлений, основанных не на этнической принадлежности или политической и языковой идентичности, но, в первую очередь, на социальных практиках, определяемых как ритуализованное поведение определенных групп (Герасимов пишет о бедных и плохо образованных приезжих в отдельных российских городах) [Gerasimov 2018]. С этой точки зрения, категория «русский еврей» еще более ограничена группами, получившими образование и понимавшими механизмы и инструменты общественной жизни, предоставляемые имперской администрацией. Фактически можно выдвинуть следующий тезис (хотя его защита все еще требует глубоких дополнительных исследований): категория «русский еврей» так же, как «польский еврей», была политизирована и из политически нейтрального

[12] См. подробнее на эту тему в двух классических работах [Safran 2002, 12–20; Натанс 2007, 37–100].

концепта, означающего культурный выбор, стала удобным инструментом описания политического выбора определенной группы людей. Возможно, они иногда были оппозиционно или даже враждебно настроены по отношению к царизму как к политическому режиму, который не симпатизировал евреям, но при этом они определенно воспринимали Россию в качестве заданной политической и культурной рамки своего существования. В этом контексте проявляется также особенность социальных представлений как идей, построенных на основе внешних предпосылок. Получается, что если понятие «русский еврей» стало для евреев накануне русской революции синонимом политического выбора, то с точки зрения Царства Польского оно по-прежнему означало русифицированных евреев, то есть тех, кто пошел по пути частичного слияния с русской культурой и языком, а прежде всего – тех, кто жил (в географическом смысле) в Российской империи.

Третий элемент – «литваки» – считались, согласно определению Дюркгейма, бедной, обрусевшей группой традиционалистов, которая, спасаясь от антиеврейского законодательства, а со временем и от массового антисемитского насилия, перебралась в Царство Польское. С одной стороны, этот образ соответствовал ситуации, сложившейся в конце 60-х гг. XIX в. Однако проблема состояла в том, что в Варшаве литваком считали еврея из Сувалок, в Сувалках – выходца из Минска. Новейшие исследования дополнительно указывают на то, что именно литваки были наиболее интеллектуально активной группой евреев в Царстве Польском [Nalewajko-Kulikov 2016]. Они не только основывали собственные предприятия и фабрики, но прежде всего активно участвовали в создании издательского, книжного и печатного рынка и с энтузиазмом работали в набирающих силу политических организациях.

Проблема литваков прекрасно иллюстрирует, как плавно в общественном сознании менялись определения отдельных укорененных в нем понятий. Доказательством этого являются два примера – нелюбовь к литвакам, характерная для населения, проживающего на берегах Вислы, и данное им определение, отличающееся от внутриеврейского, которое использовалось в России. Более того, после 1905 г. в Царстве Польском негативное представление о них у нееврейской части общества подпитывалось особым употреблением термина «литваки», характерным для антисемитской пропаганды [Krzywiec 2017, 194]. Поэтому можно смело утверждать, что понятие «литваки» для жителей Царства Польского было синонимом русского еврейства, обремененного множеством пороков (обрусевших, бедных, имеющих связи с русскими, поддерживающих царя, отсталых с религиозной точки зрения) [Guesnet 2000, 515]. Насколько сильно реальность отличалась от этих представлений, показывает в своей книге Иоанна Налевайко-Куликов [Nalewajko-Kulikov 2016].

Рассматривая эту проблему сквозь призму судеб некоторых конкретных личностей, следует обратить внимание, насколько существенной частью

сферы социальных представлений была декларация своей принадлежности к одной из перечисленных групп, и как происходило на уровне биографий перемещение определенных понятий. Выбор описываемых фигур не является случайным и зависит, с одной стороны, от доступности эго-документов (поскольку только они могут дать нам необходимую информацию о мировоззрении конкретных лиц), с другой – от необходимости поиска разных, часто крайних позиций по отношению к различиям и формам общественной жизни евреев в границах Российской империи, а также представлений об этом.

Эволюция на практике: биографическая оптика на отдельных примерах

Первые наблюдения, сделанные с использованием биографического метода можно представить на примере Ехезкеля Котика, родившегося в 1847 г. в семье белорусских евреев, в Каменце. В связи с межпоколенческим конфликтом, профессиональными трудностями и нарастающим антисемитизмом в России, Котик переехал в Варшаву, где в начале XX в. завел своего рода кофейный салон. Там встречались не только литваки, но и представители различных политических групп. Деятельность Котика определенно указывает на его выраженную «литвацкую» идентичность, проявлявшуюся в организации ряда благотворительных и общественных мероприятий для эмигрантов из России в Царстве Польском. При этом в его случае понятие «русский еврей» не упоминается, поскольку сам Котик был далек от политической концепции этого понятия и сформировался в западных губерниях, где наиболее распространенной была «литвацкая» идентичность. Вместо этого в его воспоминаниях появляется описание того, чем отличаются евреи Царства Польского от других. Котик пишет: «Рав Исроэль родился в Седльцах. Получается, что он был польским евреем. Он прекрасно знал польский язык и читал варшавские польские газеты. Прибыв в Литву, он быстро выучил русский язык и вскоре стал читать русские газеты» [Kotik 2018, 107]. Такая картина однозначно указывает на то, что Котик отлично различал эти понятия, а география наряду с языком были отличительной чертой и определяющим элементом. Однако это была география происхождения, а не места жительства. Сам Котик жил в Варшаве, однако ничто не говорит о том, что он чувствовал себя польским евреем, при этом многое указывает на его «литвацкое» мироощущение. В некоторой степени для Котика сутью понятия «польский еврей» стала интеллектуальная составляющая и стремление войти в польский культурный круг, благодаря знанию польского языка и интересу к польскоязычной прессе.

По-другому складывалась судьба современника Котика – Александра Краусгара. Родившийся в 1842 г. в Варшаве в семье, далекой от традиционализма, он был воспитан в польской культуре. Он получил юридическое

образование в Варшавском экономическом университете, был связан с повстанческими и патриотическими кругами. Принято считать, что Краусгар выступал за ассимиляцию евреев. В его случае это означало полный отказ от еврейства и принятие крещения вместе с женой в 1903 г. Как историк, занимавшийся франкизмом, а также стремившийся написать общую историю евреев в Польше (он подготовил и опубликовал первые два тома этой истории), Краусгар, однако, не сторонился сотрудничества с изданием «Izraelita», относившимся к интеграционному направлению [Kołodziejska 2014, 100–101]. Нет никаких оснований для того, чтобы со всей определенностью утверждать, с кем себя идентифицировал Краусгар (по крайней мере, до своего крещения), можно предположить, что его взгляды и деятельность позволяют отнести его к группе «польских евреев», тесно связанных в то время с идеей ассимиляции.

Брак, заключенный с Ядвигой, дочерью Маттиаса Берсона, варшавского ассимилированного еврея и общественного деятеля, свидетельствует об усилении позиции Краусгара в среде, далекой от «литваков» или вообще еврейских традиционалистов. Таким образом, Краусгар оставался, по крайней мере, до тех пор, пока не принял крещение, польским евреем, хотя с распространенным в первой половине XIX в. пониманием этого определения он безусловно не хотел бы иметь ничего общего. В конечном счете, его биография показывает, что на практике легко было выйти за рамки идентичности, определяемой понятиями «польский еврей», «русский еврей» или «литвак». Однако легенда и представление о происхождении часто оставались известны намного дольше. В конце концов, сам Краусгар вошел в польское общество, был крещен и стал сторонником национал-демократов, чей дискриминационный национализм и участие в антисемитской риторике не позволяли ему оставаться евреем ни в одном из возможных вариантов идентичности.

Владимир Медем, идеолог еврейской партии Бунд, родившийся в 1879 г. в ассимилированной еврейской семье недалеко от сегодняшней Риги, был даже крещен в православной церкви по желанию родителей. Его отец был ассимилировавшимся офицером царской армии. Под влиянием еврейских знакомых Медем вернулся к еврейской идентичности, пропагандистом которой он стал в качестве главного идеолога еврейской партии Бунд в России. С самого детства Медем негативно относился к идишу, который он называл жаргоном: «Как такое может быть в самом деле! Культурная интеллигентная дама, жена русского «генерала» говорит на жаргоне…» [Медем 2015, 3]. В воспоминаниях, опубликованных в оригинале на идише, Медем писал о своих первых размышлениях об идентичности и о том, являются ли евреи нацией или нет [Медем 2015, 155]. В конечном счете, его активное участие в преобразовании еврейской жизни в России, происходившее в сфере политико-национального мышления (концепция национальной и культурной автономии Бунда), ясно указывает на то, что он не отвергал понятия

«русский еврей», обращаясь в начале XX в. к еврейским массам и еврейской интеллигенции, часто имевшим разные убеждения. В этом случае концепт «русский еврей», вероятно, звучал несколько оппозиционно по отношению к политическим идеалам еврейского социалиста, а кроме того, неофита, воспитанного на идеях интеграции или даже ассимиляции, вернувшегося к корням и поддерживавшего идеологические течения, сильно отличавшиеся от того, что он впитал в своем родном доме. Следует помнить и о том, что понятия «русский еврей» и «польский еврей» сформировались в системе мышления, оппозиционного по отношению к ним самим, и в процессе создания категории еврейской нации, более общей, чем они. Принадлежность к еврейской нации словно бы вырывала группы, определяемые понятиями «польский» и «русский» еврей из ситуации опасной близости таких понятий, как «польскость» (polskość) и «русскость» (rosyjskość).

Эти аспекты, сознательно проработанные идеологически и политически, можно увидеть в самоидентификации Семена Дубнова, выходца из традиционной еврейской семьи, родившегося в 1860 г. в Мстиславле. Его можно было бы назвать литваком, если бы не тот факт, что выбирая путь еврейского интеллигента, в кругу либеральной и левой русско-еврейской интеллигенции он начал работу над программой консолидации евреев и создания современного еврейского народа[13]. Как идеолог движения фолькистов (он был основателем так называемой народной партии, Фолкспартай), он открыто писал о себе как о представителе категории «русский еврей», указывая, что на рубеже XIX–XX вв. именно эта группа должна была задавать тон дискуссиям европейских евреев, особенно с учетом уникального синтеза понимания еврейской традиции и современного мышления в коллективных категориях [Кельнер 2008, 327]. Многие фрагменты его «Книги жизни» указывают на то, что, несмотря на национальные концепции, которые он пытался выработать и доказать также с помощью исторического материала, он видел четкое разделение между «русскими» и «польскими» евреями[14]. Дубнов определенно отождествлял себя со средой «русских евреев», сотрудничал с русскоязычным либеральным «Восходом» и являлся одним из самых читаемых и известных авторов, которые публиковались на страницах этого издания. Биография Дубнова прекрасно передает исторический и идентификационный характер понимания и определения понятия «русский еврей», в котором к концу XIX в. огромную роль играла столетняя история евреев в Российской империи. Это была, как считает Виктория Герасимова, история не только «фантомных людей», но и объектов, а затем и субъектов политических событий и социальных изменений, приведших к появлению сильной национальной идентичности в ее многочисленных политически окрашенных вариантах – от левых до правых [Герасимова 2013].

[13] См. подробнее о биографии Дубнова и его идейном выборе [Кельнер 2008].
[14] Ср. [Дубнов 2004].

Стоит также привести примеры биографий женщин. Паулина Венгерова, родившаяся в 1833 г. в Бобруйске в традиционной хасидской семье, была типичной женой литвака, в нетипичной судьбе которой имел место семейный конфликт по вопросу модернизации.

Венгерова, автор уникальных воспоминаний, как будто пишет о себе, хотя, на самом деле, создает портрет своего окружения – жен традиционных евреев, живущих в черте оседлости. Представляется, что ее жизненная проблема связана с поведением мужчин, требующих отказаться от традиционных норм и ценностей. Именно мужья становятся носителями нового, а женщины – с ее точки зрения – пытаются защитить то, что традиционно, а значит, известно и безопасно. Модернизация, принесенная их мужьями в виде идей Хаскалы, и, наконец, процесс ассимиляции, поглотили, несмотря на сопротивление, беззащитную перед лицом этих течений женщину. Конечно, Венгерова была далека от концепта «польских евреев», поскольку судьба никогда не сталкивала ее с проблемой разной идентичности или различных представлений о евреях, живущих в приграничных районах царской империи. Несмотря на то, что жила Венгерова в «современном» контексте, в местечке, где «немногие евреи, соблюдавшие традиции, не играли никакой роли» [Венгерова 2003, 233], у нее не было шансов войти в группу, определяемую как «русское еврейство» и понимаемую как русско-еврейская интеллигенция. В ее случае, хотя она сама никогда не рассуждала в воспоминаниях о своей идентичности, можно сказать, что Венгерова всю жизнь отстаивала свою позицию в группе «литваков», понимаемой как традиционная группа евреев, живущих в царской России.

Достойна упоминания и Пуа Раковская, которая родилась в 1865 г. в традиционной еврейской семье в Белостоке. Ученое происхождение отца и ортодоксальная атмосфера родного дома, несмотря на четко запланированную социализацию девушки, стали причиной семейного конфликта. Раковская уехала в Варшаву, начала постепенно себя осознавать «русской еврейкой», что, однако, не помешало ей назвать свои воспоминания «Polska». Раковская также намеренно подчеркивала свою ориентацию на два языка – русский и иврит. В конце концов, Пуа Раковская стала сионисткой и умерла в Израиле[15].

Заключение

Таким образом, можно констатировать, что в общественном сознании остался традиционный образ «литвака», а понятия «польский еврей» и «русский еврей» эволюционировали в соответствии с реальными изменениями в обществе. Причины такого положения вещей можно сформулировать,

[15] Ср. [Rakovsky 2002].

исходя из утверждений Марчина Напюрковского о том, что социальные представления подвержены своего рода политическому регулированию. Во второй половине XIX в., когда антисемитские настроения распространились в большинстве европейских стран, вместо предлагаемой еврейскими левыми силами консолидации против антисемитизма, в Царстве Польском произошло выделение отдельной подгруппы евреев (литваков). В свою очередь, неприязнь к литвакам была обусловлена существовавшим с 1860-х годов страхом перед экономической конкуренцией. Против них же была направлена острая критика и со стороны еврейских кругов. Если на кого-то в среде евреев нужно было возложить ответственность за экономические и социальные трудности или за политический радикализм, то этой группой становились литваки. В этой ситуации важен также контекст взаимоотношений с поляками, стремившимися к независимости и национальному освобождению. С точки зрения евреев, выступавших за интеграцию и принимавших курс на независимость, взгляды либеральной или левой (радикально отрицавшей царизм) интеллигенции были более приемлемы, нежели настроения лояльных по отношению к царизму литваков. Другими словами, представления о литваках оставались негативными вплоть до обретения Польшей независимости, поскольку такова была социальная потребность части евреев, имевших доступ к печати и пользовавшихся польским языком. Историческая ситуация изменилась, и после 1918 г. русские евреи, уже в качестве «советских», были признаны тесно связанной с большевистской властью группой. Они вызывали уже не просто неприязнь, но и страх перед леворадикальными настроениями – с перспективы новой группы польских евреев, идентифицировавших себя в значительной степени с возрожденным, хотя и не особенно благосклонным к ним польским государством.

В данной ситуации, согласно идеям Напюрковского, также появляется проблема внешних факторов, влияющих на более глубокое понимание описываемых концептов. Изменение позиции польского национализма, как указывает Брайан Портер-Шукс, с инклюзивной на эксклюзивную, также оказало значительное влияние на трансформацию концепта «польский еврей». Ранее «польский еврей» занимал свое четко очерченное место в польском социуме как отличающийся религией, языком и одеждой (см., например, образ Янкеля в «Пане Тадеуше» Мицкевича). В оптике же эксклюзивного национализма, провозглашаемого Национально-демократической партией, отказа от перечисленных отличий было недостаточно для вхождения в польское общество на рубеже XIX–XX вв.

Исследования биографий однозначно указывают на то, что на индивидуальном уровне не только трансформация, но и перенос этих концептов не всегда оказывались возможны или протекали легко. Ряд личных обстоятельств повлиял на то, что сегодня трудно говорить о единой модели мобильности этих понятий в практическом смысле. Стоит также отметить, что значительная часть вышеупомянутых исторических фигур, возможно, не

только меняла свое мнение относительно принадлежности к какой-либо из групп, но и не оставила нам подробных рассуждений о такого рода выборе. Несомненно, биографический подход в сопоставлении с историографией открывает еще один элемент эволюции представлений, позволяющий понять, что наблюдение за механизмами перемещения значения понятий обусловлено позицией исследователей, которые довольно часто склонны к обобщениям, а в результате – к упрощению ситуации, имевшей место в определенное время в определенном месте.

Несомненно, понятия «польский еврей» и «русский еврей», пробуждая историческую чувствительность и влияя на форму и значение историографических конструкций, по-прежнему являются проблемой, требующей подробного изучения источников. Изучение этого вопроса важно для понимания формирования еврейской идентичности в современном мире, а также для развития историографии евреев, живших на землях Первой Речи Посполитой.

Перевод Марии Макаровой

Источники

Болотов 1870 – *Болотов А.* Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков // Русская старина. 1870. Приложение.

Венгерова 2003 – *Венгерова П.* Воспоминания бабушки / Пер. Э. Венгерова. М.; Иерусалим, 2003.

Дубнов 2004 – *Дубнов С.* Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. М.; Иерусалим, 2004.

Медем 2015 – *Медем В.Д.* Из моей жизни / Пер. О. Борисовой. М., 2015.

Kotik 2018 – *Kotik J.* Moje wspomnienia / Tłum. A. Reibach. Warszawa, 2018.

Rakovsky 2002 – *Rakovsky P.* My life as a Radical Jewish Woman. Memoirs of a Zionist Feminist in Poland / Transl. by B. Harshav, P. Hyman. Bloomington and Indianapolis, 2002.

Литература

Герасимова 2013 – *Герасимова В.А.* Крещеные евреи в России в XVIII в.: особенности социокультурной адаптации. Диссертация на соискание ученой степени канд. ист. н. Москва, 2013. С. 49, 80.

Гольдин 2012 – *Гольдин С.* Еврей как понятие в истории Российской империи // „Понятия о России". К исторической семантике имперского периода. Т. 2. М., 2012. С. 340–391.

Кельнер 2008 – *Кельнер В*. Миссионер истории. Жизнь и труды Семена Марковича Дубнова. СПб., 2008.
Кембриджская школа 2018 – Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М., 2018.
Левин 2017 – *Левин В*. Российское еврейство накануне Первой мировой войны // История еврейского народа в России. Т. 3: От революции 1917 года до распада Советского Союза / Ред. М. Бейзер. М.; Иерусалим. С. 11–36.
Миллер 2006 – *Миллер А*. Империя Романовых и национализм. М., 2006.
Натанс 2007 – *Натанс Б*. За чертой. Евреи встречаются с позднеимперской Россией. М., 2007.
Словарь 2014 – Словарь основных исторических понятий.Т. 1– 2. М., 2014.
Baczko 1994 – *Baczko B.* Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej. Warszawa, 1994.
Datner 2007 – *Datner H*. Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy w drugiej połowie XIX wieku. Warszawa, 2007.
Gerasimov 2018 – *Gerasimov I*. Plebeian Modernity. Social Practies, Illegality, and the Urban Poor in Russia, 1905–1917. Rochester, 2018.
Guesnet 2000 - *Guesnet F*. Migration et Stéréotype. Le cas de juifs russes au Royaume de Pologne à la fin du XIXe siècle // Cahiers du Monde russe. 2000, 41/4, 505–518.
Guesnet 1998 – *Guesnet F*. Polnische Juden Im 19. Jahrhundert: Lebensbedingungen, Rechtsnormen Und Organisation Im Wandel. Wien; Köln; Weimar, 1998. Lebensbeingungen, Rechtsnormen und OrganistionimWandel, Koln-Weimar-Wien.
Hetényi 2008 – *Hetényi Z*. In a Maelstrom. The History of Russian-Jewish Prose (1860–1940). Budapest; New York, 2008.
Jagodzińska 2008 – *Jagodzińska A*. Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku. Wrocław, 2008.
Klier 1982 – *Klier J.D.* „Zhid": Biography of a Russian Epithet // The Slavonic and East European Review 1982. № 1. P. 1–15.
Kołodziejska 2014 – *Kołodziejska Z.* "Izraelita" (1866–1915). Znaczenie kulturowe i literackie czasopisma, Kraków.
Krzywiec 2017 – *Krzywiec G*. Polska bez Żydów. Studia z dziejów idei, wyobrażeń i praktyk antysemickich na ziemiach polskich początku XX wieku (1905–1914). Warszawa, 2017.
Leszczyński 1994 – *Leszczyński A*. Sejm Żydów korony 1623–1764. Warszawa, 1994.
Michałowska-Mycielska 2014 – *Michałowska-Mycielska A*. Sejm Żydów litewskich (1623–1764). Warszawa, 2014.
Micińska 2008 – *Micińska M*. Inteligencja na rozdrożach 1864–1918. Warszawa, 2008.

Nalewajko-Kulikov 2016 – *Nalewajko-Kulikov J*. Mówić we własnym imieniu. Prasa Jidyszowa a tworzenie żydowskiej tożsamości narodowej (do 1918 r.). Warszawa, 2016.
Napiórkowski 2014 – *Napiórkowski M*. Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj. Warszawa, 2014.
Ritzer 2004 – *Ritzer G*. Klasyczna teoria socjologiczna. Poznań, 2004.
Safran 2002 – *Safran G*. Rewriting the Jew. Assimilation narratives in the Russian Empire. Stanford, 2002.
Słownik 2008 – Słownik socjologii i nauk społecznych. Warszawa, 2008.
Sztompka 2005 – *Sztompka P*. Socjologia. Analiza społeczeństwa, Kraków, 2005.
Wodziński 2003 – *Wodziński M*. Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu: dzieje pewnej idei. Warszawa, 2003.

Polish Jews, Russian Jews and the Transfer of the Social Imagery: the Polish Kingdom and Russia in the 19th Century

Artur Markowski
Dr.hab., Associate professor, Institute of History University of Warsaw, and POLIN Museum of the History of Polish Jews
e-mail adress: amarkowski@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-0788-8036

Abstract: The article analyzes the process of making and the evolution of the terms „Polish Jew" and "Russian Jew" in the 19th century in the Polish Kingdom and the Russian Empire. The article shows how social imageries were transferred from the Polish Kingdom to Russia and in the opposite direction and how they were mutually influencing the defining of new Jewish identities created in relation to the countries in which the Jews lived. Finally, the article shows, on the bases of few biographical cases, how practically the transfers of social image ries we retaking place.

Keywords: Polish Jews, Russian Jews, Jewish Identity, History of Jews in the 19th Century in Russia, History of the social imagery, cultural transfer

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.05

References

Atnashev, T., and M. Velizhev, eds., 2018, *Kembridzhskaia shkola: teoriia i praktika intellektual'noi istorii* [The Cambridge School: Theory and Practice of Intellectual History]. Moskva, Novoe literaturnoe obozrenie, 628.

Baczko, B., 1994, *Wyobrażenia społeczne: szkice o nadziei i pamięci zbiorowej* [Social Imaginaries: Collective Memories and Hopes]. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 275.

Datner, H., 2007, *Ta i tamta strona: żydowska inteligencja Warszawy w drugiej połowie 19 wieku* [The One Side and the Other Side: the Jewish Intellectuals of Warsaw in the 2nd Half of the 19th Century].Warszawa, Żydowski Instytut Historyczny, 341.

Gerasimov, I., 2018, *Plebeian Modernity: Social Practies, Illegality, and the Urban Poor in Russia, 1906-1916.* Rochester, University of Rochester Press, 275.

Gerasimova, V., 2013, *Kreshchenye evrei v Rossii v 18 v.: osobennosti sotsiokul'turnoi adaptatsii: dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata istoricheskikh nauk* [Baptized Jews in the 18th-century Russia: the Peculiarities of Social and Cultural Adaptation: Candidate Dissertation in History]. Moskva, 228.

Gol'din, S., 2012, Evrei kak poniatie v istorii Rossiiskoi imperii [Jew as a Concept in the History of Russian Empire]. *Poniatiia o Rossii: k istoricheskoi semantike imperskogo perioda* [Ideas about Russia: towards Historical Semantics of the Imperial Era], Vol. 2, 340–391. Moskva, Novoe literaturnoe obozrenie, 491.

Guesnet, F., 2000, Migration et stéréotype. Le cas de juifs russes au Royaume de Pologne à la fin du 19e siècle [Migration and Stereotype. The Case of Russian Jews in the Kingdom of Poland in the End of the 19th Century]. *Cahiers du monde russe*, vol. 41, 4, 505–518.

Guesnet, F., 1998, *Polnische Juden im 19. Jahrhundert: Lebensbedingungen, Rechtsnormen und Organisation im Wandel* [Polish Jews in the 19th Century: Living Conditions, Legal Norms, and Organization of Trade]. Köln, Bohlau Verlag, 494.

Heténi, Z., 2008, *In a Maelstrom: the History of Russian-Jewish Prose, 1860–1940*. Budapest, New York, Central European University Press, 316.

Jagodzińska, A., 2008, *Pomiędzy: akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie 19 wieku* [Between: Acculturation of Warsaw Jews in the 2nd Half of the 19th Century]. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 309.

Kel'ner, V., 2008, *Missioner istorii: zhizn' i trudy Semena Markovicha Dubnova* [The Missionary of History: Life and Work of Semyon Markovich Dubnov]. St. Petersburg, Mir, 708.

Klier, J.D., 1982, „Zhid": Biography of a Russian Epithet. *The Slavonic and East European Review,* Vol. 60, 1, 1–15.

Kołodziejska, Z., 2014, *"Izraelita" (1866–1915): znaczenie kulturowe i literackie czasopisma* ["Izraelita" (1866–1915): Cultural and Literary Role of the Review]. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 352.

Krzywiec, G., 2017, *Polska bez Żydów: studia z dziejów idei, wyobrażeń i praktyk antysemickich na ziemiach polskich początku 20 wieku (1905–1914)* [Poland without Jews: Study of the History of Anti-Semitic Ideas, Concepts, and Practices on the Early 20th-century Polish Lands (1905–1914)]. Warszawa, Instytut Historii PAN, 559.

Leszczyński, A., 1994, *Sejm Żydów korony, 1623–1764* [The Council of Crown Jews, 1623–1764]. Warszawa, Żydowski Instytut Historyczny w Polsce, 184.

Levin, V., 2017, Rossiiskoe evreistvo nakanune Pervoi mirovoi voiny [Russian Jewish Community on the Eve of the 1st World War]. *Istoriia evreiskogo naroda v Rossii, T. 3, Ot revoliutsii 1917 goda do raspada Sovetskogo Soiuza* [History of Jews in Russia, vol. 3, From the Revolutions of 1917 to the Fall of the Soviet Union], ed. M. Beizer, 11–36. Moscow, Mosty kul'tury, Jerusalem, Gesharim, 477.

Michałowska-Mycielska, A., 2014, *Sejm Żydów litewskich (1623–1764)* [The Council of Lithuanian Jews 1623–1764]. Warszawa, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 325.

Micińska, M., 2008, *Inteligencja na rozdrożach 1864–1918* [At the Crossroads 1864–1918]. Warszawa, Instytut Historii PAN, Wydawnictwo Neriton, 232.

Miller, A., 2006, *Imperiia Romanovykh i natsionalizm* [Empire of the Romanovs and Nationalism]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 240.

Nathans, B., 2007, *Za chertoi: evrei vstrechaiutsia s pozdneimperskoi Rossiei* [Beyond the Pale: the Jewish Encounter with Late Imperial Russia]. Moskva, ROSSPEN, 461.

Nalewajko-Kulikov, J., 2016, *Mówić we własnym imieniu: prasa jidyszowa a tworzenie żydowskiej tożsamości narodowej (do 1918 r.)* [To Speak on Your Behalf : Yiddish Press and the Creation of Jewish National Identity (until 1918)]. Warszawa, Instytut Historii PAN, Wydawnictwo Neriton, 353.

Napiórkowski, M., 2014, *Władza wyobraźni: kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj?* [The Power of Imagination: Who Invents What Happened Yesterday?]. Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 382.

Ritzer, G., 2004, *Klasyczna teoria socjologiczna* [Classical Sociological Theory]. Poznań, Zysk i S-ka Wydawnictwo, 358.

Safran, G., 2000, *Rewriting the Jew: Assimilation Narratives in the Russian Empire.* Stanford, Stanford University Press, 269.

Sztompka, P., 2005, *Socjologia: analiza społeczeństwa* [Sociology: Analysis of Society]. Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 653.

Wodziński, M., 2003, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu: dzieje pewnej idei* [Jewish Education in the Kingdom of Poland with regard to Hasidism: the History of an Idea]. Warszawa, Cyklady, 321.

Шимон Рудницкий
(Варшава, Польша)
Доктор исторических наук, профессор, Институт истории, Варшавский университет
E-mail: s.rudnicki@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0003-0321-7451

Евреи Второй Речи Посполитой: 1918–1939

Аннотация: Ни в одной стране мира не было такого высокого процента евреев среди местного населения, как в Польше – около 10%. Основой еврейской жизни оставалась религиозная община. В конце XIX в. появились политические партии, а позже и экономические организации. Большая часть еврейского населения вела традиционный образ жизни. Еврейская община была городской и довольно замкнутой, контакты с нееврейским населением носили прежде всего экономический характер. Преобладающими (83%) занятиями еврейского населения были ремесло и торговля. От момента воссоздания независимого польского государства еврейское население было вынуждено бороться за свое равенство. Усилился антисемитизм, пропагандируемый националистическими партиями, а во второй половине 1930-х годов лозунги этих партий использовал и лагерь государственный – так называемая Санация[1], – который стремился к принятию закона об экономическом ограничении евреев и их массовой эмиграции.

Модернизация еврейского общества выразилась в возникновении в XIX в. еврейской и еврейско-польской интеллигенции. Создавались еврейские политические партии, которые отличались не только идеологически, но и своим отношением к польскому государству и еврейскому будущему.

Польские евреи создали свою собственную богатую культуру, с которой широкие круги могли знакомиться благодаря большому количеству газет на трех языках – идише, иврите и польском. Наряду с богатой литературой расцвело изобразительное искусство и кинематография. Очень большое внимание уделялось школьному образованию, организация которого была осложнена как проблемами языка и требованиями политических движений, так и конкуренцией с польскими школами.

Ключевые слова: евреи в межвоенной Польше, еврейские политические партии, антисемитизм, еврейская экономическая жизнь в Польше

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.06

Ни в одном европейском государстве не проживало такое количество евреев, как в Польше, и нигде они не составляли столь высокий процент населения. Говоря о численности, следует иметь в виду, что мы оперируем

оценками и что первую перепись населения не удалось провести на территории всей страны. Кроме того, были проблемы с переписью в восточных областях. Национальное самосознание евреев в его современном понимании начало зарождаться в XIX в. параллельно с национальным самосознанием польского и многих других народов. Об этом можно судить по результатам переписи 1921 г.

Перепись 1931 г. проходила в несравненно лучших условиях, чем первая. Кроме того, изменились задаваемые вопросы: в отличие от первой переписи, где задавался вопрос о национальной принадлежности, здесь присутствовали понятия языка и вероисповедания. Вопрос о вероисповедании предполагал не религиозность, а принадлежность к общине, которая на землях бывшего Царства Польского была обязательной. Исследователи обращают внимание на то, что в 1921 г. многие не различали национальность и гражданство, что затрудняет ответ на вопрос, для кого национальная принадлежность была существенным фактором. Согласно переписи 1921 г. в Польше жило 2,8 млн. исповедующих иудаизм, что составляло 10,4% населения страны. В течение десяти лет их число возросло до 3,11 млн., составляя 9,8% населения. Эта тенденция сохранялась до войны [Bronsztajn 1963, 20, 112][2]. Эти данные свидетельствуют также о том, что естественный прирост у евреев, вопреки существующему мнению, был ниже, чем у поляков. Этому способствовали как уменьшающийся естественный прирост, так и эмиграция. Только в 1921–1925 гг. страну покинуло 184 500 евреев [Marcus 1983, 173]. В последующие годы волна эмиграции снизилась из-за мирового экономического кризиса, достигнув самого низкого уровня перед началом Второй мировой войны.

Евреи неравномерно заселяли территорию страны: на северо-востоке они составляли 10,6% жителей, в бывшем Царстве Польском – 15,5%, на землях, входивших в Австро-Венгерскую монархию, – 9,7%, а в Пруссию – 1,7% [Schiper 1932, 187]. Видно это также на уровне воеводств. Если в люблинском и белостокском они составляли 12% жителей, то в великопольском – 0,3%, а это было одно из самых густонаселенных воеводств и с самым высоким уровнем экономического развития. Во время переписи почти 90% респондентов назвали своим родным языком идиш, а 10% – иврит, хотя это была в большей мере идеологическая декларация, чем отражение реальности [Tomaszewski 1985, 148].

Подавляющее большинство евреев придерживались традиционного образа жизни, обеспечиваемого такими институтами, как раввинат, бейт-мидраш, миква, хевра кадиша. Религия оставалась более существенным признаком еврейства, чем этническая принадлежность. Для ортодоксальных евреев не существовало современного понятия национальности, поэтому число исповедующих иудаизм превышало число тех, кто указывал еврейскую национальность. Поэтому и мы чаще пользуемся категорией верои-

[2] Михаэль Маркус пишет даже о почти 3,5 млн. [Marcus 1983, 175].

споведания, чем национальности, осознавая, что при этом не учитывается число неверующих.

Категории евреев-христиан в этот период вообще не существовало. И для верующих евреев, и для христиан они формально переставали быть евреями. Религия была тем фактором, который позволял евреям сохранить свою идентичность. В отличие от католиков, которым запрещалось самостоятельно читать Священное Писание, для всех еврейских мужчин чтение священных текстов было обязанностью. Для религиозного еврея изучение Торы составляло смысл жизни. Религиозные диспуты были повседневными и вели к расколам. Именно на польских землях в XVIII в. возникли два главных религиозных течения евреев Восточной Европы – хасидизм и противостоящие ему митнагдим [Wasserstein 2012, 114–120][3]. В свою очередь хасиды делились на отдельные дворы, составляя по крайней мере половину еврейского населения Польши. Самым влиятельным был цадик из Гуры Кальварии (на идише – Гер).

В XIX в. евреи проходили сходные с поляками этапы модернизации. Трудно оценить масштаб влияния Гаскалы – она охватила прежде всего еврейскую элиту Пруссии и Галиции; на северо-восточных землях ее островком был Вильно, особое место занимала Варшава. Лишь в небольшой степени Гаскала распространилась в народных массах, которые оставались под влиянием традиционных течений. В их понимании евреем мог быть только верующий. Они защищали традиционный образ жизни не только от процессов модернизации, но и от давления правительства, стремившегося к их национальной и религиозной ассимиляции. В кругах еврейской ортодоксии поговаривали даже, что евреям не нужно политическое равноправие, так как оно может свернуть их с пути веры. Этот процесс ускорился в XX в.: чтение газет, участие в выборах не могли не влиять на ортодоксов, а в еще большей степени и темпе – на молодежь [Kijek 2017].

На противоположном полюсе оказались те немногие «реформированные» евреи, которые вступили на путь ассимиляции, утверждая, что еврейский вопрос в большей степени носит общественный и экономический, чем национальный характер. Те из них, кто не хотел порывать связи с религией, основали Союз поляков иудейского вероисповедания (Związek Polaków Wyznania Mojżeszowego). Стремление к самоизоляции было одной из основных причин изоляции от польского общества. Существенной преградой для процесса ассимиляции был антисемитизм, из-за чего этот относительно сильный процесс в XIX в. замирает[4].

Евреи никоим образом не были неким монолитом: даже между жителями отдельных регионов существовали заметные различия. Поэтому историк Эзра Мендельсон утверждает, что следует говорить не о «едином

[3] Прекрасно описана разница между хасидами и митнагдим в воспоминаниях Ехезкеля Котика [Котик 2009].

[4] Г. Кшивец датирует начало кризиса ассимиляции началом 80-х гг. XIX в. [Krzywiec 2017, 10].

польском еврействе», а о трех – еврействе Галиции, Центральной Польши и Восточных земель. Большинство польских евреев он причисляет к восточноевропейскому типу, для которого характерны относительно невысокая ассимиляция и аккультурация, сохранение еврейского языка, ортодоксальной религии и особая экономическая структура [Mendelsohn 1992, 40]. С этим, однако, трудно полностью согласиться. Ведь нельзя сказать, что жители Баварии и Пруссии – разные немцы, хотя различий между ними больше, чем между упомянутыми группами евреев. Точно так же различия между евреями были не больше, а скорее меньше, чем между поляками из разных регионов. Например, языка жителей гор (górali) большинство поляков не поймет, не говоря уже о кашубах, которые вообще пользуются своим собственным языком. Различия у евреев были заметны в одежде, кухне, обычаях. Мендельсон обращает внимание на разный уровень аккультурации [Mendelsohn 1992, 27–29]. Кроме того, евреев разделяло отношение к религии: для ортодоксов само понятие нерелигиозности противоречило понятию еврейства; разделяла и политика, отношение к государству, и многое другое.

Традиционная структура еврейской общины не претерпела особых изменений. По данным Министерства внутренних дел, в 1935 г. на территории Польши находилось 818 общин [Krasowski 1988, 179]. Община объединяла всех евреев данной территории, исполняя не только религиозные, но и общественные обязанности. Если для ортодоксов она носила прежде всего религиозный характер, то сионисты понимали ее иначе. Как говорил в Сенате раввин Маркус Брауде, «мы, евреи, видим в нашей общине не только общину религиозную <…>, но основную форму национальной организации еврейского общества» [Braude 1924, 2]. Однако эту организацию регулировал изданный в 1919 г. декрет Пилсудского, ограничивающий полномочия общин исключительно религиозными функциями. В исследованиях историка Рафала Жебровского содержится следующий вывод: «…замыслом декрета было лишение общин их нерелигиозных функций, прекращение попыток создания национального самоуправления, а также передача в руки невысокого ранга чиновников центрального государственного аппарата решение еврейских дел» [Żebrowski 2012, 32–33]. Годами продолжали поступать жалобы на дискриминацию еврейских общин. Примером может служить ситуация с финансированием: если в бюджете 1926 г. христиане и мусульмане получили дотацию 1,5 злотых на человека, протестанты – 70 грошей, то евреи – 3 гроша [Frostig 1924, 32]. Из 23,5 млн. злотых, выделенных Министерством вероисповедания и образования для меньшинств, евреи получили 185 000 злотых, из которых 85 000 предназначались на оплату семинара по подготовке учителей религии [Hartglas 1927, 40].

Декрет об организации еврейских общин соответствовал требованиям ортодоксов. С самого начала в общинах происходила борьба за новые выборы руководства и создание национальной общины. Все нерелигиозные

партии требовали демократических выборов. 16 марта 1928 г. был издан Закон об организации еврейских религиозных общин. Его 3-й параграф гласил, что задачей общины является удовлетворение религиозных нужд ее членов, содержание раввинатов, синагог и домов молитвы, резервуаров для ритуальных омовений и кладбищ, забота о религиозном воспитании молодежи, обеспечение поставок кошерного мяса. Община имела также право оказывать помощь бедным евреям. Лишь после этого были организованы выборы в кагалы. Характерным явлением здесь стали злоупотребления, как и во всех других выборах, и вмешательство властей. В тех общинах, где побеждали сионисты, они не утверждали правлений, стремясь привести к власти членов партии *Агудат Исраэль* (Союз Израиля), чаще называемой *Агуда* [Bacon 1966; Protest, „Chwila" 1928]. Неоднократно власти назначали наблюдателей-комиссаров, как это было в Варшаве. Несмотря на это, по мере устранения евреев из городских советов и парламента, значение общины росло. Председатель лодзинской общины Лейб Минцберг говорил, что «еврейская община должна была быть и является голосом всего еврейского народа. Однако еврейские религиозные общины – вопреки нашей воле – стали его единственным представителем, и кто знает, не станет ли ход событий – избави Бог –причиной того, что основная деятельность общины будет вынуждена еще увеличиться» [Shapiro 1990, 76].

Возможно, третьим элементом, который объединял евреев, помимо религии и национальности, был антисемитизм. Он вызывал общее беспокойство и был одним из серьезнейших факторов, определявших их отношение к государству и обществу. Бросается в глаза, что с его ростом пробуждалась связь с еврейством даже у тех, кто в течение долгих лет не чувствовал своей связи с еврейством. Для исследователей еврейской культуры особенно существенным является процесс изменения направлений антисемитизма. В течение XIX в. преобладал религиозный антисемитизм, в конце этого века евреев обвиняли в том, что они не ассимилируются. Когда же начался процесс ассимиляции, и еврейская интеллигенция стала принимать все большее участие в общественной жизни и культуре страны, антисемитская пропаганда обратилась в первую очередь против нее. У антисемитизма было много обликов, и в рамках данной статьи нет возможности представить все его формы и оттенки, можно лишь отметить, что не было греха, в котором не обвиняли бы евреев[5].

В силу сложившихся исторических причин подавляющее большинство евреев жили в городах и занимались торговлей и ремеслом, что проанализировал Жак Аттали [Attali 2003]. Столь односторонняя структура еврейского общества становилась предметом обсуждения политиками и исследователями. Около 75% евреев жили в городах (в пяти городах проживала

[5] Об антисемитизме в Польше существует богатая литература, например: [Cała 2012, Krzywiec 2017, Kijek 2017, Krzywiec 2016; Rudnicki 2018].

одна треть) и местечках (штетлах). Согласно переписи населения 1931 г., 43,3% евреев жили в городах, насчитывающих более 20 000 жителей, где они составляли 26,4% от общего числа населения, 29,8% – в менее крупных городах, где евреи составляли 28,8% жителей, и 23,1% – в деревнях и поселках, составляя 32% жителей [Polonsky 2014, 309]. Если в центральной Польше и Галиции каждый третий житель города был евреем, то на северо-востоке – каждый второй. Преобладающая часть активного еврейского населения черпала средства к существованию из торговли и ремесел. Согласно исследованиям Игнация Шипера, в 1921 г. в центральной Польше соответственно 66,8% и 29,6%. При этом Шипер не учитывал северо-восточных земель страны, где проживал существенный процент евреев и где они играли еще большую экономическую роль [Schiper 1937, 591]. Даже те евреи, которые жили в деревне, занимались прежде всего торговлей и ремеслом; непосредственно сельским хозяйством занималось 0,6% евреев, а садоводством, рыболовством и лесоводством – 4,3%. Крестьян среди них, за исключением Восточной Галиции, практически не было. Из-за перенаселения деревень все более возрастала миграция в города, где тоже была структурная безработица, что увеличивало межнациональные напряжения и стремление к устранению евреев со всех поприщ экономической деятельности.

Преимущественно евреи занимались мелкой торговлей. 75% еврейских торговцев работали, не нанимая персонала (среди христиан такие торговцы составляли 42,5%). В целом торговлей, ремеслами и – в ограниченном количестве – промышленностью зарабатывали на жизнь 83% евреев [Garncarska-Kadory 2001, 68]. Евреи работали преимущественно в легкой промышленности: в швейной – работали 40% всех еврейских рабочих [Garncarska-Kadory 2001, 52]. По оценкам Якова Лещинского, сделанным на основании анализа положения в Варшаве, в еврейских предприятиях, где было занято до десяти человек, евреи составляли 98% рабочих. Однако в более крупные предприятия, даже если их хозяева были евреями, неохотно нанимали своих единоверцев, поскольку те не работали по субботам. Аналогичная ситуация сложилась в остальных промышленных центрах Польши [Лещинский 2002, 203, 207]. Эзра Мендельсон определяет евреев как *lower middle class* и пролетариат, с небольшой, но влиятельной прослойкой интеллигенции и богатой буржуазии [Mendelsohn 1992, 51].

В вопросе о времени труда евреи не были равноправны с христианами. Согласно принятому в 1919 г. закону, было запрещено работать в воскресенье. Это ставило евреев перед дилеммой – нарушать законы религии и работать в субботу или не работать два дня. Кроме того, евреи не имели права работать во время католических праздников. На практике это означало, что еврейские магазины и мастерские должны были быть закрыты 134 дня в году, а христианские – только 62 дня. Нарушение этого закона нередко приводило к различным взысканиям со стороны полиции и судов.

От подоходного налога были освобождены крестьяне, то есть более 70% граждан, но его платили городские жители, а так как к ним относилось большинство евреев, это был удар прежде всего по ним. Тяжесть борьбы с гиперинфляцией Владислав Грабский[6] в 1924 г. также переложил на плечи городского населения, результатом чего стало разорение многих мелких ремесленников и торговцев, что привело к массовой эмиграции в Палестину, получившей название «Алия Грабского». В данном случае обвинения Грабского в осознанной антиеврейской политике безосновательны, поскольку его реформы носили общий характер. Эмиль Зоммерштайн, один из лидеров сионизма и депутат сеймов в 1922–1939 гг. писал, что «крах является результатом общего экономического кризиса», перечисляя «факторы, которые усилили нищету еврейского населения в этом общем хаосе» [Sommerstein 1925].

В Польше был популярен миф о еврейском богатстве. Однако, как показал Збигнев Ландау, среди 200 самых богатых людей Польши было только три еврея [Landau 1977, 207–209]. Среди 500 наиболее крупных помещиков было 13 евреев [Roszkowski 1986, 55]. Конечно, существовала и тонкая прослойка зажиточной интеллигенции и богатой буржуазии. Однако подавляющее большинство евреев с трудом могли заработать на содержание часто многочисленной семьи[7]. И число бедных евреев росло, а не уменьшалось, неслучайно говорили о пресловутой еврейской нищете. Даже идеолог польского антисемитизма Роман Дмовский писал, что «быстро растущее обнищание всегда, впрочем, бедного местечкового (małomiasteczkowego) еврея в Польше является неопровержимым фактом» [Dmowski 1931, 332]. Кризис 1930-х годов еще более усугубил положение. Арон Левин[8], выступая в сейме, представил данные, из которых следует, что одна треть еврейского населения пользуется общественной благотворительностью: в Варшаве это 22,5%, в Лодзи – 32%, в Вильно – 23%, а в небольших городах положение еще хуже [Lewin 6 XI 1934, 112]. Как пишет историк, до войны идейно связанный с Санацией, в 1936 г. по крайней мере миллиону евреев грозил «полный крах и без того шатких основ их жалкого существования» [Pobóg-Malinowski 1985, 812].

Процесс вытеснения еврейской торговли продолжался двадцать межвоенных лет. Однако в период кризиса число еврейских торговцев не изменилось. Я. Лещинский исследовал 91 местечко с 500 000 жителей, в том числе 200 000 евреев. Там было в 1932 г. 8 916 еврейских магазинов, а в 1937 г. –

[6] В описываемый период – премьер-министр Польши и министр казначейства. – *Прим. ред*.

[7] Поляк работал на содержание 0,75 неработающего, а еврей – 1,94, то есть в 2,5 раза больше [Pobóg-Malinowski 1985, 808].

[8] Арон Левин (1879–1941) – польский раввин, председатель Совета раввинов Польши, с 1923 г. Президент Центрального совета международной организации Агудат Исраэль, депутат сеймов в 1922–1928 гг. и 1930–1935 гг. – *Прим. ред*.

8 868. Дело было в том, что росло число польских магазинов – с 1 287 до 2 658. Сходные результаты получил Менахем Линднер: число еврейских магазинов было стабильным, а число польских торговцев увеличилось более чем вдвое [Лещинский 1937, 1014; Линднер 1937, 33].

Евреи подвергались дискриминации, как в сфере экономики, так и в других областях. Их не принимали на работу в государственные учреждения и предприятия. Среди 26 457 работников почты было только 457 евреев (1,7%). Сразу после создания независимого государства с работы было уволено несколько тысяч железнодорожников-евреев. В следующие годы среди 175 459 железнодорожников евреев было 1 479 (0,8%) человек; среди 3 682 чиновников центральной администрации было 40 евреев (1,1%). В местной администрации (включая полицию) среди 42 569 чиновников было 830 евреев (1,9%). Евреев не принимали на работу в городские предприятия: в 1935 г. из 305 городов в 159 не наняли ни одного еврея, а в остальных это были единицы, в то время как в некоторых евреи составляли 75–95% жителей. В Варшаве на 22 000 работников приходилось 150 евреев [Mahler 1944, 302–303]. Вытесняемые с занимаемых позиций еврейские массы, прежде всего – молодежь, были лишены работы, в их среде все более распространялась категория так называемых лишних (zbędnych) людей, то есть прозябавших в семейных магазинах и мастерских, которые прекрасно могли обойтись без них (см. [Czarnowski 1956]).

Еврейское сообщество развивалось параллельно той среде, в которой пребывало. Модернизация евреев проявилась также и в создании политических партий, что было совершенно новым явлением для евреев Восточной Европы до Первой мировой войны. Этот процесс протекал параллельно с созданием польских партий. С самого начала еврейское политическое движение характеризовало разнообразие, при этом следует принимать во внимание относительную однородность общинной структуры еврейского населения. Наряду с различиями, подобными существовавшим среди польских партий, были и особые еврейские: например, разделение на приверженцев и противников создания государства в Палестине; спорным был и ответ на вопрос, являются ли евреи народом. По отношению к правительству эти партии можно разделить на готовых сотрудничать и занимавших конфронтационную позицию. Существенные различия были в тактике борьбы за права еврейского меньшинства, дополнительными элементами разделения были религиозные и региональные. Отметим, что все эти движения не были однородными. То же самое можно сказать и о еврейском рабочем движении.

В политической жизни главную роль до середины тридцатых годов играли сионисты [Mendelsohn 1981, Walicki 2005, Jaworski 1996]. Не отказываясь от борьбы за создание собственного государства, они боролись за еврейскую национально-культурную автономию. Путем к этому должен был быть демократический государственный строй страны, охраняющий политическую

свободу и гарантирующий полноту прав национальных меньшинств, в том числе – полное равноправие евреев. Борьба за реализацию этих требований началась сразу после обретения Польшей независимости. Сионистская программа автономии основывалась на разработках национального вопроса австрийскими социалистами [Żyndul 2000, 12]. Этими разработками пользовался также Бунд. Эту идею провозгласил и Семен Дубнов: основой организации еврейского сообщества должна была быть народная община, отдельные общины должны были создать союз, который представлял бы евреев в государственных учреждениях [Дубнов 1907]. В Польше эти идеи поддерживали последователи Дубнова фолькисты и Бунд. Сионисты были согласны с ними в том, что основой должна быть национальная община. Они сознавали, что может появиться противоречие между стремлением к созданию еврейского государства в Палестине и лояльностью по отношению к стране проживания, поэтому еще с 1916 г. провозглашали, что хотят соединиться с польским народом «на основе общего труда на благо страны и защиты его интересов» [Materiały 1920, 99]. Требуя признания евреев народом и соответствующего отношения к нему, сионисты не оспаривали польский характер государства [Hartglas 1918, 23]. Одновременно они требовали создания национальных общин, объединяемых Еврейским национальным конгрессом.

Сионистское движение было далеко от монолитности, оно представляло собой мозаику из партий и фракций, идеологов и конкурирующих друг с другом активистов. Объединяло сионистов стремление к собственному государству, однако его модель, пути к этой цели, и политика, которую надо проводить в диаспоре, были постоянным предметом конфликтов. Для одних сионистских партий это было основной деятельностью, для других – одним из пунктов программы. Сионистское движение стало популярным, поскольку оно защищало евреев в диаспоре.

В 1918 г. в Польше действовали четыре сионистские федерации: в Варшаве, Львове, Кракове и Вильно, но в конце двадцатых годов виленская федерация вошла в варшавскую, ее лидером стал Ицхак Гринбаум. Их разделяли исторический опыт и региональные различия. В Галиции преобладали тенденции умеренности, восходящие к опыту австрийского парламентаризма, предрасположенность к компромиссу и поискам политического диалога с властью. Лидером в Восточной Галиции был Леон Райх, Западной – Озъяш Тон. В бывшем Царстве Польском преобладало мнение, что проблемы нельзя решить путем соглашения, к тому же здесь произошел раскол на фракции: *Ал-Хамишмар* («На страже») и *Эт-Ливнот* («Время строить»), которая сблизилась с галицийскими сионистами. Все попытки объединения сионистского движения кончались безрезультатно.

В 1925 г. Владимир Жаботинский создал Новую сионистскую организацию. Она не принимала участия в польской политической жизни. Его программа наиболее массовой и немедленной эмиграции евреев в Палестину

во второй половине тридцатых годов стала привлекательной для польского правительства. Религиозное крыло сионистов представляла *Мизрахи*, чьим лозунгом было «Земля Израиля для Народа Израиля в согласии с Торой Израиля». Во второй половине двадцатых годов она начала терять влияние и уступать свои позиции *Агуде*. Отношение польского правительства и польских политических партий к сионистам в целом было недружелюбным, двойственным: они поддерживали сионистское стремление к созданию государства в Палестине, а потому предоставляли помощь оружием и деньгами, а также помощь в подготовке в специальных лагерях кадров для боевой организации Жаботинского *Эцель*, одновременно выступая против программы сионистов в стране.

Партией, которая считала родиной евреев страну их проживания, была «Еврейская народная партия» (фолькисты). Она признавала евреев народом и стремилась к их автономии. Будучи светской партией, она выступала за национальную общину, права евреев в свободной и демократической Польше, и поэтому боролась с сионистами, *Агудой* и ассимиляторами. Языком евреев члены партии считали идиш [Kiel 1975, 75–89]. Пик ее влияния – это первая половина двадцатых годов, преимущественно она была влиятельна в Варшаве и в виленском округе.

Самой влиятельной религиозной партией была *Агудат Исраэль*. Обращаясь к идеологии консервативного и ортодоксального хасидизма, она сосредоточила свое внимание на вопросах религии, принимая за основу программы свободу вероисповедания, в то время как национальная проблема не вызывала большого интереса. Руководители партии считали политику мало существенной – до того момента, пока она не начинала угрожать нарушением законов религии или ухудшением условий жизни евреев. Раввины стремились сохранить те ценности, которые обеспечивали сохранение многовекового существования еврейства. Вместе с тем, участвуя в выборах, издавая газеты и пр., члены *Агудат Исраэль,* вопреки своим намерениям, модернизировали самую традиционную часть еврейского сообщества. Поэтому *Агуду* не одобряли некоторые дворы хасидских цадиков и часть митнагдим, опасавшиеся ослабления традиционной структуры. *Агуда* боролась с влиянием сионистов, которые в ее понимании олицетворяли безбожие. В тридцатые годы, однако, под влиянием растущего антисемитизма *Агуда* начала говорить об алие и палестинской родине.

Рабочее движение также было разрознено. Самой крупной еврейской партией был Бунд (*Algemajner Jidiszer Arbajter Bund*) [Pickham 2005; Nowogrodzki 2005; Minczeles 1999]. В первые годы независимости Польши Бунд был близок к коммунистам, а затем, с двадцатых годов тесно сотрудничал с социалистами. С одной стороны, Бунд проповедовал лозунг единства пролетариата, с другой – стремился к культурной автономии для евреев, в чем был схож с фолькистами.

Самое большое влияние Бунд приобрел во второй половине тридцатых годов, когда наиболее насущной проблемой для евреев стала борьба с антисемитизмом. Активно выступая против антисемитизма, с 1936 г. Бунд стал самой влиятельной еврейской партией в больших городах [Halpern 10 I 1937]. Подтверждением этого стали выборы в городские советы в 1938 г., когда из всех еврейских партий Бунд получил самое большое число голосов в Варшаве, Лодзи, Вильно и Белостоке. Даже, казалось бы, в такой недоброжелательной среде, как религиозные общины, в больших общинах в выборах 1936 г. Бунд получил почти 12% голосов [Żebrowski, Borzymińska 1993, 59].

В Польше существовало несколько сионистских социалистических партий. Важную роль в еврейском рабочем движении играла партия *Поалей-Цион* («Рабочие Сиона»), делившаяся на фракции *Поалей-Цион левый* и *Поалей-Цион правый*. Мало того, отдельно существовал *Поалей-Цион Восточной Галиции* и т.д. Меньшим влиянием обладала «Сионистская партия труда» (*Мафлегат Авода Ционит*), называемая *Хитахдут* («Союз»), провозглашавшая, что национальное и социальное должно осуществляться параллельно, а классовый момент должен быть подчинен национальному. Целью этих партий было создание в Палестине социалистического государства.

Постепенно в Польше ослабевало влияние ассимиляторов, выступавших против всех еврейских партий, считавших себя поляками – и одновременно боровшихся за равноправие евреев. Большинство евреев не считало их частью еврейского сообщества, а для польских националистов они оставались евреями.

Возрождение независимого польского государства большинство евреев приняло с неуверенностью в своем будущем. Они оказались в новом для себя положении, тем более что первые месяцы независимости казались неприглядными – по стране прокатилась волна антиеврейских выступлений разного рода, которая, однако, несравнима с тем, что имело место на Украине. Положение евреев усложнялось еще и тем, что они жили не только среди поляков, но и на территориях, где большинство жителей были украинцами или белорусами, и по этой причине евреи иногда становились жертвами польско-украинских конфликтов. Поляки обвиняли их в недостатке патриотизма, а украинцы – в участии в полонизации. В обвинениях другого рода обе стороны не отличались друг от друга. Евреи с самого начала сознавали, что равноправными гражданами они могут стать только в демократическом государстве, и все двадцать лет выступали в защиту демократии. Одновременно они опасались дальнейшего неблагоприятного развития ситуации. Результатом стали попытки защиты, предпринятые на мирной конференции в Париже. Участники конференции, имея в виду положение в Восточной Европе, подписали договор о защите национальных меньшинств. До сих пор продолжается дискуссия, нужен он был евреям Польши или нет. Например, правом вносить жалобы в Лигу Наций, в отличие от немцев и украинцев, евреи не воспользовались ни разу.

Политические споры среди евреев ослабляли их в борьбе за свои права. Растущее чувство опасности в середине тридцатых годов принудило еврейские партии к сотрудничеству. Однако этот процесс продвигался относительно медленно и не закончился до войны. Ввиду нарастающего антисемитизма сионисты в 1934 г. снова попытались создать Еврейский национальный совет. *Агуда*, которая сотрудничала с режимом Санации, отвергла эту идею. Лишь в сейме в 1937 г. было создано Временное представительство польского еврейства. Однако политики считали, что оно не представляет еврейства и требовали созыва конгресса, на котором будет создано демократическое представительство евреев. В конце концов, конгресс не был созван. Как писал Ежи Хольцер, «в той зловещей действительности второй половины тридцатых годов для еврейской *realpolitik* в Польше уже не было места, как, впрочем, и нигде в мире» [Holzer 1983, 382].

Польша возрождалась как одно из самых демократических государств Европы. Евреи сразу активно включились в политическую жизнь страны. Они принимали активное участие в выборах – как муниципальных, так и парламентских. Евреи были разобщенным меньшинством, еврейские депутаты парламента избирались в основном только в больших городах, однако и там препятствием была их раздробленность. Например, в 1919 г. в Варшаве на выборы было внесено 19 еврейских списков. Партийная раздробленность была одним из факторов ослабления общины. Только один раз евреи использовали свой потенциал, выступив в 1922 г. в блоке с остальными меньшинствами, когда еврейские депутаты составили 8% от общего числа. Однако внутренние споры ослабляли эффективность их действий. Начиная с выборов 1928 г., их положение осложнилось из-за ограничения роли парламента, постепенно вводимого режимом Санации. Как писал главный редактор очень влиятельного журнала «Новое обозрение» («Nowy Przegląd») Яков Аппеншляк, «роль нашего представительства в законодательных органах столь незначительна, что даже при большем влиянии сейма и сената сила еврейского представительства, впрочем, разобщенного и разделенного внутренними раздорами, почти не входила бы в расчет» [Appenszlak 1930].

В сейме евреи редко голосовали за вотум доверия правительству. Когда в 1920 г. независимость Польши оказалась под угрозой, они голосовали за создание правительства народного единства. В общем оценка правительства зависела от его отношения к евреям. Например, они положительно отнеслись к правительству Александра Скшиньского, который выступал за такие отношения с национальными меньшинствами, «чтобы, не теряя ничего от своей национальной и культурной сущности, они стали частью государственного организма, объединились с польскими государственными интересами и приняли их за *suprema lex* также для себя» [Skrzyński 1924, 46].

Во время войны 1920 г. начались переговоры, которые с польской стороны вел вице-премьер, социалист Игнаций Дашинский, с представителями

еврейской фракции в сейме. Однако сионисты, недовольные политикой правительства, отказались от их продолжения, мотивируя это тем, что «во время переговоров положение евреев в Польше не только не улучшилось, а, наоборот, во многих отношениях ухудшилось» [ЦАС Фонд Гринбаума]. Переговоры продолжились правительством Грабского, а со стороны евреев – руководителями сионистов Галиции Леоном Райхом и Озъяшем Тоном. Против переговоров были как национальные демократы – эндеки[9], так и сторонники Гринбаума. Продолжались они несколько месяцев и кончились подписанием так называемого соглашения, которым почти все были недовольны [Tomaszewski 2000 , Rudnicki 2015, 210–225]. Параллельно с завершением переговоров министр иностранных дел в правительстве Грабского, Скшинский от имени правительства направил Нахуму Соколову как представителю Всемирной сионистской организации письмо, в котором писал, что «польское правительство с живым интересом наблюдает за усилиями Сионистской Организации по возрождению собственной национальности и еврейской культуры на месте ее исторической колыбели <…>. Польское правительство, согласно с духом международных договоров, [будет] оказывать свою моральную поддержку тем достойным признания стараниям, в которых оно усматривает стремление к прогрессу в сфере цивилизации и мира» [Hafftka 1932 , 259]. Это было первое признание целей сионизма и права евреев на Палестину как на национальный очаг (siedziba narodowa).

Дважды в руках евреев в некотором смысле была судьба страны. Первый раз – когда они проголосовали в 1919 г. за раздел помещичьей земли, несмотря на антисемитизм большинства крестьянских партий. И второй раз – когда они не позволили свергнуть Пилсудского в 1922 г. Евреи в Сейме голосовали почти всегда вместе с левыми партиями, понимая, как уже было сказано, что их положение и безопасность может гарантировать только демократическое государство. В прениях по конституции Гринбаум говорил: «Я считаю своей честью и честью своего народа, что евреи всегда стоят по ту стороны баррикады, где находятся угнетаемые, а не угнетатели» [Gruenbaum 1920, 85]. Главным врагом евреев были польские националисты. Отсюда сотрудничество евреев с Пилсудским, который относился к ним так же, как и к остальным национальным меньшинствам.

После майского переворота 1926 г. евреи оказались в трудном положении. Сначала они безоговорочно одобряли политику Санации, тем более что власти решили наконец проблему гражданства, а в своей речи премьер Казимеж Бартель сказал: «… правительство не позволит, чтобы законные права граждан не польской национальности подвергались ограничениям, так как я считаю, что преследование какой-либо категории граждан из-за их

[9] Сокращенное название членов польской правой националистической Национально-демократической партии (Narodowa Demokracja), существовавшей в 1897–1947 гг. – *Прим. ред.*

языка или веры противоречит духу Польши». Он также назвал экономический антисемитизм вредным и пообещал пересмотреть закон о воскресном отдыхе, который запрещал работать в этот день, что ударяло по доходам евреев, праздновавших субботу, и таким образом не имевших права работать два дня в неделю [Bartel 1926, 23].

Евреи сознавали, что равноправие может сохраняться только в демократическом государстве, и со временем росло сопротивление попыткам ликвидации демократии, примером чему стало несогласие еврейских депутатов на изменение конституции. Переход в оппозицию осложнял тот факт, что к оппозиции принадлежали их главные враги – эндеки, помешали и внутренние споры в среде еврейских депутатов. Это стало причиной раскола на сторонников и противников Санации. Однако еврейские депутаты были несколько раз вынуждены голосовать против некоторых предложений оппозиции, не без оснований считая, что они могут быть использованы против евреев [Rudnicki 2015, 51]. Так было и с ликвидацией автономии высших учебных заведений, потому что ее использовали в борьбе за ограничение прав еврейских студентов.

Начиная с 1935 г. вся оппозиция бойкотировала выборы. Еврейские политики, несмотря на это, решили остаться в сейме, исходя из того, что хотя они не имеют никакого влияния на принимаемые решения, но сейм является местом, где можно по крайней мере представить еврейскую точку зрения на происходящие события. Евреи, обвиняемые антисемитами в нелояльности, декларировали свою верность польскому государству, несмотря на недоброжелательность военного командования, которое во время войны с большевиками (1919–1921) заключило еврейских добровольцев в лагерь в Яблонной, и несмотря на все последующие преследования. На последнем заседании сейма 2 сентября 1939 г. от имени евреев выступил Соломон Зайденман: «Повторяю еще раз, что еврейские жители Польши без каких-либо оговорок <…> готовы нести все жертвы, которых требует данный исторический момент» [Seidenman, 1939, 6].

С самого начала евреи боролись за свою безопасность и равноправие, которое они понимали трояко: во-первых, как ликвидацию законодательных ограничений, унаследованных от бывших империй; во-вторых, как гарантию равноправия в принимаемых новых законах; в-третьих, как соблюдение действующих законов, поскольку на практике это происходило по-разному. Постепенно в новых принимаемых законах исчезали те немногие ограничения времен разделов Польши, которыми власть иногда пользовалась. Но только в 1931 г. официальным решением парламента они были окончательно отменены. Лишь после майского переворота 1926 г. был окончательно урегулирован вопрос гражданства части евреев. Один из мифов гласил, что гражданство получили 600 000 человек, а как утверждала пропаганда национальных демократов – даже миллион. Речь шла о людях, которые десятилетиями проживали на территории Польши и фактически

имели гражданство, лишь в некоторых случаях его получение было проблематично. Это касалось, как писал директор Бюро национальной политики президиума Совета министров Станислав Папроцкий, 30 000 человек [AAN PRM, 305]. Вообще весь вопрос гражданства, тянувшийся столько лет, возник вследствие недоброжелательной интерпретации постановления парижской конференции о гражданстве.

Борьба за любую национальную автономию была заранее обречена на неудачу. Даже если принять, что польские националисты хотели сепарации евреев, на автономию они не могли согласиться. Предоставляя ее евреям, они были бы вынуждены дать ее и другим меньшинствам, что превращало бы Польшу, как они провозглашали, из национальной страны в многонациональную, каковой она была в действительности. Это было бы для страны небезопасно, так как только евреи не выдвигали лозунгов отделения.

После смерти Пилсудского правящий режим Санации изменил свою политику по отношению к евреям, заимствуя лозунг эндеков. Появляются новые законы, ограничивающие права евреев, прежде всего в экономической области. Первым и самым известным был закон об убое скота, принятый в 1936 г. и сводящийся к запрету ритуального забоя (*шхиты*). Авторы закона не скрывали, что речь идет о вытеснении евреев с мясного рынка, и под предлогом гуманного отношения к скоту лишили работы десятки тысяч людей, а общины – одного из основных источников дохода [Rudnicki 1992, 147–160]. Не только экономический характер носил закон об адвокатуре, принятый в 1938 г. : он гласил, что будущие адвокаты обязаны проходить судебную стажировку, а также наделял министра юстиции правом запрещать доступ в адвокатуру до 1945 г., за исключением лиц из его ежегодного списка. Это закрывало доступ к адвокатуре для представителей национальных меньшинств, а прежде всего – для евреев, лишая молодых юристов возможности найти работу в адвокатуре (в первом списке не было ни одного еврея), так как они не имели шансов поступить ни в прокуратуру, ни в суды[10].

Откровенно антиеврейскую направленность имел закон от 31 марта 1938 г. о лишении гражданства тех, кто утратил связь с польским государством. На основании этого закона гражданства лишились евреи, проживавшие в Германии, что для правительства Германии стало предлогом для изгнания евреев – польских граждан [Tomaszewski 1998].

История разделения мест в аудиториях высших учебных заведений на христианские и еврейские тянулась несколько лет и кончилась победой антисемитов [Rudnicki 1987].

В Польше не было принято ни одного закона, который бы относился ко всем евреям, выделяя их как группу населения. Законы относились ко всем

[10] Анализ этих и других законов, а также литература по этой проблеме в сборнике статей [Rudnicki 2008].

гражданам, исключение составлял лишь закон о ритуальном забое скота. Ни в одном законе или распоряжении не фигурировало слово «еврей», хотя ни у кого не было сомнения, о ком идет речь. Для групп лиц, к которым они относились, эти законы носили унизительный характер, были обременительны или препятствовали возможности для людей некоторых профессий найти работу. Они вызывали опасения всего еврейского общества за свое будущее.

Вместе с тем, ни правительство, ни парламент не поддавались давлению отдельных депутатов, чьи проекты ограничения прав евреев шли в том же направлении, что и нюрнбергские законы, и последовательно торпедировали все попытки разделения граждан на различные категории. Власти гарантировали евреям формальное равенство и заверяли в своей заботе об их личной безопасности. На практике они не всегда могли или не хотели выполнять свои обязательства [Rudnicki 2008; 2015].

В открывающей заседание сейма речи 4 июня 1936 г. премьер Складковский, выступая против насилия по отношению к евреям, одновременно заявил: «Экономическая борьба – да, но притеснения (krzywdy) – никакого» [Składkowski 1936б, 7]. Все восприняли эти слова как поощрение экономического бойкота. А один из представителей Министерства иностранных дел, Ян Сукенник, принимая делегацию евреев, протестующих против антисемитизма, заявил: «…теперь в Польше все антисемиты. Мы не можем посылать полицию охранять каждого отдельного еврея. Мы не можем придираться к каждому молодому человеку за то, что он антисемит» [Tygiel 1974, 90].

Некоторые городские советы начали переносить ярмарки за город, потому что на городских рынках находились еврейские магазины, переносить торговые дни на субботу и т.п. Не говоря уже о том, что члены националистических организаций не допускали евреев на рынки или покупателей к еврейским магазинам и лавкам. Мало того, министр промышленности и торговли издал 19 апреля 1937 г. распоряжение об обязанности размещать на вывесках, кроме названия заведения, полную фамилию хозяина, что в условиях распространенных в обществе антисемитских настроениях облегчало бойкот.

В антиеврейской деятельности лидировала национал-демократическая партия, чьим центральным призывом стал бойкот. Ее активность проявлялась не только в организации бойкота или пикетов перед магазинами. Все чаще это было физические насилие, как, например, во львовском университете, где были убиты три студента. «Полицейская статистика показывает, что число антиеврейских выступлений ежегодно растет, – писал известный журналист Ксаверы Прушиньский, – возникают они все чаще, продолжаются дольше, оставляют все больше жертв, и растет число их участников» [Pruszyński 1937]. Примером может послужить белостокское воеводство. По словам Складковского, в 1936 г. там было зафиксировано 348 антиев-

рейских выступлений, в том числе – 21 массовое, 99 случаев нанесения побоев, 7 – тяжких телесных повреждений, 3 случая со смертельным исходом [Ostre, „Nasz Przegląd" 1937]. Только в первом квартале 1936 г. полиция зарегистрировала антиеврейские выступления в 21 местности [AAN MSW 963, 238]. Судя по другим источникам, эти отчеты были неполными. Согласно подсчетам, которые Лещинский составил на основании польской прессы в 1935 и 1936 гг., в результате антиеврейских выступлений были ранены 1 289 евреев в более чем 150 городах [Лещинский 1951, 79].

Евреев все больше охватывало чувство неуверенности в личной безопасности, тем более что следующим лозунгом стало принуждение евреев покинуть страну, или как писали, «разжидить Польшу» в экономическом и культурном отношении. Начиная с 1935 г. этот лозунг подхватила Санация. В этом духе партия «Лагерь народного объединения» и ее парламентская фракция принимали соответствующие резолюции. А правительство, действуя также и на международной арене, неоднократно выступало в Лиге Наций с требованиями найти территорию для еврейской эмиграции. Польское правительство сотрудничало в этом направлении с Еврейским агентством, и особенно – с Владимиром Жаботинским. Членов *Иргун Цвей Леуми* («Народной военной организации») польские офицеры обучали тактике партизанской борьбы и диверсии, снабжая их оружием и деньгами.

Настроения евреев хорошо представил в Сенате раввин Большой синагоги в Варшаве Моисей Шорр: «В течение короткого времени при той же конституции, в том же в правовом и экономическом отношении государстве, из гражданина, представляющего стремления и нужды существенной части граждан Польши, я превратился в человека, пониженного до категории эмигранта *in spe*, представляющего какую-то чуждую, эфемерную, временную группу еврейских пришельцев» [Schorr 10 II 1938, 80]. Ему вторил Зигмунт Жулавский, член руководства Польской социалистической партии, председатель профсоюзов, депутат сейма: «Это же страшно – жить в условиях, в которых законодательство гарантирует всем одинаковые права, и чувствовать себя, вопреки этому, "терпимым" из милости, чувствовать, что к тебе относятся как к зачумленному, быть изолированным от общества как прокаженный – только потому, что родился евреем. Это страшно ждать, когда, в конце концов, человека вытеснят в эмиграцию из родного города и с родной земли – добровольно или принудительно – в зависимости от того, как "международная договоренность" позволит решить этот вопрос» [Żuławski 1939, 225]. Представляется, что вторая половина тридцатых годов – самый худший период отношения к евреям в Польше.

Параллельно этой темной стороне существовали и более светлые стороны еврейской жизни. Как в больших городах, так и в маленьких штетлах действовали десятки разнообразных организаций политического, религиозного и культурного характера. К свойствам еврейской общины относился сравнительно низкий процент неграмотных. В 1931 г. среди исповедую-

щих иудаизм в возрасте десяти и более лет 82,8% умели читать и писать [Tomaszewski 1985, 112]. Евреи всегда придавали огромное значение просвещению молодежи и связанной с ним системой образования, как важнейшему элементу сохранения национальной идентичности[11]. Еврейские школы отличались друг от друга языком обучения и системой воспитания. Если бундовцы выступали за идиш, сионисты хотели школ с ивритом. Существовали школы религиозные и светские. Во всех школах, включая хедеры, часть предметов велась на польском языке, и даже в хедерах под нажимом правительства были общеобразовательные предметы. Не было государственных школ с еврейским языком – все еврейские школы были частными и содержались за счет еврейской общины и ее организаций (ЦИШО, Тарбут). Школы возникали и закрывались, а те, где обучение происходило на идише, часто закрывало правительство – иногда по обоснованным причинам, а иногда без таковых. По сравнению с ними ивритские школы были в привилегированном положении. Все это обусловило очень сложную структуру еврейского образования. Не без оснований сионистская газета писала: «Это нездоровое явление, беспримерное в истории народов мира, является результатом ненормальных жизненных условий и ненормального пути эволюции еврейского народа» [Ekes 27 VII 1931]. Постоянные изменения числа школ и учеников представляли определенные трудности для их статистического учета.

Самым старым типом школ являлись хедеры и *Талмуд-Тора*. Они были самыми массовыми, но учились в них только мальчики. Неизвестно сколько было таких школ, но они существовали во всех местах, где проживали евреи. Уровень и условия в них иногда противоречили нашему представлению о том, что такое школа, но большинство евреев не представляло себе, чтобы дети не учились религии. Свою сеть школ (Центральную ортодоксальную школьную организацию) создала *Агуда*, и она объединила большинство хедеров. Во всех типах школ *Агуды* училось 73 000 учеников. Уже в независимой Польше Сара Шенирер создала школы для девочек – *Бейс Яков* («Дом Якова»). *Агуда* признала их «лучшим решением образования для девочек». В 1938 г. в них обучалось около 38 000 учениц (Eisenstein 1950, 86; Каждан 1941, 486). Религиозный характер носили также школы Мизрахи, в которых учились около 6 600 учеников (Тартаковер 1931, 148). В Польше действовало 170 иешив[12]. Влияние некоторых из них, таких как иешивы в Воложине и Мире, распространялось на весь мир [Stampfer 1998, 22]. Самой известной стала созданная Меиром Шапира в 1930 г. иешива *Хахмей Люблин*, независимая от дворов цадиков [Zieliński 2005].

В отличие от школ других национальных меньшинств, не было ни одной государственной школы с еврейским языком. Все еврейские школы

[11] [Eckert, Archiwum PAN; Mauersberger 1968; Chmielewski 1937 № 1–2; Hecht 1937; Hecht 1938; Romantsov 2013; Zieliński 2003].
[12] Б. Вассерштейн пишет о 200 иешивах [Wasserstein 2012, 126].

содержали практически сами евреи, но они платили и общие налоги, на которые содержались все остальные школы в Польше (напомним, что евреи составляли 60% городского населения, а крестьяне практически не платили налогов). Иногда им помогали магистраты, но с годами суммы уменьшались, пока не дошли до нуля. Как писал Арье Тартаковер, «не будет никаким преувеличением утверждение, что большая часть еврейского образования, в особенности общеобразовательного, существовала благодаря самоотверженности учителей, которые в голоде и холоде стоят на своем посту, а также благодаря самоотверженности отцов, которые свои последние копейки расходуют на еврейское воспитание детей, чем на реальных экономических возможностях» [Tartakower 1931, 29].

Школами на идише руководило Центральное Объединение еврейских школ (*Централе Идише Шул Организацие,* ЦИШО), находящееся под влиянием Бунда. В этих школах училось не больше 19 100 учеников. В отличие от сионистских школ *Тарбут*, более близких к традиции, в них вообще отсутствовала религия. В разного типа школах *Тарбут* в 1929–1930 учебном году училось 23 700 детей [Mauersberger 1968, 178; Dachówna 1935]. В 1928 г. Игнаций Шипер и Шолом Аш организовали еще один тип школ – *Шул-Культ*, находящийся под влиянием *Поалей-Цион*. В 25 школах этого типа учились около 3 500 учеников [Zieliński 2003, 221]. Кроме того существовали частные школы с польским языком преподавания, но отдельными предметами на идише или иврите, где учились до 30 000 учеников [Mauersberger 1968, 183].

С самого начала в разного типа польских школах, в том числе так называемых *шабасувках*, где не было занятий по субботам и еврейским праздникам, училось более половины еврейских детей. Например, в 1935–1936 г. в польских школах учились 355 000 (61,2%) еврейских школьников, в религиозных школах – 171 000 (19,9%), а в остальных школах – почти 55 000 (9,9%).

Отдельной проблемой были школы для девочек, так как в еврейской религиозной традиции такие школы отсутствовали [Łagodzińska 2012, 41]. Создание школ для девочек или отправка их в польские школы были крупным шагом на пути модернизации еврейского общества.

Учитывая структуру еврейского общества, огромное значение имело профессиональное обучение. В основном содержание таких школ также легло на плечи самих евреев.

С одной стороны, все большее число еврейских детей кончали польские школы, говорили по-польски, были связаны с польской культурой, возрастала аккультурация. С другой стороны, растущий антисемитизм препятствовал ассимиляции, если не делал ее невозможной. В тридцатые годы наблюдалось возвращение в лоно еврейства.

Свидетельством популярности высшего образования является число студентов в высших учебных заведениях. В конце двадцатых годов 20% студентов составляли евреи. Лишь под давлением антисемитских высту-

плений, ареной которых стали высшие школы, их число стало уменьшаться и упало ниже общего процента евреев в стране (с 20,4% в 1928–1929 гг. до 7,9% в 1937–1938 гг.). После введения в жизнь ограничительного правила *numerus clausus*, требованием антисемитов стало *numerus nullus*, то есть полное закрытие для евреев высших учебных заведений. Среди этих заведений были и такие, которые непосредственно перед Второй мировой войной не приняли ни одного еврея. Поскольку для евреев практически были закрыты государственные учреждения, большинство евреев учились на медицинских, юридических и гуманитарных факультетах, незначительная часть поступала в политехнические и художественные учебные заведения. Поскольку обучение становилось небезопасным, многие вынуждены были учиться за границей[13].

Евреи были многоязычной группой, и помимо своих языков обычно знали язык страны пребывания. Очевидно, дискуссия о языке для евреев носила не только культурный – на каком языке учить молодежь и развивать литературу, – но и идеологический характер, и стала ареной политических столкновений. В 1931 г. 79,9% исповедующих иудаизм признали своим родным языком идиш, 7,9% – иврит, и 12,2% – польский. Вызывает сомнение столь значительное число признающих иврит родным языком. Конечно, многие знали его как язык религии, его учили в хедерах, но трудно предположить, что им пользовались как разговорным. Возможно, многие сионисты называли иврит родным языком по политическим причинам, хотя сомнительно, что они пользовались им в повседневной жизни. Несомненно, все больше евреев знали польский, а также, как видно, считали его своим родным языком. Однако совершенно ускользнул из поля зрения статистики тот возможный факт, что на востоке страны многие евреи говорили по-русски. Однако на правительственном уровне идиш признавался не языком, а жаргоном. Общины как учреждения были обязаны пользоваться польским.

В Польше были созданы еврейские научные учреждения, например, в Вильно в 1925 г. возник Еврейский научный институт ИВО (*Идише Висеншафтлише Организацие*), возглавляемый Максом Вайнрайхом. В его почетный президиум входили такие ученые как Семен Дубнов, Альберт Эйнштейн и Зигмунд Фрейд. В его задачи входило собирание и описание всех проявлений еврейской жизни. В первую очередь там работали над исследованием идиша. Залман Рейзен издал здесь четырехтомный «Лексикон еврейской литературы, печати и филологии» (1926-1929, 1-е издание вышло в Варшаве в 1914 г.). В течение десяти лет его сотрудниками и в его журналах было опубликовано около 6 000 научных работ [Żebrowski, Borzymińska 1993, 121]. ИВО также проводил конкурсы автобиографий, которые явились основным источником для исследований жизни еврейской молодежи [Cała

[13] Об условиях обучения см. [Kurczab 1958; Tomaszewski 1985, 116].

2003]. Эта организация стала самым авторитетным в мире нерелигиозным еврейским научным заведением. В 1935 г. там прошел съезд ученых всего мира, который подвел итоги состояния науки о еврействе.

В Варшаве в 1928 г. был создан Институт иудаистических исследований, где готовили молодых ученых, а преподавателями были такие известные ученые как возглавивший кафедру библеистики Мозес Шорр, историю евреев в Польше преподавал Маер Балабан, историю экономики – Игнаций Шипер, социологию – Арье Тартаковер. В Институте работали три поколения еврейских историков, труды которых не утратили своей научной ценности по сей день. В 1938 г. сотрудники Института приняли участие в издании «Палестинской энциклопедии». Война прервала эту ценную инициативу [Rudnicki 2016].

Евреи внесли неоценимый вклад в польскую науку. Ограниченный объем статьи позволяет привести лишь единичные примеры. Польскую историю исследовали такие ученые как Шимон Аскенази и Марцелий Хандельсман – создатель Института истории Варшавского университета. Выдающимися юристами были Рафаил Таубеншляг и Маурициий Аллерханд – член кодификационной комиссии, созданной в 1919 г. для унификации законодательства. Среди филологов можно назвать такие имена, как, например, Юлиуш Кляйнер, Самуэль Адальберг, издавший четырехтомное «Собрание польских пословиц» («Księgi przysłów polskich»). Трудно переоценить вклад евреев в развитие математики. Одним из создателей львовской математической школы – вместе со Стефаном Банахом – был Гуго Штайнхауз. Вокруг них собралась группа молодых математиков, большинство из которых были евреями. В Варшаве профессорами были такие математики как Казимеж Куратовский, один из основателей варшавской математической школы, среди членов которой было также немало евреев [Przeniosło, 2013]. Среди врачей следует назвать Людвика Гиршфельда, одного из создателей иммунологии. Списки ученых в разных областях науки можно продолжать; среди них есть несколько лауреатов Нобелевской премии, которые начинали свою научную карьеру в Польше.

В межвоенное двадцатилетие происходило бурное развитие еврейской литературы. Ее характерной чертой была связь с мировой литературой, но большое влияние на нее оказывала и польская литература. Тот факт, что евреи пользовались несколькими языками, отразился и в их литературе [Shmeruk 1986, 285–311]. Прежде всего развивалась литература на идише. Еврейские писатели создали такие группы как *Юнг Идиш* (Молодой идиш) в Лодзи и *Юнг Вилне* (среди ее членов были, в частности Хаим Граде, Шмерке Кочергинский и Авром Суцкевер). Членами этих групп были, помимо литераторов, и художники [Malinowski 1987]. Главным литературным центром оставалась Варшава, где активно действовал Еврейский союз писателей и журналистов [Segałowicz 2001]. Здесь работали братья Исроэл-Иешуа и Иса-

ак Башевис Зингеры и многие другие, создавалась и еврейская литература на польском языке [Prokop-Janiec 1992].

Массовый зритель знакомился с литературой через театр. Некоторые деятели искусства относились к театру на идише как к средству борьбы за сохранение еврейской идентичности [Steinlauf 1989, 401]. Вместе с тем они ставили свои произведения и на польском языке. Межвоенный период стал эпохой бурного развития еврейского театра, на сценах которого выступали такие известные актеры как Эстер-Рохл и ее дочь Ида Каминские. Самыми известными театрами были «Виленская труппа» и *Варшевер идишер кунстеатр* (Варшавский еврейский художественный театр). Сформировалась многочисленная аудитория зрителей, прежде всего – из небогатой среды [Żebrowski, Borzymińska 1993, 184].

Параллельно развивалось кино на идише [Gross 2002]. В нескольких киностудиях одни и те же режиссеры снимали фильмы как на идише, так и на польском языке. Одним из самых известных режиссеров польского кино был Юзеф Лейтес. Тематика была самая разная: от библейской, классики еврейской литературы – и до современности. Александр Форд снял фильм о жизни молодых эмигрантов в Палестине «Сабра». Около 80% кинематографической продукции производилось евреями, они и руководили Польским союзом кинопроизводителей.

Несмотря на религиозный запрет создавать изображения, развивалось изобразительное искусство. Известными художниками были Мойжеш Кислинг, Евгений Зак, Мауриций Трембач, Меля Мутэр, братья Сайдебойтель, Генрих Берлеви и др. Генрих Куна выиграл общепольский конкурс на памятник Мицкевичу в Вильно, от возведения которого, как созданного евреем, городские власти в конечном счете отказались [Malinowski 2002, 2017]. Положение польских художников историк искусства Ежи Малиновский характеризует так: «Еврейские художники, также как писатели или артисты театра, могли вращаться исключительно в своем национальном кругу, однако благодаря универсальному языку изобразительного искусства <…> они обычно функционировали параллельно в еврейской и польской среде» [Malinowski 2002, 402].

Выше уже упоминалось о влиянии польской культуры на еврейскую, однако можно отметить и влияние художников еврейского происхождения на польскую культуру, не в смысле ее «ожидовления», как писали антисемиты, а благодаря тем ценностям и богатству, которые она вносила. Без Юлиана Тувима, Антония Слонимского, Болеслава Лесьмяна, Тадеуша Пайпера, Бруно Шульца (не говоря уже о ряде не столь значительных литераторов), невозможно представить себе польскую литературу, однако польские националисты не могли им простить их еврейского происхождения.

Массовое чтение везде начиналось с чтения газет, и евреи в этом отношении не были исключением. Еврейское искусство также популяризировала еврейская печать, самая развитая по сравнению с печатью остальных мень-

шинств. Помимо общепольских газет, выходило много различных местных изданий, печатавшихся прежде всего на идише, в меньшей степени на польском языке, и в единичных случаях – на иврите. В 1919 г. выходило 44 еврейских периодических издания, в том числе десять – по-польски. С годами их число росло: в 1936 г. общий тираж 26 ежедневных газет составлял около 450 000 экземпляров. Среди издаваемых на идише газет самым большим влиянием пользовались «Хайнт» и «Момент»; большой тираж и влияние (в том числе и на польскую публику имели варшавский «Новы пшегленд», львовская «Хвиля» и краковский «Новый дзенник». Еженедельные, двухнедельные и ежемесячные издания выходили суммарным тиражом в 270 000 экземпляров [Paczkowski 1980, 352–353]. Постепенно росло число изданий на иврите, хотя они печатались небольшим тиражом. Иногда в небольших городах выходили только еврейские газеты, примером чего может служить Млава с двумя газетами на идише [Szczepański 2005, 348].

Вопреки довольно распространенному мнению, евреи принимали активное участие в спортивной жизни страны, как в своих командах, так и в польских. Среди них были известные футболисты, боксеры, легкоатлеты, пинг-понгисты и т.д., не говоря уже о шахматах. В ватерполо долгие годы первенствовал клуб «Маккаби-Краков». Легендарной стала победа в 1938 г. боксера Шапселя Ротгольца (15 раз выступавшего в составе команды Польши, бронзового медалиста чемпионата Европы) над немецким спортсменом через несколько дней после Хрустальной ночи (Kozłowski 2015; Gawkowski 2007).

Развитая система еврейского образования, бурное развитие еврейской культуры, ее пропаганда в печати увеличивали потенциальное число потребителей культуры. Следует также обратить внимание на менее образованного и искушенного потребителя, однако мы не располагаем в этом отношении специальными исследованиями и в основном вынуждены довольствоваться репортажами и воспоминаниями. О росте интереса к еврейской культуре свидетельствуют не только тиражи газет и книг, но и выставки, и коллекции произведений искусства. Этот процесс жестоко прервала война.

Источники

ЦАС Фонд Гринбаума – Центральный архив сионизма. Фонд Гринбаума. Ф-127. Т. 83, машинопись без даты.

AAN MSW 963 – Archiwum Akt Nowych Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. 963. P. 238.

AAN PRM – Archiwum Akt Nowych, Prezydium Rady Ministrów. P. 305, 3A15

Appenszlak 1930 – *Appenszlak J.* Żydostwo polskie a wybory // Nasz Przegląd. 6. IX. 1930.

Ekes 1931 – *Ekes I.* Żydowskie szkolnictwo w Polsce // Nowe Słowo. 27. VII. 1931.

Halpern 1937 – *Halpern L.* Hegemonia // Nasza opinia. 10. I.1937.
Bartel 1926 – *Bartel K.* Sprawozdanie Stenograficzne Sejmu. 19. VII. 1926. Pos. 294, ł. 23.
Braude 1924 – *Braude M*. Sprawozdanie Stenograficzne Senatu. 28.VII.1924. Pos. 70, ł. 2.
Frostig 1924 – *Frostig* M. Sprawozdanie Stenograficzne Sejmu. 14.XII.1924. Pos. 309, ł. 32.
Gruenbaum 1920 – *Gruenbaum I*. Sprawozdanie Stenograficzne Sejmu Ustawodawczego. 28.IX.1920. Pos. 168, ł. 85.
Hartglas 1927 – *Hartglas A.* Sprawozdanie Stenograficzne Sejmu. 26.1.1927. Pos. 312, ł. 40.
Lewin 1934 – *Lewin A.* Sprawozdanie Stenograficzne. 6 XI 1934. Pos. 124, ł. 112.
Ostre 1937 – Ostre przemówienie premiera przeciw sprawcom ekscesów antyżydowskich // Nasz Przegląd. 14.I.1937.
Protest – Protest przeciwko rozwiązywaniu zarządów gmin żydowskich // Chwila. 7.XII.1928.
Schorr 1938 – *Schorr M.* Sprawozdanie Stenograficzne Senatu. 10.II.1938. Pos. 66, ł. 80.
Składkowski 1936 – *Składkowski F*. Sprawozdanie Stenograficzne Sejmu. 4. VI.1936. Pos. 24, ł. 7.
Seidenman 1939 – *Seidenman S.* Sprawozdanie Stenograficzne Sejmu 2 IX 1939 Pos. 31.
Sommerstein 1925 – *Sommerstein E.* Czas najwyższy // Nowy Dziennik. 3. XII.1925.
Котик 2009 – *Котик Е.* Мои воспоминания / Пер. с идиша М. А. Улановская, под ред. В. А. Дымшица. СПб., 2009.

Литература

Дубнов 1907 – *Дубнов С.* Письма о старом и новом еврействе. СПб., 1907.
Лещинский 2002 – *Лещинский Я.* Еврейское население России и еврейский труд // Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 г. М., 2002.
Attali 2003 – *Attali J.* Żydzi, świat, pieniądze. Warszawa, 2003.
Bacon 1966 – *Bacon G.* The Politics of Tradition. Agudat Yisrael in Poland 1916–1939. Jerusalem, 1966.
Bronsztejn 1963 – *Bronsztejn S.* Ludność żydowska w Polsce w okresie międzywojennym. Wrocław, 1963.
Cała 2012 – *Cała. A.* Żyd wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła. Warszawa, 2012.

Cała 2003 – *Cała A.* Ostatnie pokolenie: autobiografie polskiej młodzieży żydowskiej okresu międzywojennego ze zbiorów YIVO w Nowym Yorku. Warszawa, 2003.
Chmielewski – *Chmielewski S.* Stan szkolnictwa wśród Żydów w Polsce // Sprawy Narodowościowe. 1937. № 1–2.
Czarnowski 1956 – *Czarnowski* S. Ludzie zbędni w służbie przemocy // *Czarnowski S.* Dzieła. T. II. Warszawa, 1956.
Dachówna 1935 – *Dachówna D.* Szkolnictwo hebrajskie w Polsce // Sprawy Narodowościowe. 1935. № 3–4.
Dmowski 1931 – *Dmowski* R. Świat powojenny i Polska. Warszawa, 1931.
Eckert – *Eckert L.* Zagadnienie żydowskie w szkolnictwie w Polsce odrodzonej w okresie międzywojennym 1914–1938. Szkic historyczno-statystyczny // Archiwum PAN. Papiery L. Eckerta. III/180. T. 9.
Eisenstein 1950 – *Eisenstein M.* Jewish Schools in Poland 1919–1939. Their Philosophy and Development. New-York, 1950.
Gawkowski – *Gawkowski R.* Encyklopedia klubów sportowych Warszawy i jej najbliższych okolic 1918–1939. Warszawa, 2007.
Gross 2002 – *Gross N.* Film żydowski w Polsce. Kraków, 2002.
Hartglas 1928 – *Hartglas A.* Zasady naszego programu politycznego w Polsce. Referat odczytany na 3-ej konferencji syjonistycznej w Warszawie w listopadzie 1917 r. Warszawa, 1918.
Hafftka [1932] – *Hafftka A.* Żydowskie stronnictwa polityczne w Polsce Odrodzonej // Żydzi w Polsce Odrodzonej. T. II. Warszawa, [1932].
Hecht – *Hecht G.* 20 lat szkolnictwa żydowskiego w Polsce // Głos Gminy Żydowskiej. 1937. № 6–7.
Hecht – *Hecht G.* Rozwój żydowskiego szkolnictwa powszechnego w Polsce Odrodzonej // Głos Gminy Żydowskiej. 1938. № 10–11.
Holzer 1983 – *Holzer J.* Żydowskie dążenia polityczne w Drugiej Rzeczypospolitej // Znak. 1983. № 339–340.
Janiec 1992 – *Prokop-Janiec E.* Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne. Kraków, 1992.
Jaworski 1996 – *Jaworski* W. Struktura i wpływy syjonistycznych organizacji politycznych w Polsce w latach 1918–1939. Warszawa, 1996.
Kazdan 1947 – *Kazdan Kh.* Di geshikhte fun yidishn shulvezn in umophengikn poyln. Mexico, 1947.
Kiel 1975 – *Kiel M. W.* The Ideology Folks-Partey // Soviet Jewish Affairs. 1975. T. 5. № 2. PP. 75–89.
Kijek 2017 – *Kijek K.* Dzieci modernizmu. Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej. Wrocław, 2017.
Krasowski 1988 – *Krasowski K.* Związki wyznaniowe II Rzeczypospolitej: studium historycznoprawne. Warszawa; Poznań, 1988.
Krzywiec 2016 – *Krzywiec G.* Antysemityzm po polsku // Kwartalnik ŻIH. 2016. VI. Z. 2.

Krzywiec 2017 – *Krzywiec G.* Polska bez Żydów. Studia z dziejów idei, wyobrażeń i praktyk antysemickich na ziemiach polskich początku XX wieku (1905–1914). Warszawa, 2017.
Kurczab 1958 – *Kurczab J.* Uliczka św. Gertrudy. Warszawa, 1958.
Landau 1977 – *Landau Z.* Oligarchia finansowa // *Landau Z., Tomaszewski J.* Druga Rzeczpospolita. Gospodarka, społeczeństwo, miejsce w świecie: sporne problemy badań. Warszawa, 1977.
Leshinski 1937 – *Leshinski I.* Der yidishe khandl inem kleinem shtetl // Di yidisze ekonomik. 1937. № 1.
Leshinski 1951 – *Leshinski I.* Erew Hurbn. Buenos Aires, 1951.
Lindner 1937 – *Lindner M.* Der hurbn funem khandl ин bielostoker reion // Di yidisze ekonomik. 1937. № 3–4.
Lisek 2005 – *Lisek J.* Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna. Wrocław, 2005.
Łagodzińska 2012 – *Łagodzińska A.* Powstanie i rozwój ruchu Bejts Jakow na przykładzie wybranych ośrodków w latach 1917–1939 // Kwartalnik ŻIH. 2012. № 1.
Mahler 1944 – *Mahler R.* Jews in Public Service and the Liberal Professions in Poland 1918–1939 // Jewish Social Studies. 1944. Vol. VI.
Malinowski 1987 – *Malinowski J.* Grupa „Jung Idisz" i żydowskie środowisko „nowej sztuki w Polsce" 1918–1923. Warszawa, 1987.
Malinowski 2000 – *Malinowski J.* Malarstwo i rzeźba Żydów polskich w XIX i XX wieku. Warszawa, 2000.
Malinowski 1985 – *Pobóg-Malinowski W.* Najnowsza historia polityczna Polski. II. Londyn, 1985.
Marcus 1983 – *Marcus J.* Social and Political History of the Jews in Poland 1919–1939. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton Publisher, 1983.
Materiały 1920 – Materiały w sprawie żydowskiej w Polsce. T. 2. cz. I. Warszawa, 1920.
Mauersberger 1968 – *Mauersberger S.* Szkolnictwo powszechne dla mniejszości narodowych w Polsce latach 1918–1939. Wrocław, 1968.
Mendelsohn 1981 – *Mendelsohn E.* Zionism in Poland. The Formative Years, 1915–1926. London, 1981.
Mendelsohn 1992 – *Mendelsohn E.* Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym. Tłum. A. Tomaszewska. Warszawa, 1992.
Minczeles 1999 – *Minczeles H.* Historie génénerale du Bund un mouvement rėvolutionnaire Juif. Paris, 1999.
Nowogrodzki 2005 – *Nowogrodzki E.* Żydowska Partia Robotnicza Bund w Polsce 1915–1939. Tłum. P. Sawicka. Warszawa, 2005.
Paczkowski 1980 – *Paczkowski A.* Prasa polska 1918–1939. Warszawa, 1980. S. 352–353.
Pickham 2017 – *Pickham G.* Pod prąd. Powszechny Związek Robotniczy Bund w Polsce w latach 1918–1939. Warszawa, 2017.
Polonsky 2014 – *Polonsky A.* Dzieje Żydów w Polsce i Rosji. Warszawa, 2014.

Pruszyński 1937 – *Pruszyński K.* Podróż po Polsce. Warszawa, 1937.
Przeniosło 2013 – *Przeniosło M.* Żydzi-matematycy na uczelniach II Rzeczypospolitej, masz. 2013.
Romantsov 2013 – *Romantsov R.* Polityka oświatowa władz polskich wobec mniejszości żydowskie w II Rzeczypospolitej // Studia Żydowskie. Almanach. T. III. Zamość, 2013.
Roszkowski 1986 – *Roszkowski W.* Gospodarcza rola większej prywatnej własności ziemskiej w Polsce 1918–1939. Warszawa, 1986.
Rudnicki 2018 – *Rudnicki S.* Falanga. Ruch Narodowo-Radykalny. Warszawa, 2018.
Rudnicki 1987 – *Rudnicki S*. From „numerus clausus" to "numerus nullus" // Polin. Vol. 2. 1987.
Rudnicki 1992 – *Rudnicki S.* Ritual Slaughters as a Political Issue // Polin. Vol. VII. 1992.
Rudnicki 2008 – *Rudnicki S*. Równi, ale niezupełnie. Warszawa, 2008.
Rudnicki 2015 – *Rudnicki S.* Żydzi w parlamencie II Rzeczypospolitej. Wyd. 2. Warszawa, 2015.
Rudnicki 2016 – *Rudnicki S.* Zapomniana encyklopedia // Midrasz III–IV. 2016. № 2.
Segałowicz 2001 – *Segałowicz Z.* Tłomackie 13 (Z unicestwionej przeszłości. Wspomnienie o Żydowskim Związku Literatów i Dziennikarzy w Polsce. 1919–1939). Warszawa, 2001.
Schiper 1932 – Schiper I, [et al.], eds. Żydzi w Polsce Odrodzonej: działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna, Vol. 2. Warszawa, [1932].
Schiper 1937 – *Schiper I.* Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich, Warszawa, 1937.
Shapiro 1990 – *Shapiro R.M*. Autonomia żydowskich gmin wyznaniowych w Polsce. Łódź 1914–1939 // Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego. 1990. № 1.
Shmeruk 1986 – *Shmeruk Ch.* Hebrew-Yidisz-Polish: A trilingual Jewish Culture // The Jews of Poland Between Two World Wars / Ed. by I. Gutman, E. Mendelsohn, J. Reinharz. University Press of New England, 1986.
Skrzyński [1924] – *Skrzyński A*. Polska a pokój. Warszawa, [1924].
Stampfer 1998 – *Stampfer S.* Hasidic Yeshivot in Inter-War Poland // Polin. 1998. Vol. 11.
Steinlauf 1989 – *Steinlauf M.* Mark Arnshteyn and Pollish-Jewish Theatre // The Jews of Poland Between Two World Wars. University Press of New England, 1989.
Szczepański – *Szczepański J.* Społeczność żydowska Mazowsza w XIX–XX wieku. Pułtusk, 2005.
Tartakower 1931 – *Tartakower A.* Szkolnictwo żydowskie w Polsce // Miesięcznik Żydowski. 1931. A. 1. Vol. 2, 89–96.

Tartakower 1931 – *Tartakower A.* Batei sefer hatsibur hayehudi b'polin // Sefer hajovel lichvod dr Mordechai Zeev Braude. Warszawa, [1931].
Tomaszewski 1985 – *Tomaszewski J.* Ojczyzna nie tylko Polaków. Warszawa, 1985.
Tomaszewski 1985 – *Tomaszewski J.* Rzeczpospolita wielu narodów. Warszawa, 1985.
Tomaszewski 1998 – *Tomaszewski J.* Preludium zagłady. Wygnanie Żydów polskich z Niemiec w 1938 r. Warszawa, 1998.
Tomaszewski 2000 – *Tomaszewski J.* Polskie dokumenty o „ugodzie" polsko-żydowskiej w 1925 r. // Biuletyn Żydowskiego instytutu Historycznego. 2000. № 1.
Tygiel 1974 – *Tygiel Z.* American Jewish Congress Report of the Director of the Federation of Polish Jews in America of February 7. 1936.
Walicki 2005 – *Walicki J.* Ruch syjonistyczny w Polsce w latach 1926–1930. Łódź, 2005.
Wasserstein 2012 – *Wasserstein B.* w przededniu. Żydzi w Europie przed Drugą Wojną Światową / Tlum. W. Jeżewski. Warszawa, 2012.
Zielińscy 2005 – *Zielińscy N. i K.* Jesziwas Chachmej Lublin (Uczelnia Mędrców Lublina). Lublin, 2005.
Zielinski – *Zielinski K.* Szkolnictwo żydowskie w Polsce w latach 1918–1939 // Almanach Historyczny. T. V. Zamość, 2013.
Żebrowski, Borzymińska 1993 – *Żebrowski R., Borzymińska Z.* Po-lin. Kultura Żydów polskich w XX w. Warszawa, 1993.
Żebrowski 2012 – *Żebrowski R.* Żydowska gmina wyznaniowa w Warszawie 1918–1939. W kręgu polityki. Warszawa, 2012.
Żuławski 1939 – *Żuławski Z.* Refleksje. Warszawa, 1939.
Żyndul 2000 – *Żyndul J.* Państwo w państwie. Autonomia narodowo-kulturalna w Europie Środkowo-Wschodniej w XX w. Warszawa, 2000.

Jews of the Second Polish-Lithuanian Commonwealth: 1918–1939

Szymon Rudnicki (Institute of History, University of Warsaw, Warsaw, Poland)
Dr. hab. in History, Professor emeritus
E-mail: s.rudnicki@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0003-0321-7451

Abstract: In no other country were Jews, proportionally, such a huge minority as in Poland. Religiously, economically, and politically Jews varied a great deal. They were an urban and closed group which kept only economic contacts with the rest of the population. In the Polish state they had to struggle for equal rights. Anti-Semitism propagated by nationalists was very powerful. In the second half of the 1930s the Polish government (sanacja) adopted the nationalists' slogans and tried to restrict the Jews' economic activity. An expression for the modernization of the Jews was the emergence, in the end of the nineteenth century, of a Jewish intelligentsia. Political parties were established and represented both the Polish state and Jewish national movements. Polish Jews created a rich trilingual culture in Yiddish, Hebrew, and Polish. The second Polish Republic can be considered a golden era for Jewish culture in Poland.

Keywords: Jews in Interwar Poland, Jewish Political Parties, Anti-Semitism, Jewish Economic Life in Poland

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.06

References

Attali, J., 2003, *Żydzi, świat, pieniądze* [The Jews, the World, the Money]. Warsaw, Wydawnictwo Cyklady, 455.

Bacon, G., 1996, *The Politics of Tradition: Agudat Yisrael in Poland 1916–1939.* Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, 331.

Bronsztejn, S., 1963, *Ludność żydowska w Polsce w okresie międzywojennym* [The Jewish Population in Poland between the Two Wars]. Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 295.

Cała, A., 2012, *Żyd – wróg odwieczny?: antysemityzm w Polsce i jego źródła* [Jew. The Eternal Enemy?: the History of Antisemitism in Poland]. Warsaw, Wydawnictwo Nisza, Żydowski Instytut Historyczny, 860.

Chmielewski, S., 1937, Stan szkolnictwa wśród Żydów w Polsce [The State of Education among the Jews in Poland]. *Sprawy Narodowościowe*, A11, 1/2, 32–74.

Czarnowski, S., 1956, Ludzie zbędni w służbie przemocy [Redundant People in the Service of Violence]. *Dzieła* [Works], S. Czarnowski, Vol. 2, 186–193. Warsaw, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 250.

Dachówna, D., 1935, Szkolnictwo hebrajskie w Polsce [The Hebrew Education in Poland]. *Sprawy Narodowościowe*. A9, 3/4, 245–268.

Dmowski, R., 1931, *Świat powojenny i Polska* [The Postwar World and Poland]. Warsaw, M. Niklewicz, J. Załuska i S-ka, 384.

Eisenstein, M., 1950, *Jewish Schools in Poland 1919–1939: Their Philosophy and Development*. New-York, King's Crown Press, 112.

Gross, N., 2002, *Film żydowski w Polsce* [The Jewish Film in Poland]. Kraków, "Rabid", 181.

Hartglas, A., 1928, *Zasady naszego programu politycznego w Polsce: (referat odczytany na 3-ej konferencji sjonistycznej w Warszawie w listopadzie 1917 r.)* [The Principles of our Political Programme: The Report Made at the 3rd Zionist Conference in Warsaw in November 1917]. Warsaw, nakł. autora, 36.

Hafftka, A., [1932], Żydowskie stronnictwa polityczne w Polsce Odrodzonej [Jewish Political Parties in the Restored Poland]. *Żydzi w Polsce Odrodzonej* [Jews in Restored Poland], Vol. 2, 256–285. Warsaw, "Żydzi w Polsce Odrodzonej", 617.

Holzer, J., 1983, Żydowskie dążenia polityczne w Drugiej Rzeczypospolitej [The Jewish Political Aspirations in the Second Rzeczpospolita]. Znak, 339–340.

Jaworski, W., 1996, Struktura i wpływy syjonistycznych organizacji politycznych w Polsce w latach 1918–1939 [Structure and Influence of Zionist Political Organisations in Poland in 1918–1939]. Warsaw, Oficyna Wydawnicza Rytm, 128.

Kazdan, Kh. 1947, *Di geshikhte fun yidishn shulvezn in umophengikn poyln* [History of the Jewish School Education in the Independent Poland]. Mexico, Gezelshaft "Kultur un hilf", 571.

Kiel, M.W., 1975, The Ideology Folks-Partey. *Soviet Jewish Affairs*, Vol. 5, 2, 75–89.

Kijek, K., 2017, Dzieci modernizmu: świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej [The Children of Modernism: Mentality, Culture and Political Socialisation of Jewish Youth in the 2nd Rzeczpospolita]. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 462.

Korzec, P., 1974, Antisemitism in Poland as an Intellectual, Social and Political Movement. *Studies on Polish Jewry 1919–1939*, 12–104. New-York, Yidisher ẓisnshafṭlekher Insṭiṭuṭ-Yiṿo, 294.

Krasowski, K., 1988, *Związki wyznaniowe II Rzeczypospolitej: studium historycznoprawne* [Religious Associations of the 2nd Rzeczpospolita: a Study in Legal History]. Warsaw, Poznań, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 354.

Kijek, K., and G. Krzywiec, 2016, Antysemityzm po polsku 1905–1939: wprowadzenie [Polish-Style Antisemitism 1905–1939: Introduction]. *Kwartalnik Historii Żydów,* 2(258), 243–252.

Krzywiec, G., 2017, *Polska bez Żydów: studia z dziejów idei, wyobrażeń i praktyk antysemickich na ziemiach polskich początku 20 wieku (1905–1914)* [Poland without Jews: Study of the History of Anti-Semitic Ideas, Concepts, and Practices on the Early 20th-century Polish Lands (1905–1914)]. Warszawa, Instytut Historii PAN, 559.

Landau, W., 1977, Oligarchia finansowa [The Financial Oligarchy]. *Druga Rzeczpospolita: gospodarka, społeczeństwo, miejsce w świecie (sporne problemy badań)* [The 2nd Rzeczpospolita: Economy, Society, Place in the World (Controversial Research Issues)], Z. Landau and J. Tomaszewski, 191–216. Warsaw, "Książka i Wiedza", 426.

Lestschinsky, J., 1937, Der yidisher handl inem kleynem shtetl fun Poyln [Jewish Trade in the Small Towns of Poland]. *Di yidishe ekonomik*, 1, 7–18.
Lestschinsky, J., 1951, Erev ḥurbn fun Yidishn lebn in Poyln, 1935–1937 [On the Eve of the Destruction of Jewish Life in Poland, 1935–1937]. Buenos Aires, Tsenṭral-farband fun Poylishe Yidn in Argenṭina, 255.

Lestschinsky, J., 2002, Evreiskoe naselenie Rossii i evreiskii trud [The Jewish Population of Russia and the Jewish Labour]. *Kniga o russkom evreistve ot 1860-kh godov do revoliutsii 1917 g.* [The Book on Russian Jewry from 1860s to the Revolution of 1917], 187–211. Moscow, Jerusalem, Mosty Kul'tury, Gesharim, 598.

Linder M., 1937, Der hurbn funem yidishn handl in Białystoker Raion [The Destruction of Jewish Trade in the Byałystok District]. *Di yidishe ekonomik*, 1/2, 13–33.

Lisek, J., 2005, *Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna* [Young Wilno – a Jewish Artistic Group]. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 238.

Łagodzińska, A., 2012, Powstanie i rozwój ruchu Bajs Jakow na przykładzie wybranych ośrodków w latach 1917–1939 [Emergence and Development of Bajs Jakow Movement on the Example of Selected Centres in 1917–1939]. *Kwartalnik Historii Żydów*, 1, 39–51.

Mahler, R., 1944, Jews in Public Service and the Liberal Professions in Poland 1918–1939. *Jewish Social Studies*, Vol. 6, 4, 291–350.

Malinowski, J., 1987, *Grupa "Jung Idysz" i żydowskie środowisko "Nowej Sztuki" w Polsce: 1918–1923* [Group "Young Yiddish" and the Jewish Environment of the "Nowa Sztuka" in Poland: 1918–1923]. Warsaw, PAN, 246.

Malinowski, J., 2000, *Malarstwo i rzeźba Żydów polskich w 19 i 20 wieku* [Painting and Sculpture by Polish Jews in the 19th and 20th Centuries (to 1939)]. Warsaw, Wydawnictwo Naukowe PWN, 434.

Pobóg-Malinowski, W., 1985, *Najnowsza historia polityczna Polski* [The Newest Political History of Poland], Vol. 2, 1914–1939, 3 ed. London, [s. n.], 900.

Marcus, J., 1983, *Social and Political History of the Jews in Poland, 1919–1939*. Berlin, Mouton, 569.

Mauersberger, S., 1968, *Szkolnictwo powszechne dla mniejszości narodowych w Polsce w latach 1918–1939* [The General Education for National Minorities in Poland in 1918–1939]. Wrocław, "Ossolineum", 230.
Mendelsohn, E., 1981, *Zionism in Poland: the Formative Years, 1915–1926*. New Haven, London, Yale University Press, 373.
Mendelsohn, E., 1992, *Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym* [Jews of East Central Europe between the World Wars], transl. A. Tomaszewska. Warsaw, Wydawnictwo Naukowe PWN, 354.
Minczeles, H., 1999, *Historie gėnėnerale du Bund, un mouvement rėvolutionnaire juif* [General History of the Bund, Jewish Revolutionary Movement], 2nd ed. Paris, Denoël, 446.
Nowogrodzki, E., 2005, *Żydowska Partia Robotnicza Bund w Polsce 1915–1939* [The Jewish Labor Bund in Poland 1915–1939], transl. P. Sawicka. Warsaw, Żydowski Instytut Historyczny, 362.
Paczkowski, A., 1980, *Prasa polska w latach 1918–1939* [Polish Press in 1918–1939]. Warsaw, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 534.
Pickhan, G., 2017, *Pod prąd: Powszechny Żydowski Związek Robotniczy Bund w Polsce w latach 1918–1939* [Upstream: General Jewish Labour Bund in Poland in 1918–1939]. Warsaw, Wydawnictwo Neriton, Niemiecki Instytut Historyczny, 480.
Polonsky, A., 2014, *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji* [The Jews in Poland and Russia : a Short History]. Warsaw, PWN, 763.
Prokop-Janiec, E., 1992, Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne [The Polish-Jewish Litterature between the Two Wars as a Cultural and an Artistic Phenomenon]. Krakow, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych "Universitas", 340.
Przeniosło, M., 2013, *Żydzi-matematycy na uczelniach II Rzeczypospolitej* [Jewish Mathematitians in the Higher Schools of 2 Rzeczpospolita], [typescript].
Romantsov, R., 2013, Polityka oświatowa władz polskich wobec mniejszości żydowskie w 2 Rzeczypospolitej [The Educational Policy of Polish Authorities with regard to the Jewish Minorities in the 2nd Rzeczpospolita]. *Studia Żydowskie: almanach*. A.3, 3, 95–137.
Roszkowski, W., 1986, *Gospodarcza rola większej prywatnej własności ziemskiej w Polsce: 1918–1939* [The Economic Role of Large Private Real Estate in Poland: 1918–1939]. Warsaw, SGPiS, 431.
Rudnicki, S., 2018, *Falanga: ruch Narodowo-Radykalny* [Falanga: a National Radical Movement]. Warsaw, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, 833.
Rudnicki, S., 1987, From "numerus clausus" to "numerus nullus". *Polin*, 2, 246–268.
Rudnicki, S., 1992, Ritual Slaughters as a Political Issue. *Polin*, 7, 147–160.
Rudnicki, S., 2008, *Równi, ale niezupełnie* [Equals, but Not Exactly]. Warsaw, Stowarzyszenie Midrasz, 232.

Rudnicki, S., 2015, *Żydzi w parlamencie 2 Rzeczypospolitej* [Jews in the Parliament of the 2nd Rzeczpospolita], 2 ed. Warsaw, Wydawnictwo Sejmowe, 588.

Schiper, I, A. Tartakower, and A. Hafftka, eds, [1932], Żydzi w Polsce Odrodzonej: działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna [Jews in Re-Born Poland: their Social, Economical, Educational and Cultural Activities], Vol. 2. Warsaw, "Żydzi w Polsce Odrodzonej", 617.

Schiper, I., 1937, *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich* [The History of Jewish Trade on the Polish Lands]. Warsaw, Centrala Związku Kupców, 791.

Shapiro, R.M., 1990, Autonomia żydowskich gmin wyznaniowych w Polsce: Łódź 1914–1939 [Autonomy of the Jewish Religious Communities in Poland: Lodz 1914–1939]. *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, 1(153), 67–77.

Shmeruk, Ch., 1986, Hebrew-Yiddish-Polish: a Trilingual Jewish Culture. *The Jews of Poland Between Two World Wars*, ed. I. Gutman, E. Mendelsohn, and J. Reinharz, 285–311. Hanover, London, University Press of New England, 574.

Skrzyński, A., [1924], *Polska a pokój* [Poland and Peace]. Warsaw, Towarzystwo Wydawnicze "Ignis", 116.

Stampfer, S., 1998, Hasidic Yeshivot in Inter-War Poland. *Polin*, 11, 3–25.

Steinlauf, M., 1989, Mark Arnshteyn and Polish-Jewish Theatre. *The Jews of Poland Between Two World Wars*, ed. I. Gutman, E. Mendelsohn, and J. Reinharz, 399–411. Hanover, London, University Press of New England, 574.

Szczepański, J., 2005, *Społeczność żydowska Mazowsza w 19–20 wieku* [The Jewish Community of Masovia in the 19th-20th Centuries]. Pułtusk, WSH, 615.

Tartakower, A., 1931, Batei sefer hatsibur hayehudi b'polin [Hebrew] [The Jewish Education in Poland]. *Sefer hajovel lichvod dr Mordechai Zeev Braude*. Warsaw, Towarzystwo Krzewienia Nauk Judaistycznych w Polsce, 29.

Tomaszewski, J., 1985, *Ojczyzna nie tylko Polaków: mniejszości narodowe w Polsce w latach 1918–1939* [Motherland Not Only for the Poles: National Minorities in Poland in 1918–1939]. Warsaw, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, 223.

Tomaszewski, J., 1985, *Rzeczpospolita wielu narodów* [The Republic of Many Nationalities]. Warsaw, Czytelnik, 285.

Tomaszewski, J., 1998, *Preludium zagłady: wygnanie Żydów polskich z Niemiec w 1938 r.* [The Prelude of the Holocaust: Expulsion of the Polish Jews from Germany in 1938]. Warsaw, Wydawnictwo Naukowe PWN, 339.

Tomaszewski, J., 2000, Polskie dokumenty o "ugodzie" polsko-żydowskiej w 1925 r. [Polish Documents on the Polish-Jewish "Agreements" of 1925]. *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, 1, 61–76.

Walicki, J., 2005, *Ruch syjonistyczny w Polsce w latach 1926–1930* [Zionist Movement in Poland in 1926-1930]. Łódź, "Ibidem", 516.

Wasserstein, B., 2012, *W przededniu: Żydzi w Europie przed Drugą Wojną Światową* [On the Eve: the Jews of Europe before the Second World War], transl. W. Jeżewski. Warsaw, Wydawnictwo Magnum, 504.

Zieliński, K., and N. Zielińska, 2003, *Jeszywas Chachmej Lublin: Uczelnia Mędrców Lublina* [Yeshivas of the Wise Men of Lublin]. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 230.

Zieliński, K., 2003, Szkolnictwo żydowskie w Polsce w latach 1918–1939 [Jewish Education in Poland in 1918–1939]. *Almanach Historyczny*, Vol. 5, 211–255.

Żebrowski, R. and Z. Borzymińska, 1993, *Po-lin: kultura Żydów polskich w 20 w*. [Po-lin: the Culture of Polish Jews in the 20th Century]. Warsaw, Wydawnictwo Amarant, 368.

Żebrowski, R., 2012, *Żydowska gmina Wyznaniowa w Warszawie 1918–1939: w kręgu polityki* [The Jewish Religious Community in Warsaw in 1918–1939: in the Circle of Politics]. Warsaw, Żydowski Instytut Historyczny, 830.

Żyndul, J., 2000, *Państwo w państwie?: autonomia narodowo-kulturalna w Europie Środkowowschodniej w 20 w* [State within a State?: Ethnocultural Autonomy in East Central Europe in the 20th Century]. Warsaw, “DiG”, 258 .

Михал Трембач
(Музей истории польских евреев «Полин»;
Лодзиньский университет, Лодзь, Польша)
Кандидат исторических наук
E-mail: michal.trebacz@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1591-4473

Шмуль Зигельбойм (1895–1943) как фигура в польском историческом дискурсе[1]

Аннотация: Шмуль Зигельбойм, деятель социалистического Бунда, член Национального совета Польской Речи Посполитой в Лондоне, ночью с 11 на 12 мая 1943 г. покончил жизнь самоубийством в знак протеста против «бездействия мира, наблюдавшего за уничтожением еврейского народа и допускавшего это». Очень рано этот акт сопротивления стал аргументом, который приводили в доказательство польских заслуг в оповещении мира об уничтожении евреев и вины равнодушного к этой трагедии мира. Статья является попыткой ответа на ключевой вопрос: как историки рассказывали о Зигельбойме и какую роль они приписывали ему в дискурсе об уничтожении евреев и польско-еврейских отношениях. В статье рассматриваются также те причины, по которым личность бундовца вернулась в сферу современных обсуждений темы Холокоста.

Ключевые слова: Зигельбойм, польско-еврейские отношения, современный дискурс об уничтожении евреев, историография Холокоста

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.07

Вступление

Шмуль Зигельбойм несомненно принадлежит к наиболее трагическим фигурам еврейской истории времен Второй мировой войны. О его известности свидетельствует не только количество посвященных ему публикаций[2], но и тот факт, что он является единственным, кроме Гирша Леккерта, членом Бунда, именем которого названа улица в Тель-Авиве. В общественном сознании ему отведена роль человека, который безрезультатно информировал мир о массовом уничтожении евреев. Более того, на волне

[2] Среди важнейших работ назовем следующие: [Ainsztein1964; Ankiewicz, Nowowiejski 2001; Blatman1990; Blatman 2004; Ravel 1980; Rowiński 2000; Tellerman1994; Tombs 2000; Tombs 2000a; Weinstock 1996; Weinstock 1997].

растущей популярности Яна Карского, чью деятельность в качестве эмиссара правительства в изгнании также стали сводить почти исключительно к информированию о Холокосте, интерес к фигуре Зигельбойма возрос еще больше. Обе эти фигуры часто используются «инструментально» – для демонстрации молчания западного мира перед лицом геноцида. Весь контекст их деятельности при этом опускается, а некоторые высказываемые по поводу этих персон суждения можно назвать антиисторическими.

В то же время оба политика становятся важным элементом той версии истории, которая, несмотря на обвинения в равнодушии или соучастии поляков в Холокосте, отражает недостатки и упущения политиков западных обществ. Поэтому стоит задуматься, какой именно фигура Зигельбойма предстает в научных и публицистических текстах в Польше или за рубежом с момента его смерти в 1943 г. и современности (использованы материалы до 2018 г.).

Моей целью является не тщательный анализ всех упоминаний на эту тему, а попытка обозначения некоторых способов рассказать об истории бундовца, а также о роли, которую его биография играет в общественном дискурсе. Как о Зигельбойме писалось после его смерти и как эволюционировал этот нарратив? Какие аспекты биографии представляли особый интерес для авторов? Конечно, можно говорить о двух отдельных нарративах: научном и публицистическом, которые лишь в небольшой степени соответствуют друг другу. Существующие публикации о деятельности Зигельбойма отнюдь не приводят к проверке некоторых упрощенных утверждений или обобщений. В публицистическом дискурсе о нем писалось и пишется главным образом в связи с его деятельностью по привлечению внимания к массовому истреблению евреев, причем в качестве адресата Зигельбойма избираются Запад (Великобритания и США) и такие еврейские организации, как например, World Jewish Congress (Всемирный еврейский конгресс). Однако не только глубокие исследования, но и внимательное прочтение даже тех основных документов, которые годами присутствуют в научном обороте, побуждают избегать подобной редукции. Впрочем, это происходит, поскольку фигура Зигельбойма использовалась и продолжает использоваться в качестве алиби польских властей в изгнании, а также в качестве обвинительного акта против союзников. Вне поля зрения остается критическое отношение Зигельбома к политике польского правительства, борьба с антисемитизмом в рядах польской армии или безуспешные призывы о помощи убиваемым в Польше евреям.

Чрезвычайно интересным представляется то, как фигура Зигельбойма интерпретировалась в разное время, как его самоубийство понималось отдельными историками, исследователями, а также писателями, публицистами и политиками. В настоящее время упоминания о нем довольно часты, особенно в связи с очередными годовщинами его самоубийства. Дополнительный интерес к личности Зигельбойма начал проявляться, когда

тема отношения польского общества к уничтожению евреев снова стала предметом общественного обсуждения[3]. Так, о Зигельбойме писали по случаю 75-й годовщины его смерти в 2018 г.[4] Неважно, что большая часть его деятельности в этой области велась независимо от польского правительства и даже против его воли: Зигельбойм олицетворяет польские власти в изгнании. Но всегда ли так было?

Шмуль Зигельбойм – биография социалиста

Невозможно говорить обо всех перечисленных проблемах без краткого описания самой личности Шмуля Мордехая Зигельбойма. Он родился в 1895 г. в селе Боровица Люблинской губернии. В семье было одиннадцать (а по некоторым данным даже двенадцать) братьев и сестер [Hertz 1947, 11]. В 1899 г. семья переехала в Красныстав, располагающийся в нескольких километрах от Боровицы, где отец Зигельбойма Йосек (Юзеф) работал учителем в хедере, а мать Хене – швеей. В возрасте десяти лет Шмуль закончил свое образование и поступил учеником на упаковочную фабрику. Скорее всего, учебу он прекратил после несчастного случая, в результате которого потерял два пальца на левой руке. Сложная ситуация заставила его искать работу в большом городе. В двенадцать лет он отправился в Варшаву, где начал обучаться профессии перчаточника. В Красныстав Зигельбойм вернулся в 1914 г. и оставался там в течение года, потом вся семья переехала к родственникам в Хелм. В этот период – при неизвестных обстоятельствах – Зигельбойм начал работать в местных структурах Бунда[5].

[3] Шмуль Зигельбойм стал одним из элементов нынешней пропаганды для польских властей. В инструкциях, отправленных в феврале 2018 г. министрам правительства Матеуша Моравецкого говорится о том, как следует аргументировать несогласие Польши с приписыванием ей частичной ответственности за Холокост, в качестве примера упоминается Зигельбойм, который якобы протестовал от имени польского правительства против пассивной позиции свободного мира в отношении трагедии евреев. См.: www.wprost.pl/polityka/10103825/wyciekly-rzadowe-instrukcje-ministrowie-maja-mowic-o-holokauscie.html (Дата обращения: 13.02.2018).

[4] См., например [Kozłowski 2018; Skomra 2018].

[5] Всеобщий еврейский рабочий союз в Литве, Польше и России («Algemeiner Yidisher Arbeiter Bund in Lite, Poyln un Rusland»), известный как Бунд, был создан в 1897 г. в Вильнюсе. Его основатели были убеждены, что еврейские рабочие страдают не только в результате экономического и национального угнетения. В независимой Польше Бунд сосредоточился главным образом на деятельности профсоюзов, культурных организаций и муниципалитетов – у партии не было своих представителей в парламенте. Бундовцы придавали особое значение продвижению идиша и светской культуры, в их программе постоянно присутствовал и пункт о создании национально-культурной автономии для евреев. Партия получила наибольшее влияние в 1930-е годы, став самой мощной силой «на еврейской улице».

Описанная судьба Шмуля Зигельбойма, дорога, которая привела его к еврейскому социалистическому движению, обнаруживают множество сходств с биографиями других бундовцев[6]. Похожими элементами в них являются религиозная семья, нищета, с которой будущие бундовцы сталкивались с самого детства, отсутствие формального образования и необходимость быстро устроиться на работу. Можно задаваться вопросом, насколько эти совпадения случайны, а насколько сознательно выдуманы авторами биографий, но есть много признаков того, что имеют место оба факта. Невозможно отрицать, что Зигельбойм происходил из еврейской бедноты, однако акцентирование этого факта должно было быть пропагандистским элементом, который легко использовать в дальнейшей агитации. В биографии политика, опубликованной в партийном издании, сказано, что его детство было отмечено голодом и нищетой [Hertz 1947, 12].

В межвоенный период Шмуль Зигельбойм был связан с Варшавой, а затем, с 1936 г. – с Лодзью. В обоих городах он был муниципальным депутатом. С 1924 г. он был также членом Центрального комитета Бунда. Такая сильная позиция Зигельбойма внутри партии, вероятно, была связана с его активной деятельностью в профсоюзном движении. Там он, в частности, был секретарем Еврейского профсоюза металлистов и членом Еврейской секции Центрального профсоюзного комитета в Польше, а с 1930 г. также редактировал газету «Arbeter Fragn» («Вопросы рабочего»).

Стоит отметить, что и отсутствие формального образования, и пролетарские корни отличали его от других членов Центрального комитета – обычно образованных, часто из обрусевших еврейских семей. Зигельбойм принадлежал, таким образом, к той группе бундовцев, которую на идише называли *folks-inteligent* (народная интеллигенция)[7]. Это обстоятельство сыграет существенную роль в его последующей деятельности [Pickhan 2017, 447].

После начала Второй мировой войны Зигельбойм (вместе со своим старшим сыном Йоськой) покинул Лодзь[8] и отправился в Варшаву, где организовал группу Бунда в рабочих батальонах обороны Варшавы. После сдачи столицы он стал одним из двенадцати заложников – «уважаемых граждан», которые являлись своеобразной гарантией соблюдения польской стороной условий капитуляции. Недолгое время он входил в варшавский юденрат[9],

[6] Ср.: [Trębacz 2016].

[7] Этот идишский термин дословно обозначает «народный интеллигент», что, однако, не до конца передает его значение.

[8] Однако это было не бегство от приближающихся немецких войск, а реакция на приказ государственных властей, которые призвали всех мужчин моложе 50 лет пойти в армию.

[9] Юденрат (Judenrat, нем. ‘еврейский совет’) – общее название органов управления еврейской общиной, созданных немцами в начале оккупации. В их обязанности входил контроль за выполнением немецких приказов в гетто (например, доставка работников для принудительного труда). Еврейские советы также отвечали за обеспечение порядка в гетто, социальную помощь, образование и здравоохранение.

в то же время в качестве члена Центрального комитета Зигельбойм был одним из тех, кто инициировал подпольную деятельность Бунда.

В ноябре 1939 г., когда нацистами впервые была объявлена идея создания гетто в Варшаве, Зигельбойм был самым решительным ее противником: в качестве протеста он даже вышел из Еврейского совета. Такая его позиция а также уже упоминавшаяся незаконная политическая деятельность привели к угрозе ареста, поэтому в январе 1940 г. по инициативе коллег по партии Зигельбойм покинул Польшу. Благодаря помощи Жозе Леендерта де Брюина, почетного консула Нидерландов в Кракове, он получил визу в Нидерланды, в которые мог попасть через нацистскую Германию. Однако по формальным причинам Зигельбойма вернули в Германию. Скорее всего, благодаря вмешательству члена Социалистической партии Бельгии Пола Спаака Зигельбойм все же добрался до Брюсселя. После оккупации Бельгии немцами он укрылся во Франции, чтобы затем, после ее падения, через Испанию и Португалию в сентябре 1940 г. уехать в Соединенные Штаты. Зигельбойм быстро включился в деятельность Американского представительства Бунда[10], в которое вошли самые видные представители этой партии.

Совершенно новый и наиболее полно документированный период деятельности Зигельбойма – это время, проведенное в Лондоне, где он был членом Национального совета Польской Республики[11]. Со второй половины 1942 г. деятельность Зигельбойма в Лондоне была в значительной степени подчинена попыткам сообщить миру о геноциде евреев, происходящем в оккупированной Польше, и найти политическую поддержку для воспрепятствования немецким преступлениям. Трагический финал этих попыток – самоубийство, которое Зигельбойм совершил в ночь с 11 на 12 мая 1943 г., надеясь, что таким образом он сможет воззвать к совести политиков и мирового сообщества, заставить их принять меры, которые могут спасти немногочисленных оставшихся еще в живых польских евреев.

---

[10] Оригинальное название: American Representation of the Jewish Labour Bund in Poland (англ.). В начале Второй мировой войны в Польше было три эмиссара Всеобщего профсоюза рабочих: Эммануэль Новогрудский (генеральный секретарь Центрального комитета Бунда), Якоб Пат (представитель Центральной еврейской школьной организации CISzO) и Беньямин Табачиньский (эмиссар санатория Медема в Медзешине). В связи с внезапной необходимостью установить контакт с Центральным комитетом Бунда, а затем и с формирующейся подпольной организацией Бунда под немецкой оккупацией, они решили учредить Американское представительство Бунда. Его руководителем был Эммануэль Новогрудский. Из-за ограниченных возможностей работы в Польше и того факта, что многие довоенные лидеры Бунда, такие как Шмуль Зигельбойм или Ноех Портной, вскоре оказались в Нью-Йорке, представительство взяло на себя роль неформального управления движением.

[11] Rada Narodowa Rzeczypospolitej Polskiej–консультативно-совещательный орган президента и польского правительства в изгнании, созданный указом президента от 9 декабря 1939 г. По идее этот институт должен был заменить собой парламент.

Перед смертью Зигельбойм подготовил три прощальных письма, адресованных польским властям (премьер-министру и президенту), своим товарищам из Бунда и брату, жившему в Йоханнесбурге. В первом из них он писал: «Своей смертью я хочу выразить свой сильнейший протест против пассивности, с которой мир наблюдает и допускает уничтожение еврейского народа. Я знаю, что жизнь мало что значит в наше время, но поскольку я ничего не мог сделать за свою жизнь, может быть, своей смертью я сделаю так, чтобы прекратилось безразличие тех, кто имеет возможность спасти, может быть, в последний момент, еще живых польских евреев» [Архив YIVO, RG 1454, Folder 48].

Несомненно, самоубийство Шмуля Зигельбойма затрудняет бесстрастную и нейтральную оценку его деятельности. Большинство текстов, посвященных этому политику, описывают трагический финал его жизни. В результате авторы пытаются оценить и проанализировать всю предшествующую самоубийству деятельность Зигельбойма, имея в виду только эту перспективу. Некоторые даже строили повествование таким образом, чтобы события его биографии образовывали логическую последовательность, в финале которой Зигельбойм должен был покончить с собой. Детерминизм, представленный в этих работах, давал возможность достаточно просто объяснить самоубийство [Herts 1947, 38]. На мой взгляд, эти авторы допустили серьезную методологическую ошибку, использовав только те документы, которые, по их мнению, имеют прямое отношение к теме, и исключив другие, потенциально менее важные, не относящиеся к политической деятельности (возможно, не замечая их ценности), такие как огромная коллекция частной переписки, которую Зигельбойм вел с семьей и друзьями.

Уже те письма близким, которые Зигельбойм высылал за несколько дней до смерти, обязывают принять во внимание несколько иную версию событий[12]. На мой взгляд, точка зрения, принятая упомянутыми исследователями, не только преуменьшает трагедию бундовца, но прежде всего искажает его биографию. Конечно, невозможно игнорировать факт самоубийства, но его безусловно следует рассматривать в контексте драмы человека и политика – партийного лидера, а также мужа, отца и друга, который вынужден был столкнуться с осознанием своего привилегированного положения и трагедии, которая стала долей его близких.

[12] Даниэль Блатман, разыскивая доказательства в письмах Зигельбойма к родным, предполагает, что политик решил покончить жизнь самоубийством на рубеже февраля и марта 1943 г. Однако анализ содержания письма от 1 февраля 1943 г. побуждает сделать абсолютно иной вывод. Похоже, что бундовец был скорее воодушевлен радостными событиями – прибытием других политиков его партии в Лондон, что положило конец его политической и социальной изоляции.

В польском Лондоне

Анализ изменений в нарративах о Зигельбойме заставляет вернуться к первым газетным сообщениям, появившимся сразу после его смерти. Интересно, что в 1943 г. он был включен в пантеон не только еврейских героев, но и героев польской истории. В статье «Шмуль Зигельбойм (Товарищ Артур)»[13] в «Бюллетене», который издавали в Тегеране польские социалисты, можно прочесть, что «в течение последней четверти века до войны и ранее Бундом руководили люди масштаба [Бронислава] Гроссера, [Владимира] Медема, [Бейниша] Михалевича, [Юзефа] Хмурнера, [Генриха] Эрлиха, [Виктора] Альтера, [Екутиеля] Портного, и на фоне этой великолепной плеяды, звезда «товарища Артура» светила менее ярко. Но во время нынешней войны Зигельбойм возвысился не только как герой еврейских рабочих масс в Польше, но и как настоящий национальный герой, «который вполне заслужил свою родину» [Biuletyn 1943].

Главный редактор издания «Wiadomości Polskie» («Польские вести») Зигмунт Новаковский также рассматривал поступок бундовца как истинно польский. Он считал, что «нет поляка, которому эта мысль [то есть мысль о самоубийстве] была бы совершенно чуждой» [Nowakowski 1943]. В то же время польский писатель, возможно, лучше всего смог описать трагическую природу поступка Зигельбойма, которую возводил к польской романтической традиции: «Этот человек любил борьбу, и его смерть не имеет ничего общего с бегством от жизни. Его смерть иная, совершенно иная. В ней есть своеобразная красота, героизм отчаяния, трагическая мудрость. Он понял, что смерть может быть действенным актом, что она более активна, чем сама жизнь, даже если та наполнена работой и борьбой» [Там же].

Вскоре после смерти Зигельбойма в среде эмигрантов-социалистов стали слышны голоса, указывающие на то, что польская сторона несет ответственность за смерть бундовца. Считалось, что польские эмигранты не приняли вызов на себя и не предприняли надлежащих действий в связи с массовым истреблением польских евреев. В уже упоминавшемся выпуске «Бюллетеня» цитировалось одно из последних заявлений Зигельбойма: «Моему положению не позавидуешь. У меня есть трагическое убеждение, что что бы я ни сделал – я никого не спасу. Приходящие новости хуже с каждым днем. Я сделал много вещей в разных областях, но с каким результатом? А кроме того, отвратительное отношение наших политиков, которые сейчас ведут позорную торговлю кровью польских евреев, чтобы завоевать партийный престиж. Вместо того, чтобы поддержать мои требования о немедленных репрессивных мерах, которые дают единственный шанс спасти кого-либо, фабрикуются планы по вывозу евреев из Польши, что является обыкновенным обманом, потому что Гитлер никого не выпу-

[13] Подпольная кличка Ш. Зигельбойма. – Прим. ред.

стит, и все это рассчитано на собственную рекламу, возможно, отвлечение от важных вопросов» [Jot 1943].

Создается впечатление, что только социалисты хотели заметить, что Зигельбойм писал об этом напрямую в одном из последних писем: «Я также хотел бы заявить, что, хотя польское правительство внесло большой вклад в оказание влияния на общественное мнение в мире, оно не сделало ничего, что равнялось бы масштабу драмы, происходящей в настоящее время в Польше» [Архив YIVO, RG 1454, F. 48].

То, что было, вроде бы очевидно для польских левых в 1943 г., позже утратило свое значение. Со временем смерть Зигельбойма превратилась в поступок политика, столкнувшегося с необходимостью выполнить невыполнимую миссию. В 1963 г. член эмигрантской Польской социалистической партии Адам Чёлкош писал, что Зигельбойма мучило «бремя ответственности, возложенное организацией в Польше на его плечи, его мучили беспомощность и бездействие свободного мира в ситуации, когда необходимо было действовать без промедления» [Pełczyński, Ciołkosz 1963]. Несколько лет спустя, в 1968 г. другой активист Польской социалистической партии, Адам Прагер, сравнил самоубийство бундовца с харакири и, цитируя письмо умершего, выбрал отрывок, который подчеркивал личную драму Зигельбойма [Pragier 1968]. В том же году Казимеж Иранек-Осмецкий в своей книге, опубликованной в Лондоне, процитировал все письмо Зигельбойма, но в комментарии представил его как пример безнадежной ситуации «тех на западе, кто хотел пожертвовать всем, чтобы спасти умирающих евреев в стране» [Iranek-Osmecki 1981, 213].

Цитируемые публикации показывают, как спустя некоторое время в отдельных воспоминаниях участников недавних событий политический жест Шмуля Зигельбойма утратил свое политическое измерение. Его заменила личная трагедия, а самоубийство перестало быть обвинением в адрес политиков. Упомянутые авторы не лгали, но перекладывали бремя ответственности на плечи других. Именно тогда историки в своих работах стали «забывать» о той части прощального письма Зигельбойма, в которой он писал об упущениях польских властей, и сосредоточили внимание лишь на обвинениях в адрес западных правительств. Не менее важен и тот факт, что о Зигельбойме в то время писали почти только исключительно польские левые. Именно для этой среды он был важной фигурой во время войны и позже. Остальная часть польской эмиграции, казалось бы, и не помнила о его позиции.

В коммунистической Польше

В 1966 г., благодаря работе Владислава Бартошевского и Зофьи Левинувны «Ten jest z Ojczyzny mojej» («Он – с моей Родины») [Bartoszewski, Lewi-

nówna 1966], личность Зигельбойма появилась также и в польской историографии[14]. В этой публикации был приведен большой отрывок из книги Яна Карского «The Story of a Secret State» («История секретного государства»), опубликованной в Соединенных Штатах и в то время еще не переведенной на польский. Автор описал в нем свою единственную встречу с представителем Бунда в Национальном совете. Он первым процитировал сообщение, адресованное Зигельбойму его товарищами из оккупированной Польши [Bartoszewski, Lewinówna 1966, 537–539]. Слова активиста Бунда из Варшавы, Леона Фейнера, цитируемые Карским, являются чрезвычайно важным элементом в биографии Шмуля Зигельбойма. Трудно не связать самоубийство политика с требованиями из Варшавского гетто, адресованными еврейским лидерам на Западе: «Пусть они откажутся есть и пить, пусть они умирают перед лицом всего мира медленной смертью. Пусть они умрут. Это может поколебать совесть мира» [Bartoszewski, Lewinówna 1966, 538].

Сборник источников Бартошевского и Левинувны обращает внимание читателя на ситуацию в оккупированной стране. Сообщения и требования, которые Зигельбойм получил в 1942 г., не могли не повлиять на его действия. Поэтому наряду со словами Карского исследователи ссылаются на рапорты, которые присылали в Лондон Бунд и Еврейский национальный комитет[15]. Авторы, однако, не попытались создать отдельную историю о драме бундовца, оставляя право на единственный комментарий в этом случае Яну Карскому: «Из всех смертей в этой войне смерть Зигельбойма была одной из самых ужасающих, потому что она вдруг показала, насколько мир стал холодным и недружелюбным, сколь бездонная пропасть безразличия, эгоизма и конформизма разделила народы и отдельных людей» [Bartoszewski, Lewinówna 1966, 540].

Трудно с полной уверенностью сказать, стало ли упоминание Шмуля Зигельбойма Бартошевским и Левинувной поводом для использования его фигуры в антиеврейской кампании в Польше в 1968 г. Во время 25-й годовщины восстания в Варшавском гетто на торжественном заседании генеральный секретарь Союза борцов за свободу и демократию Казимеж Русинек в своем выступлении поставил под сомнение справедливость обвинений поляков в безразличии к Холокосту. Упоминая Зигельбойма, он отмечал, что пассивными тогда были не поляки, а евреи из Всемирного еврейского конгресса и «капиталистических государств». Это они были глухи к драматическим призывам из оккупированной страны [Kobylarz 2009, 207].

[14] Ранее Зигельбойм эпизодически упоминался в изданной в 1945 г. книге Марека Эдельмана [Edelman 1945].

[15] Żydowski Komitet Narodowy (Еврейский национальный комитет) – тайная организация, созданная в октябре 1942 г. для объединения партий, действующих в Варшавском гетто. В его состав входили сионисты, Поалей Цион – левая, Поалей Цион – правая, Польская рабочая партия, Хе-Халуц, Дрор, Ха-Шомер ха-цаир.

Несмотря на интерес к фигуре Зигельбойма, пробужденный политиками Польской объединенной рабочей партии, личность Зигельбойма не стала предметом более широких исследований и о нем вспоминали редко, обычно в одном ряду с Адамом Черняковым, который совершил самоубийство в Варшавском гетто [Fuks 1983, 330; Fuks 1983a, 39]. Для этого есть две основные причины. Историки в Польше сосредоточились скорее на изучении истории Холокоста на польской земле: политике немецких оккупантов, истории отдельных гетто или различных форм самообороны [Eisenbach 1961; Mark 1952; 1953; Datner 1946]. Гораздо реже или очень мало писали о деятельности еврейских политиков в эмиграции или об отношении польского правительства в изгнании к еврейскому вопросу. Вероятно, это было связано с ограниченным доступом к материалам, хранящимся в основном в Великобритании и США.

На рубеже семидесятых и восьмидесятых годов в перечень главных источников, касающихся Холокоста, было добавлено прощальное письмо Зигельбойма, адресованное президенту и премьер-министру Республики Польша. Опубликованное в следующем издании книги «Он – с моей Родины»), оно частично цитируется в книге Антония Слонимского «Alfabet wspomnień» («Алфавит воспоминаний»). Слонимский приводит его для описания трагизма ситуации Зигельбойма [Słonimski 1975, 268–269]. О важном значении этого письма для понимания биографии Зигельбойма свидетельствует его публикация в работе Ирены Мачеевской «Męczeństwo i zagłada Żydów w zapisach literatury polskiej» («Мученичество и уничтожение польских евреев на страницах польской литературы») [Maciejewska 1988, 323].

Начало углубленных исследований

Изменения произошли лишь в первой половине 1980-х годов, когда в сороковую годовщину смерти Зигельбойма в польской прессе были опубликованы два текста, которые выходили за рамки общепринятого канона публикаций о нем.

Первый из них появился в издании «Tygodnik Powszechny» под значимым заголовком «Смерть Шмуля Зигельбойма» [Bytnar, Terlecki 1983]. Анджей Романовский (который писал под псевдонимом Гжегож Бытнар) и Рышард Терлецкий не сосредоточились, однако, исключительно на самоубийстве члена Национального совета, а попытались показать контекст его политической деятельности. Они были первыми, кто попытался проследить путь Шмуля Зигельбойма до того момента, когда он занял должность в Национальном совете, помещая его биографию в более широкий национальный и международный контекст.

Деятельность Зигельбойма в эмиграции связана с поступавшими в Лондон сведениями о Холокосте, что позволяет лучше понять политические

условия эпохи. В заключение авторы отмечали, что «смерть Шмуля Зигельбойма была одной из самых удручающих смертей его времени. Она была вызвана решением человека, который в течение нескольких месяцев терял веру в справедливость, который безрезультатно стучался в двери сильных мира сего, прося помочь погибающему народу и, наконец, осознал свою беспомощность, бессмысленность своей деятельности» [Bytnar, Terlecki 1983]. Романовский и Терлецкий, однако, сгладили это обвинение, отмечая, что возможности союзников на самом деле были ограничены: «Проблему практически невозможно было решить <…> как с политически-военной, так и с моральной точки зрения. Союзники оказались бессильны перед лицом абсолютной жестокости» [Bytnar, Terlecki 1983]. В этом тексте есть еще одно интересное и больше нигде не встречавшееся сравнение пассивности мира по отношению к Холокосту с отсутствием помощи со стороны союзников во время Варшавского восстания 1944 г.

Несколькими неделями ранее в издании «Przeglad Tygodniowy» был опубликован один из первых текстов Александра Ровиньского о Зигельбойме, – статья «Odnaleźć ślad człowieka» («Найти след человека») – где он попытался ответить на вопрос «Что он был за человек, этот Зигельбойм?» [Rowiński 1983]. К сожалению, вопреки убеждению автора, нельзя признать, что ему удалось достичь намеченной цели. Кроме установления некоторых деталей о происхождении и семье Шмуля Зигельбойма, статья Ровиньского не внесла нового в его биографию. В то же время она полна необоснованных утверждений и замечаний, сделанных свысока, а подчеркнуть масштаб фигуры Зигельбойма – важной и забытой – помогают автору искаженные факты. Ровиньский задавал риторический вопрос: «Разве не уходит в забвение тот, чей пример должен быть увековечен в мраморе? Разве в сумасшедшем аукционе модных идолов мы не теряем из виду тех, кто мог бы сиять целую вечность?» И сам себе отвечал, что это происходит из-за отсутствия интереса у «профессиональных менеджеров и популяризаторов, оснащенных официальными инструментами».

Ровиньский без колебаний писал, что «не было равных Зигельбойму в заступничестве в западном обществе за евреев, погибавших под нацистской оккупацией. Никто на том конце света не знал эту проблему лучше, чем он: у него перед глазами стоял образ Варшавского гетто, он собирал сообщения, которые Армия Крайова по радиосвязи регулярно передавала в штаб-квартиру в Лондоне». Автор также заявлял, что в Зигельбойме было «что-то от пророка и что-то от вождя». Даже допуская, что это преувеличение, описывать Зигельбойма как «величайшего героя гетто», который «превосходит выдвинутых до сих пор героев» – значит принижать достоинства и повстанцев гетто, и всех, кто не погиб сражаясь. Ровиньский слишком старается доказать верность своих утверждений. Сама деятельность Зигельбойма становится для него недостаточной – он должен подчеркнуть уникальность этой фигуры и тех условий, в которых ему пришлось действовать.

В свободной Польше

В Польше после 1989 г. историки уже не сталкивались с препонами в исследованиях и, что еще более важно, охотно обращались к темам польской эмиграции и польско-еврейских отношений (в том числе и в эмиграции). Стоит упомянуть прежде всего работы Дариуша Столы (например: [Stola 1992])[16]. Его монография о втором еврейском представителе в Лондонском национальном совете Игнации Шварцбарте [Stola 1995] рассказывает прежде всего не о Зигельбойме, но содержит массу информации именно о нем. Использование лондонских источников, в том числе стенограмм заседаний Национального совета, дополнило представление о деятельности бундовца в Лондоне. Историк поставил перед собой задачу не только описать основные действия, предпринятые Зигельбоймом, но также попытаться понять их мотивы, сосредоточившись, в частности, на отношениях Шварцбарт – Зигельбойм.

В последующих работах польских историков Шмуль Зигельбойм не занимал центрального места. Упоминая его, исследователи делали это скорее в силу обязанности историка, а не из стремления дополнить его биографию. Настоящим прорывом стала книга Александра Ровиньского «Zygielbojma śmierć i życie» («Смерть и жизнь Зигельбойма») [Rowiński 2000]. Это, к сожалению, не исторический труд, а скорее репортаж, в котором описывается не только биография Зигельбойма, но и усилия автора по исследованию его жизни, здесь повторен прием из статьи, опубликованной в «Przegląd Tygodniowy». Главной ценностью этой книги являются переводы из «Zygielbojm-buch» [Zygielbojm-bukh 1947] и беседы с людьми, которые встречались с Зигельбоймом – Лидией Чёлкос и его братом Файвелом Зигельбоймом. Стоит отметить, что «Zygielbojm-bukh» отражает военные годы жизни Шмуля Зигельбойма, в то время как рассказ Файвела дает представление о детстве и юности членов семьи Зигельбоймов. Автор, однако, не был достаточно подготовлен к выполнению трудной задачи, которую он перед собой поставил. Ему удалось разобраться с источниками на идише (хотя некоторые переводы оставляют желать лучшего), но ему не хватило исторических знаний.

Поэтому Ровиньский наощупь передвигался не только по извилистым тропам жизни «польского Лондона», но и, прежде всего, еврейской политики того времени. Он сделал много ошибок, неверно приводя фамилии и названия организаций. Вместе с тем, он стал первым, кто занялся драмой еврейского политика. Более того, ему удалось обрисовать фигуру Зигельбойма в более широком контексте: как политика, который считает, что кто-то другой должен занимать его место в Национальном совете; как отца и мужа, оставившего свою семью в оккупированной Польше и почти ничего

[16] Ранее к этим вопросам обратились западные историки, в частности, Давид Энгел и Цви Авитал.

не знавшего о них, и, прежде всего, как представителя польских евреев, который получил невыполнимое задание – остановить Холокост. Ровиньский не реконструирует все действия, предпринятые Шмулем Зигельбоймом в Лондоне. Напротив, довольно часто у читателя складывается впечатление, что автор сосредотачивает внимание на менее важных деталях и фрагментах биографии, поскольку они более пригодны для репортажа.

Публикация книги Александра Ровиньского не изменила того места, которое было отведено Шмулю Зигельбойму в историческом дискурсе. Его продолжали воспринимать в основном в ореоле его смерти, а она виделась сквозь призму его прощального письма. Фундаментальное изменение, которое произошло, впрочем, не из-за книги Ровиньского, состояло в том, что Зигельбойм стал неотъемлемой частью истории Холокоста. Его имя упоминается в энциклопедиях и словарях по истории евреев[17]. История *Шоа* уже перестала быть исключительно описанием немецких преступлений. Исследователи значительно расширили спектр своего внимания, описывая вначале историю Катастрофы с перспективы жертв, а затем обращая свой взгляд на свидетелей.

В новейших трудах польских историков – Адама Пулавского [Puławski 2009], Анджея Жбиковского [Żbikowski 2014], или Дариуша Либёнки [Libionka 2010, 57–93] – Зигельбойм фигурирует лишь как один из многих трагических героев военных лет. Этот подход обусловлен тематическими рамками работ этих исследователей. Важно, однако, что эта фигура не может быть обойдена стороной, когда анализируются реакции на Холокост. Об этом также свидетельствует учебник «Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989» («От независимости к независимости. История Польши 1918–1939»), изданный Институтом национальной памяти. Его авторы относят самоубийство бундовца к комплексу реакций польских властей и различных польских кругов на Холокост, рассматривая поступок Зигельбойма как их составную часть[18].

Биография Зигельбойма, а точнее – его самоубийство, все еще является частью нынешней борьбы за память о насилии, что побуждает вспомнить процитированную выше речь Казимежа Русинека 1968 г. В книге Романа Пески [Peska 2000] смерть Зигельбойма рассматривается лишь как предлог для обвинения «мирового еврейства», которое, в отличие от польских властей и польского общества, не оказывало помощи евреям, обреченным на истребление. Во многих публикациях смысл предсмертного письма Зи-

[17] См., например: https://sztetl.org.pl/pl/biogramy/4542-zygielbojm-szmul-mordechaj (дата обращения: 12.11.2017); http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Zygielbojm_Shmuel_Mordkhe (дата обращения: 12.11.2017); http://www.jhi.pl/psj/Zygielbojm_Szmul_Mordechaj (дата обращения: 12.11.2017). См. также: [Totten, Bartrop 458–459; Cała 2000, 377].

[18] http://www.polska1918-89.pl/ludobojstwo-niemieckie-na-polskich-zydach,223.html (дата обращения: 12.12.2017).

гельбойма оказывается размыт. То, что было очевидно для Романовского и Терлецкого[19] в 1983 г. и для Адама Михника [Michnik 1993] в 1993 г. – что бундовец адресует обвинения всему свободному миру, как правительствам Великобритании и Соединенных Штатов, так и правительству Польши, – теперь перестало быть очевидным.

Место прямо называемых «виновников» занимают «союзники» [Kozłowski 2018][20] или «Запад» [Jakubczak 2003]. Если упомянутые статьи можно счесть примерами неточности, то текст на портале niezależna.pl[21] и статья в «Gazeta Warszawska» [Rekontra 2018] доказывают, что Зигельбойм протестовал только против отсутствия реакции на Холокост со стороны западных государств, а именно Великобритании и США. К счастью, публикации этого типа находятся на периферии польского исторического дискурса. Стоит, однако, обратить внимание на тот факт, что фигура Шмуля Зигельбойма может использоваться в обвинениях Польши в пассивности во время Второй мировой войны, при этом его самоубийство служит важным доказательством того, что это Запад был глух к просьбам и призывам.

Выводы

Еврейская социалистическая партия Бунд присутствует в польском общественном сознании и историографии, опираясь на несколько клише, на некоторые фигуры. Это обусловлено стремлением включить избранные фрагменты истории этой политической группы в общую историю Польши. Такой прием создает искусственное единство польских и еврейских судеб, показывая такие фрагменты общего прошлого, которые в общепринятой интерпретации не вызывают никаких неудобных вопросов.

Первой из этих фигур является Марек Эдельман, описанный в репортаже Ханны Краль «Zdążyć przed Panem Bogiem» («Опередить Господа Бога»), где он предстает последним руководителем восстания в Варшавском гетто и врачом, безоговорочно преданным своим пациентам. В этом изложении Бунд – это партия, сражающаяся с немецким захватчиком. Невозможно не разделить убеждения, что, как это ни парадоксально, именно восстание для многих поляков является единственной рациональной реакцией перед

[19] Поразительное, но достойное упоминания изменение способа писать о Зигельбойме у Рышарда Терлецкого [Terlecki 2018].

[20] В этой статье рассказывается о визите премьер-министра Матеуша Моравецкого в Хелм, где он возложил цветы к мемориальной доске в честь Шмуля Зигельбойма. Менее чем через неделю таким же образом он почтил память солдат Свентокшиской бригады, сотрудничавших с немцами.

[21] См.: http://niezalezna.pl/43951-straznik-muru-getta (дата обращения: 11.10.2017); www.passa.waw.pl/index.php/artykul/antypolonizm-staje-sie-gorszy-od-antysemityzmu,303?ref=1 (дата обращения: 11.10.2017).

лицом Холокоста. Когда говорят об Эдельмане, чаще всего забывают крайне горькие слова, сказанные им о поляках. В польской памяти Эдельман присутствует не как тот человек, который до войны боялся польских хулиганов и старался не ходить по центральной варшавской улице Новы Свят. В этой перспективе нет места размышлениям ни о причинах того, почему бундовец Эдельман во время Варшавского восстания сражался в рядах Армии Людовой, ни и о цене, которую ему пришлось заплатить, когда в 1968 г. его семья уехала на Запад, а он решил остаться в Польше.

В очередной раз Бунд появляется на страницах польской истории вместе с Генрихом Эрлихом и Виктором Альтером, довоенными лидерами этой партии. Их арест советскими властями, а затем трагическая гибель, позволяют полякам ощутить общность судеб с еврейскими лидерами. Именно в советских тюрьмах погибали поколения поляков, а во время войны Катынь стала синонимом величайшего преступления, совершенного в отношении поляков. Однако в таком изложении отсутствует описание довоенной деятельности обоих бундовцев. В польской историографии они присутствуют не как защитники еврейской общины от антисемитизма, а только как жертвы сталинского террора.

Последним примером является, конечно же, Шмуль Зигельбойм. В польском нарративе он включается в понятие «польское правительство в изгнании». Вероятно по этой причине для национальной историографии неважно, чем он занимался до приезда в Лондон и какова именно была его роль там. Для польских авторов биография Зигельбойма начинается с того момента, когда он начинает информировать о немецких преступлениях в Польше. Можно предположить, что самоубийственная борьба бундовца отождествляется здесь с польской судьбой времен войны – совершенно самоотверженной и абсолютно безнадежной. Таким образом, история деятельности Зигельбойма военного времени ограничивается только призывами, обращенными к свободному миру. Часто отсутствует более глубокое осмысление позиции представителя Бунда, поскольку он не вписывается в простые схемы.

Зигельбойм никогда не был ключевой фигурой ни в истории Польши, ни даже в истории Холокоста. Интерес к нему волнообразно колеблется: можно заметить периоды, когда он увеличивается, хотя большую часть времени остается на постоянном, довольно низком, уровне. Чаще всего Зигельбойм упоминается в связи с дискуссией о польском соучастии в Холокосте. Как это ни парадоксально, он – сам лишенный поддержки и помощи – становится доказательством помощи и поддержки со стороны польских властей для массово гибнущих евреев. Из него пытаются сделать одного из героев истории Польши. Эта ситуация лишь частично изменилась, благодаря упомянутым выше работам Д. Либёнки и А. Пулавского. Приведенные ими источники и их анализ ясно показывают изоляцию Зигельбойма и его сложные отношения с польскими властями в изгнании. Однако предложенные

ими интерпретации не были восприняты публицистикой. Там Шмуль Зигельбойм по-прежнему является польским героем, тщетно боровшимся с безразличием (западного) мира.

Интересно, что количество упоминаний Зигельбойма в СМИ и публицистике правой политической ориентации превышает упоминания его в тех СМИ, которые ассоциируются с левым флангом политической сцены. Левые, несмотря на близость к идеалам, ценным и для политика Бунда, не выработали способ говорить о нем, не сделали его своим героем.

Перевод Марии Макаровой

Источники

Biuletyn 1943 – Szmul Zygielbojm (Towarzysz Artur) // Biuletyn. Lipiec 1943. № 5. S. 1–2.

Edelman 1945 – *Edelman M.* Getto walczy. Udział Bundu w obronie getta warszawskiego. Łódź, 1945.

Fuks 1983 – *Fuks M.* 23.VII.–12.V.1943 // Adama Czerniakowa dziennik getta warszawskiego 6.IX.1939–23.VII.1942 / Oprac. M. Fuks. Warszawa, 1983.

Herts 1947 – *Herts. J.S.* Shmul Mordekhai Ziglboym // Ziglboym-bukh, New York, 1947

Jot 1943 – *Jot*. Tow. Zygielbojm w Radzie Narodowej R.P. // Biuletyn. Lipiec 1943. № 5. S. 6.

Mark 1953 – *Mark B*. Powstanie w getcie warszawskim. Dokumenty i materiały. Warszawa, 1953.

Nowakowski 1943 – *Nowakowski Z*. Zakładnik // Wiadomości Polskie, Polityczne i Literackie. 6.VI.1943.

Zygielbojm-bukh 1947 – Zygielbojm-bukh. New York, 1947.

Литература

Ainsztein 1964 – *Ainsztein R*. New Light on Szmul Zygielbojm's Suicide // Yad Vashem. Biulletin. 1964.

Ankiewicz, Nowowiejski 2001 – *Ankiewicz D., Nowowiejski M*. Zygielbojm's Death. New York, 2001.

Bartoszewski, Lewinówna 1966 – Ten jest z ojczyzny mojej… Polacy z pomocą Żydom 1939–1945 / Oprac. W. Bartoszewski, Z. Lewinówna. Kraków, 1966.

Blatman 1990 – *Blatman D*. On a Mission Against All Odds: Samuel Zygelbojm in London (April 1942 – May 1943) // Yad Vashem Studies. 1990. Vol. 20.

Blatman 2004 – *Blatman D*. Reakcje żydowskich działaczy i organizacji żydowskich na wiadomości z Polski (1942–1943) // „Akcja Reinhardt".

Zagłada Żydów w Generalnym Gubernatorstwie / Red. D. Libionka. Warszawa, 2004.
Bytnar, Terlecki 1983 – *Bytnar G., Terlecki R*. Śmierć Szmula Zygielbojma // Tygodnik Powszechny. 8.V.1983. № 19. S. 1–2.
Cała 2000 – *Cała A*. Zygielbojm Szmul Mordechaj // A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska. Historia i kultura Żydów polskich. Słownik. Warszawa 2000.
Pełczyński, Ciołkosz 1963 – *Pełczyński T., Ciołkosz A.* Opór zbrojny w ghetcie warszawskim w 1943 roku. Londyn, 1963.
Datner 1946 – *Datner S.* Walka i zagłada getta białostockiego. Łódź, 1946.
Eisenbach 1961 – *Eisenbach A*. Hitlerowska polityka zagłady Żydów. Warszawa, 1961.
Fuks 1983a – *Fuks M*. W 40. rocznicę śmierci Adama Czerniakowa // Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego. 1983. № 1.
Iranek-Osmecki 1981 – *Iranek-Osmecki K*. Kto ratuje jedno życie… Polacy i Żydzi 1939–1945. Warszawa, 1981.
Jakubczak 2003 – *Jakubczak F*. Emanuel Ringelblum, Ludwik Widerszal, Szmul Zygielbojm // Gazeta Wyborcza. Olsztyn. 12.06.2003. S. 7.
Kobylarz 2009 – *Kobylarz R*. Walka o pamięć. Polityczne aspekty obchodów rocznicy powstania w getcie warszawskim 1944–1989. Warszawa, 2009.
Kozłowski 2018 – *Kozłowski P.* Morawiecki o polskich Żydach: „Nigdy nie byli wypędzani" // Gazeta Wyborcza. 12.02.2018. S. 4.
Libionka 2010 – *Libionka D*. Walka i propaganda. Powstanie w getcie warszawskim z perspektywy polskiego Londynu. 2010. № 10. S. 57–93.
Maciejewska 1988 – Męczeństwo i zagłada Żydów w zapisach literatury polskiej / Oprac. I. Maciejewska. Warszawa, 1988.
Mark 1952 – *Mark B*. Ruch oporu w getcie białostockim. Samoobrona, Zagłada, Powstanie. Warszawa, 1952.
Michnik 1993 – *Michnik A*. Bunt i milczenie // Gazeta Wyborcza. 17.06.1993. S. 10.
Peska 2000 – Dlaczego Szmul M. Zygielbojm odebrał sobie życie? Polacy – Żydzi – sprzymierzeńcy w świetle dokumentów Armii Krajowej 1941–1944 / Oprac. R. Peska. Pabianice, 2000.
Pickhan – *Pickhan G*. Pod prąd. Powszechny Żydowski Związek Robotniczy Bund w Polsce w latach 1918–1939. Warszawa, 2017.
Pragier 1968 – *Pragier A*. Śmierć Zygielbojma // Wiadomości. 12. 05.1968. S. 1.
Puławski 2009 – *Puławski A*. W obliczu zagłady. Rząd RP na Uchodźstwie, Delegatura Rządu RP na Kraj, ZWZ-AK wobec deportacji Żydow do obozów zagłady (1941–1942). Lublin, 2009.
Ravel 1980 – *Ravel A*. Faithful unto Death: the Story of Arthur Zygielbaum. Monteal, 1980.
Rekontra 2018 – *Rekontra*. Żyd Szmul Zygielbojm, dumny Polak // Gazeta Warszawska. 23.02.2018. S. 1.
Rowiński 1983 – *Rowiński A*. Odnaleźć ślad człowieka // Przegląd Tygodniowy. 17.04.1983. № 16. S. 1, 6–7.

Rowiński 2000 – *Rowiński A*. Zygielbojma śmierć i życie. Warszawa, 2000.
Skomra 2018 – *Skomra S*. Premier Morawiecki złożył kwiaty pod tablicą Szmula Zygielbojma. Mało znana historia, zapomniany bohater // Kurier Lubelski. 13.02.2018. S. 2.
Słonimski 1975 – *Słonimski A*. Alfabet wspomnień. Warszawa, 1975. S. 268–269.
Stola 1992 – *Stola D*. Kwestia żydowska w Radzie Narodowej RP // Więź. 1992. № 4.
Stola 1995 – *Stola D*. Nadzieja i zagłada. Ignacy Schawrzbart – żydowski przedstawiciel w Radzie Narodowej RP (1940–1945). Warszawa, 1995.
Tellerman 1994 – *Tellerman J.S.* Arthur Zygielbaum: hero of the Warsaw Ghetto // Journal of Psychology and Judaism. 1994. Vol. 18. P. 339–348.
Terlecki 2018 – *Terlecki R*. Poruszające wspomnienie Terleckiego o Żydzie z Chełma. Zygielbojm alarmował o holocauście. Organizacje żydowskie były głuche // https://wpolityce.pl/historia/381863-poruszajace-wspomnienie-terleckiego-o-zydzie-z-chelma-zygielbojm-alarmowal-o-holocauscie-organizacje-zydowskie-byly-gluche (доступ - 12.02.2018).
Tombs 2000 – *Tombs I.* "Morituri vos salutant": Szmul Zygielbojm's Suicide in May 1943 and The International Socialist Community in London // Holocaust and Genocide Studies. 2000. Vol. 14. P. 242–265.
Tombs 2000a – *Tombs I*. Szmul Zygielbojm, the British Labour Party and the Holocaust // Jews, Labour and the Left / Red. Ch. Collette, S. Bird. Adlershot, 2000. P. 122–140.
Totten, Bartrop 2007 – *Totten S., Bartrop P.R*. Dictionary of Genocide. Vol. 2. Westport, 2007.
Trębacz 2016 – *Trębacz M*. Izrael Lichtenstein (1883–1933). Biografia żydowskiego socjalisty. Łódź, 2016.
Weinstock 1996 – *Weinstock N*. Sur Shmuel Zygielbojm: témoignages, récits autobiographiques, correspondence // Le Monde Juif. 1996. № 158.
Żbikowski 2014 – *Żbikowski A*. Karski, Warszawa, 2014.

Shmuel Zygielbojm (1895–1943) as a Figure in Polish Historical Discourse

Michał Trębacz (POLIN Museum of the History of Polish Jews; University of Łódź)
Ph.D. History
E-mail: michal.trebacz@gmail.com
ID ORCID: 0000-0003-1591-4473

Abstract: Szmul Zygielbojm, activist of the socialist Bund, member of the National Council of the Republic of Poland in London, on the night of May 11-12, 1943, committed

suicide. It was a deliberate act of protest against „the inaction with which the world is staring and allowing the Jewish people to exterminate."Quite early this universal act of opposition to evil became an argument showing Polish merits and non-Polish faults in informing the world about the Holocaust. How did historians and publicists talk about Zygielbojm? What role was assigned to him in the discourse about the Holocaust and Polish-Jewish relations? Why has the Bundist figure returned in contemporary debate?

Keywords: Zygielbojm, Polish-Jewish Relations, Holocaust in Contemporary Discourse, Historiography of Holocaust

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.07

References

Ainsztein, R., 1964, New Light on Szmul Zygielbojm's Suicide. *Yad Vashem Bulletin*, 15, 8–12.

Bartoszewski, W., and Z. Lewinówna, eds., 1966, *Ten jest z ojczyzny mojej…: Polacy z pomocą Żydom 1939–1945* [He is from My Homeland: how Poles Helped the Jews, 1939–1945]. Kraków, Wydawnictwo "Znak", 634.

Blatman, D., 1990, On a Mission Against All Odds: Samuel Zygelbojm in London (April 1942 – May 1943). *Yad Vashem Studies*, Vol. 20, 237–271.

Blatman, D., 2004, Reakcje żydowskich działaczy i organizacji żydowskich na wiadomości z Polski (1942–1943) [The Reaction of Jewish activists and of Jewish Organizations to the News from Poland (1942–1943)]. *Akcja Reinhardt: zagłada Żydów w Generalnym Gubernatorstwie* [Operation Reinhard: the Holocaust in the General Governorate], ed. D. Libionka, 267–282. Warszawa, Instytut Pamięci Narodowej, 376.

Datner, S., 1946, *Walka i zagłada getta białostockiego* [Struggle and Downfall of the Białystok Ghetto]. Łódź, Centralna Żydowska Komisja Historyczna przy C.K. Żydów Polskich, 48.

Eisenbach, A., 1961, *Hitlerowska polityka zagłady Żydów* [Hitler's Policy of Holocaust]. Warszawa, "Książka i Wiedza", 703 .

Fuks, M., 1983, W 40. rocznicę śmierci Adama Czerniakowa [On the 40th Anniversary of Adam Czerniakow's Death]. *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, 1 (125), 25–30.

Iranek-Osmecki, K., 1981, *Kto ratuje jedno życie…: Polacy i Żydzi 1939–1945* [He Who Saves One Life: Poles and Jews 1939–1945]. Warszawa, "Krąg", 320.

Kobylarz, R., 2009, *Walka o pamięć: polityczne aspekty obchodów rocznicy powstania w getcie warszawskim 1944–1989* [Struggle for Memory: Political Aspects of Commemoration of the Warsaw Ghetto Uprising Anniversary 1944–1989]. Warszawa, Instytut Pamięci Narodowej, 479.

Libionka, D., 2010, Walka i propaganda: powstanie w getcie warszawskim z perspektywy polskiego Londynu [Struggle and Propaganda: the Warsaw

Ghetto Uprising from the Viewpoint of the Polish London]. *Zagłada Żydów: studia i materiały*, 10, 57–93.

Libionka, D., 2014, Walka i propaganda: powstanie w getcie warszawskim z perspektywy polskiego Londynu [Struggle and Propaganda: the Warsaw Ghetto Uprising from the Viewpoint of the Polish London]. *Zagłada Żydów: studia i materiały*, 10, Vol. 1, 27–56.

Mark, B., 1952, *Ruch oporu w getcie białostockim: samoobrona, zagłada, powstanie* [Resistance Movement in the Ghetto of Białystok: Self-Defense, Holocaust, Uprising]. Warszawa, Żydowski Instytut Historyczny, 283.

Pełczyński, T., and A. Ciołkosz, 1963, Opór zbrojny w ghetcie warszawskim w 1943 roku [The Armed Resistance in the Warsaw Ghetto in 1943]. Londyn, Studium Polski Podziemnej, 14.

Pickhan, G., 2017, *Pod prąd: Powszechny Żydowski Związek Robotniczy Bund w Polsce w latach 1918–1939* [Upstream: General Jewish Labour Bund in Poland in 1918–1939]. Warszawa, Wydawnictwo Neriton, Niemiecki Instytut Historyczny, 480.

Puławski, A., 2009, *W obliczu zagłady: Rząd RP na Uchodźstwie, Delegatura Rządu RP na Kraj, ZWZ-AK wobec deportacji Żydow do obozów zagłady (1941–1942)* [Facing the Holocaust: Polish Government in Exile, Government Delegation for Poland, ZWZ-AK at the Time of Deportation of Jews to Death Camps (1941–1942)]. Lublin, Oddział Instytutu Pamięci Narodowej, 582.

Ravel, A., 1980, *Faithful unto Death: the Story of Arthur Zygielbaum*. Montreal, Arthur Zygielbaum Branch, Workmen's Circle, 193.

Rowiński, A., 2000, *Zygielbojma śmierć i życie* [Death and Life of Zygielbojm]. Warszawa, Oficyna Literatów "Rój", 271.

Stola, D., 1995, *Nadzieja i zagłada: Ignacy Schwarzbart – żydowski przedstawiciel w Radzie Narodowej RP (1940–1945)* [The Hope and the Holocaust: Ignacy Schwarzbart – a Jewish Representative in the National Council of Poland (1940–1945)]. Warszawa, Oficyna Naukowa, 376.

Tellerman, J.S., 1994, Arthur Zygielbaum: Hero of the Warsaw Ghetto. *Journal of Psychology and Judaism*, Vol. 18, 4, 339–348.

Tombs, I., 2000, "Morituri vos salutant": Szmul Zygielbojm's Suicide in May 1943 and the International Socialist Community in London. *Holocaust and Genocide Studies*, Vol. 14, Pt. 2, 242–265.

Tombs, I., 2000, Szmul Zygielbojm, the British Labour Party and the Holocaust. *Jews, Labour and the Left, 1918–48*, ed. C. Collette and S. Bird, 122–140. Adlershot, Ashgate, 186.

Trębacz, M., 2016, *Izrael Lichtenstein: biografia żydowskiego socjalisty* [Izrael Lichtenstein: Biography of a Jewish Socialist]. Łódź, Oddział Instytutu Pamięci Narodowej, 250.

Żbikowski, A., 2014, *Karski.* Warszawa, Świat Książki, 503.

Эва Венгжин
Ягеллонский университет (Краков, Польша)
доцент, кандидат исторических наук,
Институт иудаики
Ягеллонского университета
e-mail: ewawegrzyn@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8626-3255

Остаться или уехать? Евреи в Польше после Второй мировой войны, эмиграция в Израиль и жизнь на новой родине

Аннотация: Основная цель этой статьи – описать положение евреев в послевоенной Польше, причины эмиграции из Польши в Израиль и процесс отъезда из Польши. Автор рассматривает также, как вновь прибывшие абсорбируются и осваиваются в израильском обществе. В статье также предпринимается попытка продемонстрировать важность и значение эмиграции для Польши и Израиля и показать, в какой степени эмиграция повлияла на общественную, политическую и культурную жизнь обеих стран.

Ключевые слова: Евреи, война, коммунизм, антисемитизм, эмиграция, алия, Израиль, абсорбция

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.08

Конец Второй мировой войны ознаменовал одну из величайших волн миграции в истории человечества в XX в. Это явление коснулось также европейских евреев, выживших в Холокосте. Многие из них оказались перед лицом дилеммы: вернуться в Польшу и остаться там, или уехать. Страна, которая до Холокоста была родиной для многих поколений евреев, теперь лежала в руинах[1]. Война уничтожила основы еврейской жизни и существовавшую в течение сотен лет еврейскую культуру и традиции.

Крайне важным представляется вопрос, чем руководствовались евреи при принятии решения остаться в Польше после окончания войны. Был ли

[1] Политика немецких оккупантов ставила целью уничтожение евреев, но также уничтожение и разграбление их имущества, что заставляет понимать упоминаемые руины не только в переносном, но и в прямом смысле.

это их сознательный выбор? Сделали ли они его по личным причинам или из-за привязанности к польской культуре и языку? А может, это решение было продиктовано убежденностью, что необходимо бороться за возрождение жизни, уничтоженной в Холокосте?

Небольшая еврейская община, которая решилась заново начать жизнь в Польше, обосновывала этот выбор неверием в возможность начать все с нуля за пределами родины. Евреи, оставаясь после войны в Польше, верили, что новая система позволит ликвидировать прежние социальные разногласия. В среде евреев-коммунистов, связанных с Польской рабочей партией[2] и Бундом [Blatman 1996; Szaynok 2004], было распространено понятие *нусэх Пойлн* (термин религиозного происхождения, означавший определенный вариант молитв, в переводе с идиша означает «польский вариант» или «по польскому образцу»). Сторонники этого варианта стремились к тому, чтобы коммунистическое государство стало для выживших польских евреев единственной родиной, с которой они могли бы идентифицироваться, а также не только местом жизни, но и их идейной отчизной [Grajek 2003; Wróbel 1998; Kahane 1981].

Главной целью данной статьи является описание социальных, политических и экономических обстоятельств, в которых в 1945–1968 гг. оказались евреи в Польше. Еврейское население, вернувшееся после войны в свои дома, надеялось возродить в Польше общину. Но из-за царящей в стране атмосферы большинство евреев вынуждены были вернуться от мечтаний к реальности, а это привело к изменению взглядов и, в результате, – к эмиграции. В статье также описываются процессы, сопутствующие росту эмигрантских настроений среди польских евреев и явления, связанные с последствиями очередных эмиграционных волн. Цель данного исследования состоит, кроме того, в описании трудностей, с которыми сталкивались иммигранты после приезда в Израиль, и проблем, с которыми они вынуждены были справляться, строя новую жизнь на другой родине.

Еврейская жизнь в Польше после Второй мировой войны

По инициативе еврейской фракции Польской рабочей партии 4 ноября 1944 г. в Польше был создан Временный центральный комитет польских евреев, преобразованный в феврале 1945 г. в Центральный комитет польских евреев (далее – ЦКПЕ) [Berendt 2008, 89; Engel 1995; Grabski 2015]. В задачи

[2] Членами Польской рабочей партии были представители различных профессиональных групп – как сотрудники еврейских кооперативов, промышленных предприятий, так и те, кто работал в государственных административных учреждениях и в органах самоуправления. У партии были собственные печатные органы, издаваемые для еврейского населения: сначала ежемесячник, а затем еженедельник «Глас народа» (*«Фолкс-штиме»*) и еженедельник «Новая жизнь» (*«Дос найе лебн»*).

этой организации входили координация и объединение всех еврейских групп, а также предоставление социальной опеки и выполнение представительских функций еврейского населения перед властями Польши. Кроме возрождения еврейской жизни, среди поставленных целей приоритетное место занимала помощь по легальной эмиграции тем, кто намеревался уехать. По предложению Гжегожа Смоляра в 1950 г. ЦКПЕ была преобразована в Общественно-культурное общество евреев (TSKŻ) Польши, которое до 1989 г. являлось единственной светской организацией, представляющей евреев [Mizgalski 2012, 21; Arendt 1993; Statut 1953]. Деятельность Общественно-культурного объединения евреев (далее – ОКОЕ) касалась около 40–50% польских евреев [Berendt 2008, 160] и имела огромное влияние на формирование их национальной идентичности [Szydzisz 2007].

У историков нет единого мнения относительно точного числа евреев, живших в Польше после Второй мировой войны. По данным Отдела регистрации и статистики ЦКПЕ, по состоянию на 30 июня 1946 г. в Польше было зарегистрировано более 240 тысяч евреев [AAN, MAP, 237/786, k. 67][3]. Альберт Станковский и Петр Вейсер, однако, считают, что это число слишком завышено, поскольку некоторые евреи из-за смены места пребывания регистрировались несколько раз. По их подсчетам, еврейская община в этот период насчитывала около 216 тысяч человек [Stankowski, Weiser 2011, 34]. Антони Полонский, в свою очередь, утверждает, что «в момент максимального роста послевоенное сообщество польских евреев насчитывало около 300 тысяч человек» [Polonsky 2014, 552].

Как сообщала ЦКПЕ (по состоянию на август 1945 г.), самой многочисленной группой еврейского населения были люди в возрасте от 21 до 45 лет (69,8%), менее многочисленную группу составляли молодые люди в возрасте до 20 лет (22,3%), а затем те, кому исполнилось 45 лет (7,9%). Самой малой группой выживших были дети в возрасте до 14 лет – только 6,8% [Berendt 2008, 91].

На изменение структуры сообщества польских евреев в значительной степени повлияла первая волна репатриации из Советского Союза. В период с февраля по июнь 1946 г. в Польшу вернулось более 214 тысяч репатриантов, в том числе 120 579 евреев [Berendt 2008, 91; Olejnik 2003; Adelson 1993].

Чтобы ускорить прием репатриантов, в структуре ЦКПЕ был создан специальный Отдел по делам репатриации, финансируемый «Джойнтом» [Sommer-Schneider 2014]. Репатрианты распределялись по местам, где были созданы условия для начала новой жизни. Именно поэтому многие из них оказались на западных землях (главным образом, в Нижней Силезии),

[3] Однако неизвестно, сколько лиц еврейского происхождения после войны не вступило в контакт с еврейскими учреждениями. К этой группе следует также добавить детей, которые во время оккупации попали в польские нееврейские семьи и никогда не узнали о своем происхождении.

переданных Польше согласно постановлениям Потсдамской конференции в 1945 г. [Egit 1991; Ilwicka 2014; Bronsztejn 1993].

После Второй мировой войны еврейским организациям была предоставлена относительная свобода развития со стороны польских властей. Создавались новые общины и различные формы общественно-политической, религиозной и экономической деятельности. Свою работу возобновили еврейские школы [Redlich 2012, 67], быстро развивались политические партии и разного рода общественно-культурные институты. Еврейское сообщество в некотором отношении было привилегированным – у него была собственная культурная организация, научный институт (Еврейский исторический институт [Berendt 2008, 90][4]), пресса и театр [Zamojski, 2008]. Начинали появляться еврейские школы и детские сады [Mizgalski 2012, 94]. Выходила также еврейская пресса, в том числе газета «Глас народа» («*Фолкс штимэ*») на идише, основанная в 1946 г. в качестве печатного органа Центрального комитета Польской рабочей партии[5], активно работало издательство *«Идиш бух»*, которое к концу 40-х гг. стало единственным еврейским издательством во всем восточном блоке. Кроме современных и классических литературных произведений на идише, оно публиковало пропагандистские брошюры, переводы советской литературы и произведения классиков марксизма-ленинизма [Ruta 2012b; Nalewajko-Kulikov 2008]. В Польше после войны существовал также Религиозный союз иудейского вероисповедания (Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego), объединявший еврейские общины [Grabski, Stankowski 2000]. Еврейскому населению оказывалась медицинская помощь со стороны Общества охраны здоровья (ООЗ)[6], одной из приоритетных задач которого была помощь детям, находящимся в плохом состоянии здоровья. Задачей еще одной еврейской организации – ОРТ[7] была профессиональная подготовка евреев [Hurwic-Nowakowska 1996, 50].

[4] Еврейский исторический институт (Żydowski Instytut Historyczny – ŻIH) был создан в 1947 г.

[5] Ее первый номер вышел в Лодзи 22 февраля 1946 г. В течение нескольких послевоенных лет газета выходила ежемесячно, а затем еженедельно. В 1950 г., после объединения с газетой «Новая жизнь» (*«Дос найе лебн»*) она стала единственной газетой на идише в Польше [Nalewajko-Kulikov 2008.; Szklar 2008].

[6] Общество охраны здоровья (ООЗ) было создано в 1921 г. по инициативе «Джойнта». После войны оно возобновило деятельность в Польше в 1946 г. [Sommer-Schneider 2014].

[7] ОРТ – аббревиатура происходит от русского названия организации – Общество распространения труда среди евреев. Организация была основана в 1880 г. в Российской империи, чтобы помогать евреям в получении новых специальностей. После Первой мировой войны центр организации перенесли в Берлин. После Второй мировой войны ОРТ организовывало в Польше профессиональные курсы, помогало создавать рабочие кооперативы и ремесленные мастерские, поставляя инструменты и технику. В 1949 г. коммунистические власти запретили дальнейшую

К сожалению, уже к концу 1940-х и началу 1950-х гг. права и привилегии, данные еврейскому меньшинству, постепенно ограничивались. Во время кульминации сталинского террора в начале 1950 г. были ликвидированы все институты сионистского характера и еврейские политические партии. Очевидно, что на ситуацию евреев в Польше огромное влияние в то время оказывали решения, принимаемые в СССР, поскольку политика варшавского правительства сильно зависела от директив, приходящих из Москвы.

После войны еврейское меньшинство в Польше было затронуто программой новой экономической политики правительства. Особым элементом этой программы была так называемая продуктивизация евреев, заключающаяся в их переквалификации, освоении ими новых профессий и в подготовке к жизни в изменившейся послевоенной реальности.

После соответствующей профессиональной подготовки такие лица направлялись преимущественно на предприятия, в кооперативы и сельские хозяйства. Основным координатором в области трудоустройства евреев был работающий в структуре ЦКПЕ Отдел продуктивизации [Hurwic-Nowakowska 1996, 50; Cała, Datner-Śpiewak 1997; Adelson 1993]. Главная цель новой политики заключалась в том, чтобы сломать все еще живой в послевоенном обществе стереотип, согласно которому евреи занимаются лишь торговлей и ростовщичеством. Первые еврейские кооперативы (как правило, ткацкие и швейные) появились в 1945 г. в Лодзи, Кракове, Люблине и Перемышле. К концу 1945 г. действовало уже 23 таких учреждения, занимавшихся пошивом одежды, строительством, электромеханикой и пищевым производством [AŻIH, CKŻwP, 122/471]. Большинство из них работало в Лодзи, создание новых рабочих мест значительно улучшило социально-экономическое положение еврейского населения.

Эмиграция еврейского населения из Польши в Землю Израиля

Несмотря на то, что после войны условия жизни евреев в Польше относительно стабилизировались, часть выживших в Холокосте по-прежнему не чувствовали себя здесь в безопасности. К тому же они не могли жить в стране, где только что произошла Катастрофа. Поэтому сразу после того, как война закончилась, началась первая волна эмиграции, поддерживаемая сионистской организацией «Бриха»[8]. Путь переброски выезжающих первоначально вел через Кросно, Санок, затем через Румынию и Венгрию,

деятельность организации. Работа была возобновлена осенью 1957 г. и велась следующие десять лет [Sommer-Schneider 2014].

[8] Бриха – на иврите «побег». Тайная сионистская организация, целью которой была отправка евреев из Европы в Землю Израиля. В деятельности организации активное участие принимали Абба Ковнер, Ицхак Цукерман, Цивя Любеткин и Стефан Граек [Stola 2010, 49].

но через какое-то время были также задействованы каналы, ведущие через Щецин и Нижнюю Силезию. После келецкого погрома летом 1946 г. эмиграция значительно увеличилась, а выезд евреев стал возможен благодаря соглашению сионистов и «Брихи» с представителями польского правительства [Stola 2010, 49; Bauer 1979; Dekel 1973; Schaff 1998; Cohen 1995; Kula 1993; Engel 1995; Berendt 2010].

На основании этого договора, солдаты войск пограничной охраны пропускали через границу группы евреев, обладающих документами сионистских организаций. Эмиграция протекала, конечно, при молчаливом согласии властей. Считается, что осенью 1946 г. границу таким образом пересекли около 70 тысяч человек. Неконтролируемое миграционное движение таких масштабов было замечено правительствами других государств, и акция, несмотря на стремлении ее утаить, стала известна и из-за этого окончательно прекращена в феврале 1947 г. Как считает Дариуш Стола, в 1944–1947 гг., благодаря деятельности организации «Бриха» из Польши уехало более 140 тысяч евреев [Stola 2010, 51].

«Вариант Израиль»

Так, или «израильским вариантом» часто называют эмиграционную акцию 1949–1950 гг. Создание государства Израиль в мае 1948 г. положило начало новой главы в истории еврейской эмиграции. С этого момента целью евреев, оставляющих диаспору, была их новая родина. Декларация Независимости гарантировала каждому еврею право проживания в Израиле. Первые эмигранты из Польши отправились туда уже в ноябре, что воодушевило других евреев подавать заявления на выезд. Маршрут вел через Чехословакию, Австрию и Италию. В 1950 г. турбюро «Орбис» открыло возможность путешествия морским путем из Гдыни в Хайфу [Stoła 2010, 51]. Открытые двери дали возможность уехать тем, кто был уверен, что коммунистическое государство – не место для них. «Вариант Израиль» по времени совпал с советизаций Польши, означавшей вмешательство в жизнь граждан и взятие государством под свой контроль еврейских учреждений. Отъезды одних склоняли других евреев к принятию подобного решения. Во внимание принимался и тот факт, что эмиграция в 1949 г. могла стать единственным и неповторимым шансом выехать из Польши, а упустившие этот шанс будут обречены на вечную жизнь при коммунистическом режиме. Как считает Божена Шайнок, в период «варианта Израиль» Польшу покинуло около 28 тысяч человек [Szaynok 2009, 22]. По оценке Израиля Гутмана, после волны эмиграции 1946–1951 гг., еврейское население в Польше по состоянию на 1952 год составляло около 70 тысяч человек [Gutman 1985, 61].

Государство Израиль в первую декаду своего существования. *Алии*[9] из Польши

«Государство Израиль будет открыто для еврейской репатриации и собирания изгнанников; оно приложит старания к развитию страны на благо всех ее жителей»[10], – читаем в Декларации Независимости Израиля, провозглашенной 14 мая 1948 г. Первый премьер-министр Израиля Давид Бен-Гурион многократно подчеркивал, что «государство Израиль отличается от других стран во всем мире, потому что не является государством своих жителей, но существует затем, чтобы собрать все свои диаспоры» [ISA, 130.02/2364/15].

Одной из главных идей, ставшей фундаментом создания еврейского государства, было появление сильной страны, в которой любой еврей сможет поселиться и обрести безопасность. С самого начала своего существования Израиль был страной эмигрантов и таким остается до сих пор. В течение первых десяти лет эта страна приняла несколько значительных волн миграции. Между 1948 и 1951 гг. в еврейское государство прибыло около 700 тысяч мигрантов [Arian 2005, 29]. Самый высокий показатель миграции был зафиксирован в течение первых семи месяцев 1951 г., когда население Израиля ежемесячно увеличивалось примерно на 20 тысяч репатриантов, в большинстве своем родом из Румынии и Ирака. За этот краткий период еврейское население в Израиле выросло примерно с 650 тысяч до 1,4 млн человек [Bensimon, Errera 2000, 54]. В течение двух следующих лет динамика *алии* ослабевала, чтобы снова усилиться в начале 1955 г. В то время в еврейское государство начали приезжать репатрианты из восточного блока.

Говоря о причинах интенсификации репатриации в Израиль, необходимо обратить внимание на несколько основных факторов, приведших к тому, что евреи из Европы, Азии и Африки решались оставить места своего проживания [Mushsam, Klinov-Malul, Hanoch 2009]. Первая волна иммиграции охватывала прежде всего европейских евреев, которые выжили в Холокосте и хотели покинуть те места, где ранее шла война. Перед лицом трагедии геноцида и послевоенных погромов в сознании многих их них Израиль был единственным местом, где они могли жить.

После создания государства Израиль, так же как во времена британского мандата, ответственность за приезд в страну миллионов еврейских иммигрантов со всего мира взял на себя Отдел *алии* Еврейского агентства.

---

[9] Само слово *алия* на иврите обозначает наплыв евреев в Палестину (а с 1948 г. в Израиль). Буквальный смысл – «подъем, повышение», то есть действие или явление, в результате которого что-то становится выше. Согласно принципам еврейского религиозного закона, каждый еврей, покидая диаспору и эмигрируя в Израиль, возвышается над своим предыдущим состоянием в мистическом смысле, а его душа стремится к идеальному состоянию..

[10] Текст Декларации Независимости, https://www.knesset.gov.il/docs/ru/megilat_ru.htm (режим доступа: 25.11.2018).

Он занимался набором иммигрантов в диаспорах и их социальной и экономической интеграцией в Израиле. Средства, которыми распоряжалось агентство, главным образом, собирались в еврейских общинах в диаспоре. С этой организацией сотрудничали различные ведомства, такие, как, например, Еврейский национальный фонд *(«Керен Каемет ле-Исраэль»*) и Учредительный фонд (*«Керен ха-Йесод»*). В самом Израиле за интеграцию иммигрантов до 1951 г. было ответственно Министерство интеграции, а затем эта функция перешла к Министерству иностранных дел. Важную роль в интеграции новых репатриантов, на иврите – *олим,* играл также Отдел абсорбции Еврейского агентства [Bensimon, Errera 2000, 65].

В начале истории израильского государства агентство размещало приехавших в страну в специальных центрах, где им предоставлялось жилье и питание. Некоторые из таких центров работали уже во времена британского мандата, а другие были основаны в покинутых солдатами британских казармах. К концу 1948 г. иммигранты стали занимать постройки, в которых ранее находились арабские беженцы. Постепенно они размещались в таких городах как Яффо, Хайфа, Иерусалим, Лод, Рамле, Явне, Акко и Беэр-Шева [Lucas 1974, 338].

Следует отметить, что большинство иммигрантов, прибывших в Израиль после окончания Второй мировой войны, не имело хорошего образования, тогда как большую часть иммиграции 50-х гг. составляли люди с общим и техническим образованием, являвшиеся ценным «приобретением» для государства. Речь идет прежде всего о европейских евреях, среди которых можно выделить представителей технической интеллигенции, инженеров, врачей, ремесленников и специалистов из разных областей производства. Конечно, с точки зрения пользы для государства и его потребностей, иммиграция из Европы являлась для Израиля самым ценным элементом.

В Израиле имела место широкая дискуссия вокруг вопроса абсорбции, из которой следовало, что рост иммиграции несет с собой ряд проблем экономического характера, с которыми Израиль на заре своего существования может не справиться. Сразу же после появления Государства Израиль в 1948 г., экономика страны отличалась в значительной степени неустойчивостью. Непосредственные последствия Войны за независимость были для страны катастрофическими. Кроме разрушенного сельского хозяйства и промышленности, одним из негативных последствий было отсутствие зданий, в которых могли бы поселиться прибывающие в Израиль *олим*. Из-за резкого увеличения числа жителей значительно выросло потребление продуктов питания и спрос на промышленные товары. Однако промышленность в этот период должна была, прежде всего, удовлетворить потребности армии из-за существовавшей угрозы со стороны арабских государств. В то же время военные успехи вызвали сокращение притока финансовых ресурсов из других стран, что было необходимо для восстановления Израиля. Уровень жизни общества был низким, а продажа практически всех продук-

тов и хозяйственных товаров была нормирована. Особенно тяжелой оказалась зима 1951–1952 гг., когда выделенных продуктов питания не хватало на всех граждан. Эта ситуация не способствовала процессу иммиграции. Влиял также экономический бойкот Израиля арабскими странами, приведший к утрате торговых отношений с соседними государствами.

Неоперившаяся израильская экономика, обремененная расходами на военные действия, срочно нуждалась в денежных вливаниях. Значительно повлияли на стимулирование экономического роста военные репарации, выплачиваемые правительством Германии. Договор, подписанный 10 сентября 1952 г. в Люксембурге, предусматривал, что до 1966 г. Израиль будет получать почти 125 миллионов долларов ежегодно (всего – 3 миллиарда марок) в рамках программы компенсации урона, нанесенного Германией евреям во время Второй мировой войны. Во время подписания договора немецкую сторону представлял канцлер Конрад Аденауэр, а израильскую – министр иностранных дел Моше Шарет. После Шестидневной войны в 1967 г. правительство ФРГ в течение следующих шести лет ежегодно перечисляло Израилю 700 миллионов долларов [Gross 1995, 231–239].

Анализируя экономическое положение Израиля, невозможно не отметить, что приток огромного числа иммигрантов в 50-х гг. стал для страны важнейшим фактором экономического развития. Иммигранты были дешевой рабочей силой, а работа по абсорбции прибывших, создание учреждений, занимавшихся их приемом, а также строительство микрорайонов и городов, обеспечивали условия для трудоустройства не только тех, кто приехал в Израиль.

Первые признаки изменения экономической ситуации ощущались уже в начале 1957 г., когда был отмечен рост промышленного производства и улучшение торгового баланса. Страна по-прежнему была обременена огромными задолженностями, однако население постепенно ощущало улучшение условий жизни.

Независимо от многочисленных проблем, перед лицом которых Израиль оказался в первую декаду своего существования, абсорбция иммигрантов протекала успешно. Общество существовало в трудных условиях, скудно питалось и в своем большинстве тяжело работало. Несмотря на это, страна была в состоянии принять тысячи репатриантов из Европы, пострадавшей от Холокоста, а также из враждебно настроенных арабских стран. Израиль, таким образом, с мая 1948 г. стал настоящим убежищем для евреев со всего мира.

Иммиграция из Польши, прибывшая в Землю Израиля сразу после Холокоста, совпала с крайне тяжелой стадией развития страны – сложной была как экономическая, так и политическая ситуация. Как рассказывает Мириам Акавиа, которая попала в Палестину через Швецию, ситуация в стране была крайне тяжелой[11]. *Олим* были вынуждены сначала осушать болота, а только

[11] Интервью автора с Мириам Акавией. Тель-Авив, 17 июля 2009 г.

потом строить на этой территории временные жилые здания. Им приходилось бороться с малярией и другими заболеваниями, характерными для ближневосточного климата.

Гомулковская эмиграция (1956–1960)

Пятидесятые годы в Польше стали временем общественного пробуждения и политической оттепели, которой сопутствовала надежда на либерализацию жизни. В 1956 г. на улицах Познани прошла волна протестов рабочих [Rykowski 1989; Roszkowski 2003], за которыми последовали относительная интеллектуальная свобода и смягчение цензуры. Период оттепели стал особым временем также для еврейской общины в Польше – закрытые до тех пор двери отворились настежь, предоставляя возможность эмигрировать. Благодаря открытию границ, конец пятидесятых годов отмечен в истории польско-еврейских отношений как начало очередного масштабного исхода евреев из Польши. В историографии волну эмиграции 1956–1960 гг. часто называют *гомулковской алией*, по имени Владислава Гомулки, который в этот период был первым секретарем Центрального комитета Польской объединенной рабочей партии (начиная с 1956 г.). 1960 год, в свою очередь, постепенно завершает этап выездов в Израиль.

Мотивы, которыми руководствовались евреи, оставляя Польшу во второй половине 50-х гг., были разными. Формально это была добровольная эмиграция, но фактически значительная часть уезжавших объясняла свой выбор разочарованием в коммунистической идеологии и опасениями антисемитизма.

Не менее существенной была потребность воссоединиться с родственниками, живущими за рубежом, поскольку жизнь за железным занавесом исключала возможность регулярных личных контактов. Были и те, кто хотел покинуть Польшу в начале 1950-х гг., однако такая возможность была им предоставлена только в 1956–1960 гг. Важной причиной отъезда была также убежденность в том, что большинство евреев уедет из Польши. Чувство одиночества, отъезды родных и соседей влияли на решение об эмиграции тех, кто еще недавно в принципе не рассматривал такой возможности. Нередко их решение покинуть Польшу было неожиданным и поэтому с удивлением воспринималось другими членами семьи, друзьями и знакомыми.

Затруднительно определить точный масштаб репатриации в Израиль в 1956–1960 гг. Историки спорят по вопросу о точном числе уехавших в этот период. Как полагает Анджей Бонусяк, в 1956–1957 гг. из Польши уехало около 47 тыс. евреев [Bonusiak 2009, 158], однако Павел Махцевич считает, что это число было меньше и составляло около 40 тыс. [Machcewicz 1993, 218]. Джеф Шац, в свою очередь, полагает, что в 1956–1960 гг. Польшу покинуло примерно 50 тыс. евреев [Schatz 2009, 50], а Альберт Станковский считает,

что эмиграция охватила более чем 51 тыс. человек [Stankowski 2000, 132]. Другие данные приводит Анджей Рыкала, полагающий, что в 1956–1960 гг. из страны уехали около 48 тыс. евреев [Rykała 2007, 170]. А Дариуш Стола утверждает, что с 1955 по 1960 г. документы, дающие право эмигрировать, получили около 51 тыс. человек, однако в Израиль прибыло всего 43 тыс. Разница в 8 тысяч объясняется тем, что некоторые подавали заявление на выезд, но затем или отказывались от такой возможности, или в пути меняли страну прибытия – Израиль – на другое государство [Stoła 2010, 132]. Известно также, что израильские власти нарочно занижали число иммигрантов, прибывающих в страну. Такая политика должна была дезориентировать арабские страны, давившие на Варшаву, чтобы та ослабила эмиграцию. Исходя из этого, наиболее правдоподобным кажется гипотеза, что в Израиль в тот период приехало примерно 49 тыс. человек [Węgrzyn 2016, 117].

Число иммигрантов включает в себя также евреев-репатриантов из СССР, которые по соглашению польских властей с Советским Союзом, вернулись на родину. С 1955 г. между советским и польским правительством проходили переговоры по вопросу репатриации [Kącka, Stępka 1994, 8]. В результате в январе 1956 г. советская сторона опубликовала документ, в котором говорилось об ускоренном рассмотрении заявлений на выезд в Польшу «советских граждан польской и еврейской национальности, а также членов их семей, которые в свое время не воспользовались правом эвакуации в Польшу <…> и у которых имеются в Польше близкие родственники [Juchniewicz 2000, 114; Latuch 1961]. Как пишет Дариуш Стола, из группы, которая вернулась в Польшу из СССР в 1955–1960 гг., в Израиль уехали около 13–14 тыс. человек [Stoła 2010, 132][12].

Первые месяцы жизни в Израиле иммигрантов «гомулковской алии»

Процесс приема иммигрантов на новой родине начинался уже на корабле, плывущем в Хайфу. После попадания пассажиров на борт сотрудники

[12] Известны примеры отъездов из Польши не в Израиль, а в другие страны: одним из таких примеров был поэт Израиль Эмиот (1909–1978), родившийся в Острове-Мазовецком как Израиль Янковский-Гольдвассер и умерший в США. До 1939 г. он жил в Польше, во время войны нашел укрытие в части Польши, аннексированной СССР. В 1944 г. попал в Биробиджан как журналист Еврейского антифашистского комитета, в 1956 г. уехал из СССР в Польшу, откуда в 1958 г. перебрался в США. Свою жизнь он описал в дневнике «The Birobidzhan Affair. A Yiddish Writer in Siberia» [Patek 1997, 52]. Другим примером человека, вернувшегося из СССР в рамках репатриации, но не решившегося на эмиграцию в Израиль, был Маурицы Хорн, в 1971–1990 гг. – директор Еврейского исторического института. Хорн умер в Варшаве в 2000 г. К этой группе можно отнести также режиссера Леона Жанно (Leon Jeannot, настоящее имя – Лейбеле Кац), создателя таких фильмов как «Cziowiek z M-3» (1968) или «Kryptonim Nektar» (1963); умершего в 1997 г. в Варшаве.

Еврейского агентства заботились о том, чтобы все как можно скорее заполнили регистрационную анкету. По пути в Израиль *оле* должен был указать, чем он хотел бы заниматься в новой стране, какими умениями он обладает, каково его образование и где бы он хотел жить. Чиновники «Сохнута» старались распределить места проживания таким образом, чтобы новоприбывшие испытали как можно меньше трудностей с поиском работы по своей специальности. В специальных анкетах, кроме личных данных, каждый должен был подробно описать профессию, по которой он работал на родине. Квалифицированные рабочие, специалисты из разных областей, инженеры обладали привилегированной позицией, и Еврейское агентство старалось сразу же дать им квартиры рядом с крупными городскими образованиями (они получали специальный номер – 14 – предназначенный только для интеллигенции). В случае же недостатка таких квартир новоприбывшие граждане размещались на некоторое время в городских гостиницах.

Кроме сотрудников «Сохнута» на борту корабля находились также представители кибуцев, которые старались найти новых потенциальных членов в свои коллективы. Они рассказывали об условиях жизни в кибуце и о выгоде от проживания в таком месте.

Каждый иммигрант перед тем, как покинуть корабль, получал конверт, в котором находилась заполненная анкета с личными данными, книжка иммигранта (*теудат оле* – временное удостоверение личности), паспорт и медицинская страховка.

В конце 50-х гг. способ принятия иммигрантов изменился. Каждый приехавший в Израиль с первых минут своего пребывания здесь поддерживался государством – получал место жительства и работу. Прибывшие распределялись по разного рода транзитным лагерям и микрорайонам, так называемым *маабарот*, состоящим из деревянных или металлических бараков [Eban 1972, 82]. Такие районы были разбросаны по всему Израилю. Однако по решению властей, предусматривающему полную ликвидацию временных лагерей до конца 1957 г., *олим* направляли или в сельскохозяйственные поселения, или на интенсивно развивающиеся территории, где они получали квартиры в кирпичных или частично кирпичных домах[13]. Главной целью «Сохнута» было заселение так называемых развивающихся областей. Большинство иммигрантов, однако, не хотело начинать новую жизнь на территории, где отсутствует промышленность, а предпочитало жить в центре страны. Лишь немногие были готовы начать новую жизнь в слабо развитых частях Израиля, например, на юге страны.

В лучшей ситуации были те, у кого в Израиле уже жили родственники. Они могли рассчитывать на их поддержку при поиске жилья и работы. Как правило, новоприбывшие задерживались у своих семей на несколько ме-

[13] Такими населенными пунктами были, например, Афула, Тверия, Акко, Нагария, Зихрон-Яаков, Ашкелон и Беэр-Шева [Cohen 1962].

сяцев, в течение которых они посещали *ульпан* и пробовали найти работу. Родственники, принявшие к себе репатриантов, могли рассчитывать на материальную помощь от Еврейского агентства, предназначавшуюся на содержание семьи.

Процесс интеграции иммигрантов в израильское общество назывался абсорбцией, а не ассимиляцией или интеграцией. Несмотря на то, что все эти слова обладают сходным значением, абсорбция является наиболее сильным понятием, предусматривающим полную ассимиляцию новоприбывших с принимающим обществом. Согласно идеологическим установкам тогдашнего еврейского государства, от иммигрантов ожидалось принятие новой – израильской – идентичности. Имена менялись на ивритские, был введен официальный запрет общения на языках диаспоры в общественных местах, а богатое культурное наследие, привезенное из диаспоры, воспринималось израильскими властями как ненужный балласт [Weintraub 1971].

Новых иммигрантов из Польши можно разделить на несколько групп в зависимости от способности адаптироваться в Израиле. К первой группе относятся те, кто приехал из Нижней Силезии, оккупацию пережил в СССР, а до войны жил на так называемых *кресах*. Это главным образом были ремесленники, мелкие торговцы и представители свободных профессий. Они в полной мере сохранили национальное самосознание, дома и на улице пользовались идишем, а их дети посещали еврейские школы. К другой группе можно отнести людей из подобной среды, которые свободно говорили по-польски и часто занимали высокие должности в государственном аппарате. Они знали идиш, до войны даже учились в еврейских школах, но от первой группы отличались тем, что в послевоенной Польше пробовали порвать со своей национальной принадлежностью. Еще к одной группе принадлежали евреи из полонизированной среды, которые еще до войны считали себя поляками с культурной и языковой перспектив. Кроме знания о своем еврейском происхождении, у них не было ничего общего с еврейством [Bora 1957, 2].

У первой группы не было серьезных проблем с адаптацией к жизни в Израиле – как с точки зрения языка, так и культуры, поскольку она всегда отдавала себе отчет в своей еврейской идентичности. Вторая группа привыкла к иным обычаям и менталитету, чем те, которые существовали в Израиле, но со временем и она ассимилировалась с израильским обществом. Последняя из трех групп столкнулась с самыми большими трудностями при адаптации к новой жизни, поскольку ее представители не чувствовали себя евреями, и ни с точки зрения национальной жизни, ни с точки зрения культуры не были связаны с еврейским меньшинством в Польше.

Иврит стал для иммигрантов одним из основных инструментов создания новой идентичности. Приезжающие в Израиль испытывали сильное давление, требующее от них как можно более быстрого освоения языка и отношения к нему как к родному. Попадание в новый культурный и языковой

мир способствовало появлению дистанции в отношении прошлого. Однако, пока новый репатриант не достигал свободного уровня владения ивритом, он чувствовал себя беспомощным и чужим в израильском обществе.

Кроме давления, касающегося изучения языка, одним из важных элементов процесса «ивритизации» новоприбывших было изменение имен. Как правило, это заключалось в нахождении ивритской аналогии для польского или еврейского (идишского) имени репатрианта, с подобным значением и звучанием. Смена имени должна была стать символической точкой невозврата в биографии приехавшего в Израиль. Одновременно она способствовала отрыву от диаспоры. Новое имя символизировало нового человека – израильтянина.

Для большинства репатриантов первое время на новой родине было крайне тяжелым опытом. На такое ощущение влияло несколько факторов. Одним из самых чувствительных было ощущение огромного культурного и цивилизационного контраста. Первый этап пребывания в Израиле был полон трудностей и разочарований. Каждый из иммигрантов обладал своим опытом жизни в Польше, некоторые из них были очень сильно с ней связаны.

Ассоциация с Польшей на втором плане

Для многих евреев из Польши приезд в Израиль оказался потрясением, и только там они поняли, насколько сильно они себя чувствуют поляками. Привязанность к широко понимаемой «польскости» оказалась настолько значимой, что несмотря на недовольство израильских властей, *олим* помнили о своих корнях в диаспоре. Многие годы культурная жизнь польских евреев в Израиле была необыкновенно активной, особенно в Тель-Авиве. Волна эмиграции 1956–1959 гг. привела в Израиль из Польши несколько десятков тысяч высокообразованных иммигрантов, а одновременно повлияла на рост популярности польского языка и культуры.

Во всех крупных городах открывались польские книжные магазины. Наиболее известным из них был Польский книжный магазин в Тель-Авиве, расположенный в центре города по адресу ул. Алленби, 94 и принадлежавший известному варшавскому книготорговцу Эдмунду Нойштейну, который вместе с женой Адой приехал в Израиль в 1958 г. В то время в самом центре Тель-Авива на Алленби работали три польских книжных магазина – Нойштейна, краковского книготорговца Яна Фока и Эвы Шипер. Ее магазин с 1948 г. находился на Алленби, 27 [Ćwiakowska 2004].

Усиленная эмиграция из Польши в описываемое время повлекла за собой значительное увеличение спроса на польскоязычную прессу. В этот период в Израиле издавалась польскоязычная газета «Gazeta Codzienna» и периодические издания, выходившие раз в неделю, или раз в квартал.

Наиболее известными были две газеты, издаваемые с ноября 1952 г. Мошe Гольдштейном в Тель-Авиве – «Израильские новости» (Nowiny Izraelskie) и «Утренние новости» (Nowiny Poranne). Они выходили три раза в неделю. Кроме того, дважды в месяц издавались два иллюстрированных журнала – «Эхо недели» («Echo tygodnia») и «Обзор» («Przegląd») [Tański 2000, 301]. Начался также выпуск новых еженедельников – «Просто в Израиле» (Poprostu w Izraelu) и «Заново» (Od Nowa), в которых поднимались общественные, политические и культурные вопросы.

Из-за увеличения эмиграции из Польши, состоящей, главным образом, из представителей интеллигенции, вырос спрос на издание польского ежедневника. Так 1 января 1958 г. начался выпуск польского ежедневного издания «Всеобщий курьер» (Kurier Powszechny). Его выпускала правящая партия «МАПАЙ» (Партия Рабочих Страны Израиля), чтобы завоевать популярность среди польских иммигрантов. Однако, ежедневнику удавалось сохранять относительную журналистскую независимость.

Спустя несколько месяцев оказалось, что польскоязычный читательский рынок слишком мал для нескольких газет на польском языке. Поэтому произошло объединение «Всеобщего курьера» с «Израильскими новостями». Новый ежедневник получил название «Израильские новости – Курьер» (Izraelskie Nowiny – Kurier), которое со временем для удобства было сокращено до «Новости-Курьер» (Nowiny-Kurier)[14]. Можно утверждать, что «Курьер» появился благодаря гомулковской *алие*, был адресован именно ей и создавался журналистами из этой же волны эмиграции.

К концу 50-х гг. по-прежнему активно действовали многочисленные землячества, появившиеся во время первой послевоенной *алии* – например, Союз краковян или лодзинцев. Часто это были организации, носящие, прежде всего, дружеский характер. Они устраивали встречи в определенных местах. Союз варшавян, например, собирался в кафе «Далия», поскольку его владелец был родом из Варшавы. Главной целью землячеств была помощь новым иммигрантам.

Популярным местом встреч иммигрантов из гомулковской *алии* были кафе и рестораны. Внимания заслуживает, например, ресторан Липского в Яффо, кондитерская «Геня», где продавали польские пирожные, кафе «Далия» на приморском побережье в Тель-Авиве, которое называли «Варшавским Старым городом», а также кондитерская «Лодзянка» или кафе «Марико», работавшие в Рамат-Авиве.

Важным элементом культурной жизни были также литературные вечера, проходившие, например, в кафе «Pilza» в Тель-Авиве.

[14] Информация на основе данных каталога Национальной библиотеки Израиля: http://aleph518.huji.ac.il/F/AXEIDI5GQK9UFMRSLY7I8UYGN1RH6PM9HD369JQ6YLKGN68LH7-20593?func=full-set-set&set_number=000090&set_entry=000001&format=999; Иногда в публикациях появляется ошибочная информация – например, о том, что газета «Новости-Курьер» якобы выходила с 1 января 1958 г.

В этот период появляется популярный анекдот о разговоре двух израильтян, один из которых живет в Израиле уже несколько лет, но еще не говорит на иврите. На вопрос собеседника, как же он справляется, герой анекдота с удивлением отвечает: «Что значит, как справляюсь? Я же отлично знаю польский язык»[15].

Иммигранты, приезжающие в Израиль в конце 50-х гг., попадали в страну, которая была готова к их приезду намного лучше, чем сразу же после создания государства. Польская *алия* 1956–1959 гг. застала Израиль, который был политически стабильной и вооруженной страной, встающей на путь экономического развития. Однако эти позитивные изменения не ощущались сразу же после прибытия на новую родину, поэтому многие иммигранты на первом этапе пребывания в Израиле сталкивались со все еще существующей безработицей и низким стандартом жизни.

Сравнивая условия жизни первых послевоенных иммигрантов и тех, кто приехал в конце 50-х гг., нужно сказать, что *гомулковская алия* попала в значительно лучшие условия. Власти обеспечивали иммигрантов жильем, курсами иврита в ульпанах. Для полной ассимиляции, как утверждал писатель и режиссер Натан Гросс, необходим был лишь *савланут* («терпение»). В статье «Эмигранты» Натан Гросс вспоминает, что *олим ватиким* («репатрианты более раннего периода») из послевоенной волны *алии*, разговаривая с *олим хадашим* («новоприбывшие»), приехавшими в Израиль в 1956–1959 гг., обычно начинали свою речь словами *«Кше анахну бану Арца»* («когда мы приехали в Израиль»), подчеркивая при этом, что тогда положение в Израиле было намного сложнее, чем в конце 50-х гг. [Gross 1990]

Спустя некоторое время после первоначальных трудностей большинство польских евреев почувствовали себя как дома и вросли в израильское общество, став его интегральной частью. Израиль, таким образом, приобрел несколько десятков тысяч новых граждан, а их возраст способствовал тому, что эта волна эмиграции воспринималась как инвестиция в развитие страны. Среди новоприбывших евреев преобладали дети и молодежь – люди трудоспособного возраста. Гомулковская *алия*, следовательно, положительно повлияла на экономическое и социальное развитие еврейского государства.

«Еврейская улица» в Польше после эмиграции

Число граждан еврейского происхождения систематически уменьшалось еще и в результате естественного угасания старших поколений. Другой причиной сокращения еврейских общин была усилившаяся ассимиляция, а следовательно – секуляризация среди евреев. В результате большая часть

[15] Интервью автора с Александром Клюгманом. Тель-Авив, 14 июля 2008 г.

молодежи перестала придерживаться еврейских традиций и пользоваться идишем. Смешанные браки и переход в католицизм приводили к тому, что еврейская община таяла на глазах.

Март 1968 года

В начале 60-х гг. ситуация в еврейской среде понемногу стабилизировалась, а место уехавших отчасти заняли репатрианты из СССР. Евреи по-прежнему надеялись на возрождение еврейской жизни в Польской Народной Республике. Однако в 1967 г. началась очередная антиеврейская кампания. Шестидневная война, разразившаяся в июне 1967 г. на Ближнем Востоке, в значительной степени повлияла на начало новой эмиграции. Власти коммунистической Польши под диктовку Москвы осудили Израиль и разорвали с ним дипломатические отношения, выразив солидарность в этом вооруженном конфликте с арабскими государствами. Таким образом, началась антиизраильская пропагандистская кампания. 19 июня 1967 г. во Дворце культуры и науки в Варшаве на VI Конгрессе профсоюзов Владислав Гомулка выступил с речью, в которой осудил живущих в Польше евреев в действиях, наносящих вред государству, и публично назвал их «пятой колонной». Это выступление первого секретаря Центрального комитета Польской объединенной рабочей партии еще больше усилило антисемитскую деятельность и выступления так называемых «партизан» во главе с Мечиславом Мочаром. Началась антисионистская кампания, заполнившая прессу, радио и телевидение. По всей стране проходили митинги и собрания, участники которых скандировали антиеврейские и антиизраильские лозунги. С работы начали массово увольнять сотрудников еврейского происхождения.

Все эти события привели к новой волне эмиграции. В историографии этот этап *исхода* евреев обычно называют «мартом 1968 года». Считается, что в это время Польшу покинуло около 13 тыс. человек [Stoła 2010, 222]. В отличие от предыдущих волн эмиграции – 40-х и 50-хгодов – относительно небольшое число эмигрантов направилось в Израиль – около 30%. Главными направлениями эмиграции стали Западная Европа, США и скандинавские страны. Этот выбор был неслучаен – власти Дании и Швеции начали в то время принимать беженцев из Польши, обеспечивая им сравнительно неплохие условия проживания. Также следует отметить, что большую долю среди эмигрантов составляли граждане с высшим образованием, писатели и представители свободных профессий.

После «мартовской эмиграции» количество граждан еврейского происхождения в Польше резко уменьшилось, их осталось всего несколько тысяч. Главным образом, это были пожилые люди, чей средний возраст колебался между 60 и 70 годами. Разного рода еврейские организации и учреждения

заканчивали свою деятельность. Закрывались школы, детские сады, издательство *«Идиш бух»*. Еврейская пресса потеряла своих читателей. Власти не разрешили продолжить деятельность таким организациям, как «Джойнт» и ОРТ, которые заметным образом влияли на повышение уровня жизни польских евреев. Работу продолжали лишь Общественно-культурное объединение евреев, Еврейский театр и Еврейский исторический институт (ŻIH). Следует также подчеркнуть, что в июне 1967 г. Польша разорвала дипломатические отношения с Израилем, которые были возобновлены лишь в феврале 1990 г.

«Мартовские» эмигранты в Израиле

Незначительному проценту польских евреев, прибывшему в Израиль после мартовских событий, нелегко было обосноваться на новой родине. Евреи из Польши с трудом привыкали к ближневосточным условиям, а первые месяцы пребывания в Израиле были сложными и из-за иного климата, и из-за сложного языка, и из-за абсолютно иного – разительно отличающегося от европейского – менталитета. Связано это было с тем, что те, кто покидал Польшу в 60-х гг., глубоко идентифицировали себя с польской историей и культурой. Борьба с попыткой укоренить их в Израиле стала для мартовских эмигрантов тяжелым опытом. Именно поэтому некоторые из них, спустя несколько лет после приезда в Израиль, эмигрировали в США или Западную Европу. Те, кто остался в Израиле, несмотря на различные трудности, с которыми им пришлось столкнуться, со временем нашли способ идентифицировать себя с израильским обществом.

Выводы

Цель данной статьи состояла в том, чтобы показать феномен эмиграции евреев из Польши в Израиль после Второй мировой войны, описав причины выезда, путь из Польши и процесс адаптации польских иммигрантов на новой родине.

Анализируя ситуацию еврейского меньшинства в Польше после Второй мировой войны, следует отметить, что на начальном этапе еврейские сообщества получили от польских властей относительную свободу в развитии социальной, культурной и политической жизни. Несмотря на послевоенные трудности, еврейское сообщество в Польше создавало новые общины и разнообразные формы общественно-культурной, религиозной и экономической деятельности. Возрождались еврейские школы, активно работали политические партии и различные социально-культурные институты.

К сожалению, послевоенная Польша не смогла преодолеть антиеврейские настроения и остановить антисемитизм. Более того, уже в конце 40-х – начале 50-х гг. польские власти начали постепенно ограничивать данные еврейскому меньшинству права и привилегии. На волне «октябрьской оттепели» 1956 г., а также появившейся тогда возможности иммигрировать в Израиль, тысячи польских евреев покинули Польшу. Как уже отмечалось, поводов уехать было несколько. Самым важным из них кажется разочарование в коммунистической системе, антисемитизм, проснувшийся в рядах партии, а в результате – и в части общества, а также «эмиграционный психоз», приведший к тому, что даже те, кто не собирался уезжать, решались эмигрировать в Израиль.

Ключевой задачей данного текста было показать обстоятельства, которые сделали возможным эмиграцию евреев в Израиль. Польские власти уже во второй половине 40-х гг. решили постепенно и без лишнего шума открыть границу для желающих уехать. На это решение повлияло несколько факторов. Во-первых, новая политика была основана на создании все более однородного с точки зрения национального состава общества Польской Народной Республики. Более того, после «октябрьской оттепели» 1956 г. все чаще на улицах случались антиеврейские демонстрации. Часть польского общества не скрывала своих антисемитских взглядов, что проявлялось в нападениях на еврейское население.

Послевоенная эмиграция значительно уменьшила и без того небольшую еврейскую общину в Польше. Как упоминалось, постепенный выезд из страны настолько большой группы привел к дезинтеграции функционирования этого национального меньшинства. Закрывались еврейские школы и учреждения, кооперативы и небольшие ремесленные предприятия. В результате эмиграции перестали существовать малые еврейские общины в Нижней Силезии и в других частях Польши.

Резко уменьшилось число тех, кто старался сохранить остатки материального еврейского наследия на территории страны. Польские власти не заботило состояние оставленных синагог и кладбищ, которые во многих частях Польши постепенно уничтожались и, в результате, исчезли окончательно.

Внимания заслуживает вопрос идентичности иммигрантов после приезда на новую родину. Всем им на начальном этапе сопутствовало ощущение чужеродности. Однако с течением времени они привыкли к новым условиям, приобрели ощущение дома, вросли в израильское общество и стали его интегральной частью.

Перевод Марии Макаровой

Источники

AAN – Archiwum Akt Nowych, MAP, 237/786, k. 67, SprawozdanieCKŻP, lipiec 1946.
AŻIH, CKŻwP – Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego, Centralny Komitet Żydów w Polsce, 122/471 – Wydział Ewidencji i Statystyki, październik 1949 roku.
ISA, 130.02/2364/15. Protokoły z pierwszego posiedzenia izraelskich dyplomatów, 17–23 lipca 1950 roku.
Statut 1953 – Statut Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce. Warszawa, 1953.

Литература

Arendt 1993 – *Arendt H*. Korzenie totalitaryzmu. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1993.
Bauer 1970 – *Bauer Y*. Flight and Rescue: Brichah. The Organized Escape of the Jewish Survivors of Eastern Europe, 1944–1948. New York, 1970.
Berendt 2001 – *Berendt G*. Żydzi jako podmiot i przedmiot wydarzeń polskiego października 1956 roku // Polacy i sąsiedzi – dystanse i przenikanie kultur. Cz. II. Zbiór studiów / Pod red. R. Wapińskiego. Gdańsk, 2001.
Berendt 2005 – *Berendt G*. Emigracja Żydów z Polski w latach 1960–1967 // Z przeszłości Żydów polskich. Polityka-gospodarka-kultura-społeczeństwo / Pod red. J. Wijaczki i G. Miernika. Kraków: IPN, 2005.
Berendt 2008 –*Berendt G*. Życie żydowskie w Polsce w latach 1950–1956. Z dziejów Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce. Gdańsk, 2008.
Berendt, Grabski 2003 – *Berendt G., Grabski A*. Między emigracją a trwaniem – Syjoniści i komuniści żydowscy w Polsce po Holocauście. Warszawa, 2003.
Berendt, Grabski, Stankowski 2000 – *Berendt G., Grabski A., Stankowski A*. Studia z historii Żydów w Polsce po 1945 roku. Warszawa, 2000.
Blatman 1996 – *Blatman D*. The Bund in Poland, 1935–1939 // Studies in Polish Jewry. Jews, Poles, Socialists. The Failure of an Ideal / Ed. A. Polonsky. The Littman Library of Jewish Civilization. London, 1996. Vol. 9. P. 58–83.
Bonusiak 2009 – *Bonusiak A*. Z ziemi polskiej do Izraela i Palestyny 1939–1989 // Z dziejów stosunków polsko-żydowskich w XX wieku / Red. E. Czop i E. Rączy. Rzeszów: Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2009.
Bronsztejn 1993 – *Bronsztejn Sz*. Z dziejów ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej. Wrocław, 1993.
Cała 2012 – *Cała A*. Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła. Warszawa: ŻIH, 2012.

Eban 1972 – *Eban A*. My country: the Story of Modern Israel. London: Weidenfeld and Nicolson, 1972.
Emiot 1981 –*Emiot I*. The Birobidzhan Affair. A Yiddish Writer in Siberia, Philadelphia, 1981.
Engel 1995 – *Engel D.* The Reconstruction of Jewish Communal Institutions in Post-war Poland: The Origins of the Central Committee of Polish Jews, 1944–1945 // East European Politics and Societies. 1995. Vol. 10. №1, P. 102–105.
Grabski 2015 – *Grabski A*. Centralny Komitet Żydów w Polsce (1944–1959). Historia polityczna. Warszawa: ŻIH, 2015.
Grajek 2003 – *Grajek S*. Po wojnie i co dalej. Żydzi w Polsce w latach 1945–1949. Warszawa, 2003.
Gross 1995 – *Gross N.T*. The Economic Regime During Israel's First Decade // Israel. The First Decade of Independence / Ed. I.Thoen, N.Lucas. New York: State University of New York Press, 1995. P. 231–241.
Gutman 1985 – *Gutman Y*. Ha-Jehudim be-Polin achrei milchemet ha-olam ha-sznija (Евреи в Польше после Второй мировой войны [иврит]). Jerusalem, 1985.
Hurwic-Nowakowska 1996 – *Hurwic-Nowakowska I*. Żydzi polscy (1947–1950). Analiza więzi społecznej ludności żydowskiej. Warszawa, 1996.
Juchniewicz 2000 – *Juchniewicz M*. Repatriacja ludności polskiej z ZSRR w latach 1955–1959. Warszawa, 2000.
Kahane 1981 – *Kahane D*. Acharej ha-Mabul. Nisajon lehechajot et ha-Kehilot haDatijot bePolin szeleachar milchemet haOlam haSznija 1944–1949 (После Потопа. Попытка возрождения еврейских религиозных общин в Польше после окончания Второй мировой войны 1944–1949 [иврит]). Jerusalem, 1981.
Kącka, Stępka 1994 – *Kącka B., Stępka S*. Repatriacja ludności polskiej z ZSRR 1955–1959. Wybór dokumentów. Warszawa: Wydawnictwo SGGW, 1994.
Latuch 1961 – *Latuch M*. Repatriacja ludności polskiej w latach 1956–1960 na tle zewnętrznych ruchów wędrówkowych. Warszawa, 1961.
Mizgalski 2012 – *Mizgalski J*. 60-lecie TSKŻ w Polsce. Warszawa: Zarząd Główny TSKŻ w Polsce, 2012.
Patek 1997 – *Patek A*. Birobidżan. Sowiecka ziemia obiecana? Żydowski Obwód Autonomiczny w ZSRR. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica", 1997.
Polonsky 2014 – *Polonsky A*. Dzieje Żydów w Polsce i Rosji. Warszawa, 2014.
Redlich 2012 – *Redlich S*. Na rozdrożu. Żydzi w powojennej Łodzi 1945–1950. Łódź: IPN, 2012.
Ruta 2012a – *Ruta M*. Bez Żydów? Literatura jidysz w PRL o Zagładzie, Polsce i komunizmie. Kraków; Budapeszt, 2012.
Ruta 2012b – *Ruta M*. Nie nad rzekami Babilonu. Antologia poezji jidysz w powojennej Polsce. Kraków; Budapeszt, 2012.

Rykała 2001 – *Rykała A*. Rozmieszczenie Żydów w Polsce po drugiej wojnie światowej (1945 Jerusalem 1959) // Rocznik Łódzki. 2001.
Rykała 2007 – *Rykała A*. Przemiany społeczno-kulturalne mniejszości żydowskiej w Polsce po drugiej wojnie światowej. Łódź, 2007.
Schatz 2009 – *Schatz J*. Świat mentalności i świadomości komunistów polsko-żydowskich – szkic do portretu // Społeczność żydowska w PRL przed kampanią antysemicką lat 1967–68 i po niej / Red. G. Berendt. Warszawa, 2009.
Stankowski 2000 – *Stankowski A.* Nowe spojrzenie na statystyki dotyczące emigracji Żydów z Polski po 1944 roku // *Berendt G., Grabski A., Stankowski A*. Studia z historii Żydów w Polsce po 1945 roku. Warszawa: ŻIH, 2000.
Stankowski, Weiser 2011 – *Stankowski A., Weiser P*. Demograficzne skutki Holokaustu // Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010 / Red. F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska. Lublin, 2011.
Stoła 2010 – *Stola D*. Kraj bez wyjścia? Migracje z Polski 1949–1989, Warszawa, 2010.
Szaynok 2000 – *Szaynok B*. Ludność żydowska na Dolnym Śląsku 1945–1950, Wrocław, 2000.
Szaynok 2004 – *Szaynok B*. Bund i komuniści żydowscy w Polsce po 1945 r. Warszawa, 2004.
Szaynok 2005 – *Szaynok B*. Polska i Izrael w czasie rządów Gomułki 1956–1970 // Między Październikiem a Grudniem. Polityka zagraniczna doby Gomułki / Red. K. Ruchniewicz, B. Szaynok, J. Tyszkiewicz. Toruń, 2005.
Szaynok 2008 – *Szaynok B*. Problematyka żydowska w polityce komunistów w latach 1949–1953 // Nusech Pojln. Studia z dziejów kultury jidysz w powojennej Polsce / Pod red. Ruty M., Kraków; Budapeszt, 2008.
Szaynok 2009 – *Szaynok B*. Polska-Izrael, 1948–1967 // Brzemię Pamięci. Współczesne stosunki polsko-izraelskie / Pod red. naukową E. Kossewskiej. Warszawa: «Neriton», 2009. S. 15–30.
Szydzisz 2007 – *Szydzisz M*. Działalność dolnośląskich oddziałów Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce w latach 1950–1989 // Współcześni Żydzi – Polska i diaspora / Pod red. E. Waszkiewicz. Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007.
Tański 2000 – *Tański P*. Kontury Izraelskie Pismo Literackie // Archiwum Emigracji. Studia – Szkice – Dokumenty / Red. J. Kryszak. Toruń: UAM, 2000. Z. 3.
Węgrzyn 2016 – *Węgrzyn E*. Wyjeżdżamy! Wyjeżdżamy?! Alija gomułkowska 1956–1960. Kraków, 2016.
Weintraub 1971 – *Weintraub D*. Immigration and social change: Agricultural settlements of new immigrants in Israel. Jerusalem: Israel Universities Press, 1971.
Wróbel 1998 – *Wróbel P*. Migracje Żydów polskich – próba syntezy // BŻIH. 1998. № 1–2 (185–186).

Stay or Leave? Jews in Poland after World War II, Emigration to Israel and Life in the New Homeland

Ewa Wegrzyn
Ph.D., associate professor at the Institute of Jewish Studies, Jagiellonian University, Krakow, Poland
e-mail: ewawegrzyn@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8626-3255

Abstract: The main aim of this article is to describe the situation of Jews in post-war Poland, reasons of emigration from Poland to Israel and the process of leaving Poland. The research will deal as well with the study of how the newcomers absorbed and assimilated with the Israeli society. The article will try to demonstrate also the importance and significance of the emigration for Poland and for Israel – to what extend did the emigration influenced social, political and cultural life in both countries.

Keywords: Jews, War, Communism, Anti-Semitism, Emigration, Aliyah, Israel, Absorption

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.08

References

Arendt, H., 1993, *Korzenie totalitaryzmu* [The Origins of Totalitarianism]. Warsaw, Niezależna Oficyna Wydawnicza, 2 vols, 516, 177.

Bauer, Y., 1970, *Flight and Rescue: Brichah: The Organized Escape of the Jewish Survivors of Eastern Europe, 1944–1948*. New York, Random House, 369.

Berendt, G., 2001, Żydzi jako podmiot i przedmiot wydarzeń polskiego października 1956 roku [Jews as Subject and Object of Polish October events of 1956]. *Polacy i sąsiedzi – dystanse i przenikanie kultur: zbiór studiów* [The Poles and the Neighbours – Differences and Penetration of the Cultures], ed. R.Wapiński, Pt. 2, Ostaszewo Gdańskie, "Stepan Design", 352.

Berendt, G., 2005, Emigracja Żydów z Polski w latach 1960–1967 [The Emigration of Jews from Poland in 1960–1967]. *Z przeszłości Żydów polskich: polityka, gospodarka, kultura, społeczeństwo* [From the Past of the Polish Jews: Politics, Economy, Culture, Society], eds. J. Wijaczki and G. Miernik, Krakow, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego "Societas Vistulana", 405.

Berendt, G., 2008, *Życie żydowskie w Polsce w latach 1950–1956: z dziejów Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce* [Jewish Life in Poland in 1950–1956: from the History of the Social-Cultural Association of Jews in Poland]. Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 402.

Berendt, G., and A. Grabski, 2003, *Między emigracją a trwaniem: syjoniści i komuniści żydowscy w Polsce po Holocauście* [Between Emigration and Staying: Jewish Zionists and communists in Poland after Holocaust]. Warszawa, Żydowski Instytut Historyczny, 223.

Berendt, G., A. Grabski, and A. Stankowski, 2000, *Studia z historii Żydów w Polsce po 1945 roku* [Studies in the history of Jews in Poland after 1945]. Warsaw, Żydowski Instytut Historyczny, 151.

Blatman, D., 1996, The Bund in Poland, 1935–1939: Studies in Polish Jewry. *Poles, Jews, Socialists: the Failure of an Ideal*, ed. A. Polonsky, 58–83. London, The Littman Library of Jewish Civilization, 346.

Bonusiak, A., 2009, Z ziemi polskiej do Izraela i Palestyny 1939–1989 [From the Polish Land to Israel and Palestine 1939–1989]. *Z dziejów stosunków polsko-żydowskich w 20 wieku* [From the History of Polish-Jewish Relations in the 20th century], eds. E. Czop and E. Rączy, 158–184. Rzeszów, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 184.

Bronsztejn, Sz., 1993, *Z dziejów ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku po 2 wojnie światowej* [From the History of Jewish Population in Lower Silesia after the 2nd World War]. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 104.

Cała, A., 2012, *Żyd – wróg odwieczny?: antysemityzm w Polsce i jego źródła* [Jew. The eternal enemy?: the History of Antisemitism in Poland]. Warsaw, Wydawnictwo Nisza, Żydowski Instytut Historyczny, 860.

Eban, A., 1972, *My country: the Story of Modern Israel*. London, Weidenfeld and Nicolson, 304.

Emiot, I., 1981, *The Birobidzhan Affair: a Yiddish Writer in Siberia*. Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 205.

Engel, D., 1995, The Reconstruction of Jewish Communal Institutions in Post-War Poland: the Origins of the Central Committee of Polish Jews, 1944–1945. *East European Politics and Societies*, Vol. 10, 1, 85–107.

Grabski, A., 2015, *Centralny Komitet Żydów w Polsce (1944–1959): historia polityczna* [The Central Committee of Jews in Poland (1944–1959): Political History]. Warsaw, Żydowski Instytut Historyczny, 376.

Grajek, S., 2003, *Po wojnie i co dalej: Żydzi w Polsce w latach 1945–1949* [The War is Over, and What Now: Jews in Poland in 1945–1949]. Warsaw, Żydowski Instytut Historyczny, 240.

Gross, N.T., 1995, The Economic Regime During Israel's First Decade. *Israel: the First Decade of Independence*, eds. S.I. Thoen and N. Lucas, 231–241. Albany, State University of New York Press, 779.

Gutman, Y., 1985, *Ha-Jehudim be-Polin achrei milhemet ha-olam ha-sheniah [Hebrew]*[The Jews in Poland after World War 2]. Jerusalem, Merkaz Zalman Shazar, 166.

Hurwic-Nowakowska, I., 1996, *Żydzi polscy (1947–1950): analiza więzi społecznej ludności żydowskiej* [Polish Jews (1947–1950): Analysis of Social Connections

of the Jewish Population]. Warsaw, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 185.

Kahana, D., 1981, *Acharej ha-Mabul: nisajon le-hechajot et ha-kehilot ha-datijot be-Polin szele-acher milchemet ha-olam ha-sznija 1944–1949* [Hebrew] [After the Flood: an Attempt to Revive Religious Communities in Post-War Poland 1944–1949]. Jerusalem, Mosad ha-Rav Ḳuḳ, 147.

Latuch, M., 1961, *Repatriacja ludności polskiej w latach 1956–1960 na tle zewnętrznych ruchów wędrówkowych: rozprawa doktorska* [Repatriation of Polish Population in 1956–1960 against the Background of Centrifugal Migration Flows: doctoral thesis]. Warsaw, 338.

Patek, A., 1997, *Birobidżan: Sowiecka ziemia obiecana?: Żydowski Obwód Autonomiczny w ZSRR* [Birobidzhan: the Promised Soviet Winter?: the Jewish Autonomous Region in the USSR]. Krakow, "Historia Iagellonica", 103.

Polonsky, A., 2014, *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji* [Jews in Poland and Russia: a Short History]. Warsaw, PWN, 763.

Ruchniewicz, M., 2000, *Repatriacja ludności polskiej z ZSRR w latach 1955–1959* [Repatriation of Polish Population from the USSR in 1955–1959]. Warsaw, Volumen, 402.

Ruta, M., 2012, *Bez Żydów?: literatura jidysz w PRL o Zagładzie, Polsce i komunizmie* [Without Jews?: Yiddish Literature in the People's Republic of Poland on the Holocaust, Poland and Communism]. Krakow, Budapest, Wydawnictwo Austeria Klezmerhojs, 450.

Rykała, A., 2001, Rozmieszczenie Żydów w Polsce po drugiej wojnie światowej (1945–1950) [Location of the Jews in Poland after World War 2 (1945–1950)]. *Rocznik Łódzki*, Vol. 48, 149–174.

Rykała, A., 2007, *Przemiany sytuacji społeczno-politycznej mniejszości żydowskiej w Polsce po drugiej wojnie światowej* [Changes in the Social-Political Situation of the Jewish Minority in Poland after World War 2]. Lodz, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 296.

Schatz, J., 2009, Świat mentalności i świadomości komunistów polsko-żydowskich – szkic do portretu [The World of Mentality and Awareness of the Polish-Jewish Communists – Sketch of a Portrait]. *Społeczność żydowska w PRL przed kampanią antysemicką lat 1967–68 i po niej* [The Jewish Community of the PPR before the Antisemitic Campaign of 1967–68 and after it], ed. G. Berendt. Warsaw, Instytut Pamięci Narodowej, 235.

Stankowski, A., 2000, Nowe spojrzenie na statystyki dotyczące emigracji Żydów z Polski po 1944 roku [New Glance at the Statistics of Jewish Emigration from Poland after 1944]. *Studia z historii Żydów w Polsce po 1945 roku* [Studies of the History of Jews in Poland after 1945], G. Berendt, A. Grabski, A. Stankowski, 103–151. Warsaw, Żydowski Instytut Historyczny, 151.

Stankowski, A., and P. Weiser, 2011, Demograficzne skutki Holokaustu [Demographic Consequences of the Holocaust]. *Następstwa zagłady Żydów: Polska 1944–2010* [Jewish Presence in Absence: the Aftermath of the

Holocaust in Poland, 1944–2010], eds. F. Tych and M. Adamczyk-Garbowska, 15–39. Lublin, Warsaw, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, ŻIH, 925.

Stoła, D., 2010, *Kraj bez wyjścia?: migracje z Polski 1949–1989* [The Country without Exit?: Migration from Poland 1949–1989]. Warsaw, Instytut Pamięci Narodowej, 534.

Szaynok, B., 2000, Ludność żydowska na Dolnym Śląsku 1945–1950 [The Jewish Population in Lower Silesia, 1945–1950]. *Acta Universitatis Wratislaviensis, Historia,* 146, 1–210.

Szaynok, B., 2004, Bund i komuniści żydowscy w Polsce po 1945 r. [Bund and Jewish Fraction of the Polish Workers' Party in Poland after 1945]. Warsaw, 2004.

Szaynok, B., 2005, Polska i Izrael w czasie rządów Gomułki 1956–1970 [Poland and Israel during the Rule of Gomulka, 1956–1970]. *Między październikiem a grudniem: polityka zagraniczna doby Gomułki* [Between October and December: Gomulka's Foreign Policy], eds. K. Ruchniewicz, B. Szaynok, J. Tyszkiewicz, 59–81. Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek, 218.

Szaynok, B., 2008, Problematyka żydowska w polityce komunistów w latach 1949–1953 [The Jewish Problem in the Politics of Communists in 1949–1953]. *Nusech Pojln: studia z dziejów kultury jidysz w powojennej Polsce* ["Nusech Pojln": Studies in the Yiddish Cultural History in the Post-War Poland], ed. M. Ruta, 9–26. Krakow, Budapest, Wydawnictwo Austeria Klezmerhojs, 356.

Szaynok, B., 2009, Polska-Izrael, 1948–1967 [Poland-Israel, 1948–1967]. *Brzemię pamięci: współczesne stosunki polsko-izraelskie* [The Burden of Memory: Contemporary Polish-Israelite Relations], ed. E. Kossewska, 15–30. Warsaw, Wydawnictwo "Neriton", 254.

Szydzisz, M., 2007, Działalność dolnośląskich oddziałów Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce w latach 1950–1989 [Activitiy of the Lower-Silesian Branches of the Social-Cultural Association of Jews in Poland in 1950–1989]. *Współcześni Żydzi: Polska i* diaspora [Modern Jews: Poland and the Diaspora], ed. E. Waszkiewicz, 70–113. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 230.

Tański, P., 2000, "Kontury" — izraelskie pismo literackie ["Kontury" — Israelite Literary Almanac]. *Archiwum Emigracji: studia, szkice, dokumenty*, 3, 301–307.

Węgrzyn, E., 2016, *Wyjeżdżamy! Wyjeżdżamy?!: alija gomułkowska 1956–1960* [We are Leaving! Are We Leaving?!: Gomulkish Aliyah 1956–1960]. Budapest, Krakow, Wydawnictwo Austeria Klezmerhojs, 379.

Weintraub, D., 1971, *Immigration and Social Change: Agricultural Settlements of New Immigrants in Israel*. Jerusalem, Israel Universities Press, 278.

Wróbel, P., 1998, Migracje Żydów polskich: próba syntezy [Migration of the Polish Jews: an Attempt of Synthesis]. *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, 1/2, 3–30.

Барбара Киршенблатт-Гимблетт
Музея истории польского еврейства «Полин» (Варшава, Польша)
Ph.D., главный куратор
член Экспертного совета Еврейского музея Вены и Еврейского музея и Центра толерантности в Москве
E-mail: brayndl@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4786-8283

Театр истории. 12 принципов[1]

Аннотация: Открытый в апреле 2013 г. в Варшаве Музей истории польских евреев «Полин» рассказывает о тысячелетии постоянного еврейского присутствия в этой части мира, об истории, которая омрачена Холокостом. Музейная экспозиция избегает менторского повествования, она представляет собой театр истории, основанный на 12 метаисторических принципах. В этой статье излагаются кураторские, образовательные и перформативные стратегии представления истории в работе над этой мультимедийной выставкой, позволяющие включить в экспозицию самый важный период в истории польских евреев – тысячу лет. Евреи являются неотъемлемой частью истории Польши. Это история сосуществования и конфликта, сотрудничества и конкуренции, разделения и интеграции. Польские евреи создали, по выражению Моше Росмана, «категорически еврейскую, явно польскую» цивилизацию, стали крупнейшей еврейской общиной в мире и центром еврейского мира. Рассказывать об истории в том самом месте, где она происходила, значит использовать эмоциональную мощь этого места. Нарративная стратегия – показ истории с помощью фрагментов первоисточников, относящихся исключительно к данному историческому периоду, – направлена на то, чтобы избежать восприятия многовековой истории через призму Холокоста.

Ключевые слова: Музей истории польского еврейства «Полин» в Варшаве, история создания и основные принципы построения экспозиции

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.09

Музей истории польского еврейства «Полин» начинал создаваться «с изнанки». План экспозиции был разработан еще до того, как появился сам музей, когда еще не было ни здания будущего музея, ни собрания экспонатов. Началось все с тысячелетней истории евреев Польши. Все остальное

[1] Эта статья впервые была опубликована по-польски в еженедельнике «Tygodnik Powszechny» (Вып. 44) 2 ноября 2014 г. (www.tygodnikpowszechny.pl/teatr-historii-12-zasad-24638), а затем в журнале TDR: The Drama Review. Vol. 59. № 3 (T. 227). Fall 2015. P. 49–59 (www.mitpressjournals.org/doi/suppl/10.1162/DRAM_a_00471).

последовало за ней. Этот музей и та история, о которой повествует его основная экспозиция, изменят жизнь многих людей. Польские посетители увидят здесь историю своей страны в совершенно непривычном для них ракурсе. Еврейские гости откроют для себя историю некогда самой крупной еврейской общины в мире и мирового центра еврейской культуры: считается, что предки примерно 70 процентов сегодняшних евреев, то есть более 9 млн. человек, проживали на этой территории. Всем гостям музея, независимо от их происхождения, явится Польша, о которой мало знают и многое понимают неверно. Страна, которая на заре Нового времени была одной из самых многонациональных и толерантных европейских государств. Место, где еврейское меньшинство сумело создать собственную, безусловно, самобытную цивилизацию, в то же время оставаясь частью окружающего общества.

До Второй Мировой войны польское еврейство насчитывало около 3,3 млн. человек. В Катастрофе погибли 90% из них, а с ними ушел и тот мир, что они создали в Польше. Немногие выжившие – в укрытиях, в концентрационных лагерях или в Советском Союзе – вернулись в лежавшую в руинах Польшу. Некогда крупнейшая в мире еврейская община стала одной из самых малочисленных, а страна, еще недавно бывшая домом для самых разных этнических групп, превратилась в одно из самых однородных по составу населения государств. Сегодня сотни тысяч могильных камней на еврейских кладбищах (которых здесь более тысячи) вкупе со множеством опустевших синагог и других еврейских общинных зданий на правах свидетелей рассказывают не только о еврействе, которого уже нет, но и о том времени, когда кипение еврейской жизни было одной из определяющих черт самой Польши. Эту историю – тысячу лет непрерывного еврейского присутствия в этой части света – теперь по понятным причинам едва можно разглядеть, ведь тьма Холокоста почти скрыла ее от наших глаз.

Потому-то так важно было оживить тысячелетнюю историю польского еврейства именно здесь, в Польше, где эта история происходила. В 1994 г. власти Варшавы определили местонахождение будущего музея: он должен был быть построен напротив мемориала героям варшавского гетто в Мурановe, еврейском районе довоенной Варшавы, впоследствии оказавшемся в самом сердце Варшавского гетто. До 2013 г., когда Музей истории польского еврейства «Полин» распахнул свои двери для гостей, люди приходили к мемориалу героям гетто, чтобы отдать дань памяти павшим, вспоминая о том, как они погибли. Сегодня у нас есть музей, и мы можем почтить их память, вспоминая о том, как они жили, как жили те, кто был до них, и те, кто пришел после. Музей стал завершающим элементом мемориального комплекса.

Тектонического масштаба пропасть, созданная Катастрофой, никогда не сможет быть закрыта, но наша экспозиция и инициированные ею программы помогают проложить мосты через существующие разломы. Эти мосты

позволяют евреям, живущим на других континентах, вновь обрести связь с европейской главой их истории. Жители же сегодняшней Польши получают возможность прикоснуться к еврейскому прошлому своих городов и местечек, узнать потомков тех евреев, которые жили там в прежние времена.

Открытие Американского мемориального музея Холокоста, состоявшееся в 1993 г. в Вашингтоне, округ Колумбия, побудило Гражину Павляк, в то время директора по развитию в Ассоциации Еврейского исторического института Польши, выступить с инициативой организации сначала выставки, а затем и музея, которые представляли бы тысячелетнюю историю польского еврейства. Уж в чем Польша точно не нуждалась, так это в музее Холокоста – в определенном смысле вся страна и без того представляла собой мемориал Катастрофы европейского еврейства. Ассоциация Еврейского исторического института Польши официально начала проект по созданию нового музея в 1996 г.: команду возглавил Иешаяху Вайнберг, а директором проекта стал Ежи Хальберштадт. С 2000 по 2004 г. лондонская дизайнерская компания «Event Communications», специализирующаяся на мультимедийных выставочных технологиях, работала в Польше вместе с группой историков, создавая «генеральный план» экспозиции будущего музея. Фундаментом «генплана», наряду с «основными пунктами исторической программы», стала огромная база данных, содержавшая информацию об артефактах, изображениях и документах, собранных группой польских специалистов и предназначенных для музейной коллекции. Но только в 2005 г. Ассоциация Еврейского исторического института Польши, Министерство культуры и национального наследия и муниципальные власти Варшавы объединили усилия, чтобы открыть этот музей. Для Польши он стал первым случаем подобного партнерства государства и частных лиц в сфере культурных инициатив.

Согласно договору, государственные партнеры брали на себя расходы по строительству музейного здания и контролю за проведением строительных работ, а частный партнер – Ассоциация Еврейского исторического института – должен был заниматься сбором средств на экспозицию и непосредственно ее созданием, и такая форма сотрудничества для Польши также была в новинку.

«Генплан» экспозиции был передан архитекторам, в 2005 г. принявшим участие в первом успешно проведенном международном тендере на строительство общественного здания в Польше. Победитель конкурса, финский архитектор Райнер Маламяки, спроектировал здание, которое не просто оптимально подходило для размещения основной экспозиции, но и транслировало концепцию музея, каким его видели создатели: это пространство света и прозрачности, пространство, приглашающее к размышлениям и открытости. Музей истории польского еврейства «Полин» является одним из крупнейших музеев, посвященных истории еврейского народа в Евро-

пе: его внутренняя площадь – 16 000 кв.м., включая 12 000 кв.м. полезных площадей, из которых 4 200 кв.м. отведены под основную экспозицию.

Как только стартовал проект Музея и был выбран архитектор, подготовка экспозиции вышла на новый этап под вдохновенным руководством Ежи Хальберштадта, директора Музея с 2005 по 2011 г. В 2006 г. он попросил меня возглавить работу над основной коллекцией, и вместе мы собрали группу ученых из Польши, Израиля и Соединенных Штатов Америки, включавшую специалистов в области истории, социологии, социальной психологии, литературы, антропологии и перформанса.

В помощь этой группе ученых была собрана кураторская команда, состоявшая из искусствоведов, историков искусства и культурологов. Все они работали над основной экспозицией от начала и до конца. Именно им мы обязаны концептуальной стройностью результата. В 2011 г., когда пришло время материального воплощения экспозиции, основная ответственность перешла от фирмы «Event Communications» к компании «Nizio Design International», а курировать проект до его полной реализации было поручено Петру Вислицкому, президенту Совета директоров Ассоциации Еврейского исторического института Польши, и Мариану Турскому, председателю Совета музея.

12 Принципов

О чем должна рассказывать музейная экспозиция, и как ей об этом рассказывать? В целом избегая метанарратива, наша экспозиция все же руководствуется метаисторическими принципами как в построении истории, так и в подходах к повествованию о ней.

Принцип 1

Меня часто спрашивают: «Какой период в истории польских евреев самый важный?» Как правило, вопрошающий уже имеет свой ответ на этот вопрос. Для одних это Холокост, для других – послевоенные годы, еще для кого-то – период между двумя мировыми войнами. Наш же ответ неизменен: самый важный период в истории евреев Польши – это все то тысячелетие, когда они *непрерывно* жили на польской земле. Здесь лежит коренное отличие от истории евреев Испании, Англии, Франции, Германии, Австрии и многих других мест еврейского обитания. Наш подход к этому тысячелетию можно охарактеризовать как хронологически-тематический. Иными словами, хотя экспозиция и поделена на периоды, историческое повествование развивается не только и не столько хронологически, сколько (и прежде всего!) тематически. Так, в галерее, посвященной межвоенному периоду, представлена хронология исторических событий, но сама экспозиция структурирована по темам: политика, культура, повседневная жизнь и воспитание.

Принцип 2

История польских евреев не представляет собой лишь примечание к истории Польши. Нет, она – неотъемлемая часть польской истории, и без нее история Польши не может считаться полной. Именно поэтому мы старались не использовать историю Польши в качестве «контекста» для обособленной истории польских евреев. Наша история польского еврейства может быть обозначена как «интегральная» (в противовес «контекстуальной»): она показывает, что польские евреи принадлежали Польше, были ее частью, а не просто находились в пределах ее географических границ.

Принцип 3

Экспозиция рассказывает о самых разных моделях взаимоотношений между евреями и окружающим населением – сосуществование и соперничество, конфронтация и сотрудничество, разделение и интеграция, – не сводя всю историю евреев Польши к истории польско-еврейских отношений (слишком часто преподносимых как история антисемитизма). К тому же «общая история» не всегда подразумевает «одинаковую историю»: мы показываем, насколько по-разному порой воспринимаются одни и те же события, и разница эта иногда настолько велика, что могут возникнуть сомнения, действительно ли речь идет об одном и том же. Но важнее всего нам было показать, что евреи являются действующими лицами истории, а не просто объектами, на которые окружающие проецируют свои страхи и фантазии.

Принцип 4

По мнению израильского историка Моше Росмана [Rosman 2012], именно диалектика двух разнонаправленных тенденций – разделения и интеграции – сделала возможным появление цивилизации «категорически еврейской и отчетливо польской». В XVI в. в Кракове раввин Моше Иссерлес, также известный под акронимом Рему, составил дополнение к кодексу еврейского религиозного закона «Шулхан арух», отражавшее обычаи польских евреев. Эта книга с комментариями Рему и по сей день продолжает определять образ повседневной жизни в среде ортодоксальных евреев. Наилучшим же примером «категорически еврейского и отчетливо польского» могут служить величественные деревянные синагоги, созданные в период Речи Посполитой (1569–1795).

Принцип 5

Мы рассказываем историю с точки зрения ее персонажей, причем делаем это в «настоящем историческом» времени (praesens historicum), не предвосхищая последующие события и не оглядываясь на предшествующие. Наших посетителей мы в сущности просим «забыть» все, что им известно

о позднейшей истории. Мы хотим, чтобы они погружались в происходящее момент за моментом, по мере того как развиваются события. Нужный эффект достигается за счет того, что мы оставляем посетителям очень узкую полосу горизонта, как будто ставя их в то же положение, в котором находились люди, жившие в тот или иной период и не имевшие возможности предсказывать будущее. В то же время с каждым шагом посетитель обретает все более богатое прошлое. Такой подход особенно оправдывает себя, например, в галерее, посвященной Холокосту, где экспозиция в значительной мере основана на материалах подпольного архива «Ойнег шабэс», собранного Эммануэлем Рингельблюмом и его группой в Варшавском гетто.

Наш подход в корне отличается от аналогичных проектов тем, что за редким исключением мы рассказываем о Холокосте, используя документы, созданные непосредственно в то время и там, где происходили события. В самой галерее, посвященной Катастрофе, вы не найдете послевоенных видеозаписей интервью с бывшими узниками нацистских лагерей. Но благодаря партнерству с Фондом «Шоа» при Университете Южной Калифорнии (USC Shoah Foundation), в Ресурсном центре музея «Полин» желающие могут увидеть тысячи видеоматериалов со свидетельствами выживших.

Выбор нарративной стратегии определяет место Катастрофы в контексте тысячелетней истории польского еврейства, представленной в нашей экспозиции. Для большинства музеев «рамкой» для рассказа о Холокосте служит история ненависти, а геноцид является ее логическим завершением – тем, что древнегреческие философы назвали бы «телос ненависти». Мы же избрали иной подход: история евреев Польши не начинается с ненависти и не оканчивается геноцидом. В нашем нарративе Холокост не предстает закономерным и неизбежным концом той истории, которая длилась тысячу лет. В действительности евреи Второй Речи Посполитой не находились «на грани уничтожения», как это часто утверждается: они не жили в ожидании Катастрофы и не предвидели ее [Heller 1977; 1994]. Мы хотим, чтобы посетители Музея прочувствовали умонастроение евреев того периода и потому используем повествование в настоящем времени. Каковы бы ни были «уроки» Холокоста, тысячелетняя история польского еврейства представляет собой нечто большее, нежели просто поучительный случай (не) толерантности. Мы были бы несправедливы по отношению к предыдущим поколениям, если бы свели всю их жизнь к преамбуле будущего геноцида.

Принцип 6

В построении экспозиции мы не берем за отправную точку ошибочные представления (например, филосемитские и антисемитские стереотипы или стереотипы о «польском антисемитизме»), чтобы тут же развенчать их и тем самым защитить от искажений как историю польских евреев, так и историю самой Польши. Правдивое историческое повествование, не-

сомненно, призвано исправлять такие ошибочные представления, но не с оборонительной позиции. Исправление ошибочных представлений не должно определять программу исторического нарратива. Избранный нами подход можно обозначить как конструктивное вовлечение зрителя в целях создания некоей зоны доверия для обсуждения нелегких вопросов: нам необходимо верить, что наши посетители – люди доброй воли, а они должны верить в нашу интеллектуальную честность. Без противоречий, разумеется, не обойдется. Любое историческое повествование вызывает противоречивые оценки.

В то же время цель нашей экспозиции не в том, чтобы добиться консенсуса – это в любом случае невозможно. Мы скорее хотели дать импульс для конструктивных дискуссий.

Принцип 7

История польского еврейства – это история всех евреев Польши, а не только ее героев и элиты. Мы не ставим перед собой цели перечислить еврейские достижения, коллективные или индивидуальные. Апологетическая история потребовала бы создать экспозицию, которая вращалась бы вокруг важных исторических персонажей как воплощения заслуг евреев в политике, медицине, искусстве, естественных науках, математике и философии, а не ради них самих. Ключевые фигуры, конечно, находят свое достойное место и в нашем историческом нарративе, но без сведения истории польских евреев к рассказу о выдающихся личностях и их заслугах перед миром: здесь вам встретятся Берек Йоселевич, Людвик Заменгоф, Юлиан Тувим, Исаак Башевис Зингер, Артур Рубинштейн, Бронислав Губерман, Ежи Петерсбурский, Януш Моргенштерн, Марек Эдельман, Алина Шапочников и многие другие, но на сей раз история польского еврейства не сводится к отдельным историям выдающихся личностей и их вкладу в мировую цивилизацию в целом. Апологетический подход к истории, распространенный в XIX в., произрастал из дискуссий XVII в. о перспективах еврейской интеграции и эмансипации, а также из риторики борьбы с антисемитизмом.

Принцип 8

Оставлять открытыми вопросы, с ответов на которые, казалось бы, надо начинать. Некоторые считают, что еще до того, как посетители войдут в романтическую галерею «Лес», с которой начинается путешествие длиною в тысячу лет, наша экспозиция должна ответить на два вопроса: кто такие евреи? что такое иудаизм? Но мы не даем нашим посетителям готовых определений, а просим их самих найти ответы в истории польского еврейства. Существует много разных способов быть евреем. Вопрос «кто такой польский еврей?» остается открытым, и история евреев Польши по-прежнему продолжается. В отличие от большинства еврейских музеев, здесь не представлены

нормы иудаизма, нет над-исторической репрезентации цикла традиционной еврейской жизни или еврейских праздников. Наши посетители смогут почувствовать еврейскую религиозную жизнь как неотъемлемую часть еврейского образа жизни, а не как отдельную категорию в рубрике «религия» или «иудаизм». Они откроют для себя всевозможные метаморфозы, произошедшие в еврейской религиозной жизни на протяжении тысячелетней истории польских евреев, – как, например, появление в Речи Посполитой раввинской учености и раввинских авторитетов, одним из ярких представителей которых был великий польский раввин Моше Иссерлес. Они увидят Бааль-Шем-Това и зарождение хасидизма, Виленского Гаона и ешиву Нового времени, узнают о возведении Большой синагоги на улице Тломацке в XIX в. и о создании религиозной политической партии «Агудат Исраэль» в XX в.

Что же касается базовых фактов о еврейской религии, наши посетители получают всю самую необходимую информацию, постепенно расширяя свои знания по мере продвижения по экспозиции. Так, например, тема запрета на работу в субботний день впервые появляется в галерее Средневековья, где мы представляем историю о евреях, у которых в дороге в пятницу, прямо перед закатом, сломалось колесо телеги. Вопрос о том, как им надлежало поступить в сложившейся ситуации, стал предметом переписки между раввинами (из которой мы, собственно, и узнали об этом случае). Может быть, им следовало починить колесо и продолжить свой путь, хоть это и означало прибыть в ближайший городок уже после заката и тем самым нарушить запрет на поездки в субботу? Или же они должны были остаться на дороге и дождаться следующего заката, когда Шаббат закончится, и только тогда починить колесо и отправиться дальше? Но оставаться ночевать на дороге было отнюдь небезопасно…

В той же галерее Средневековья посетители впервые (с начала экспозиции) видят еврейский алфавит – в презентации брактеатов, монет с односторонней чеканкой, включающей в себя еврейские буквы (мы вправе заключить, что в то время евреи занимались чеканкой монет). На одном из интерактивных стендов гости музея также могут «отчеканить» собственные брактеаты.

Знакомство с законами о ритуальной чистоте ждет посетителей в части экспозиции, представляющей «Шаарей дура» – справочник законов о кашруте, изданный в 1534 г. в Кракове. Это была первая книга на древнееврейском языке, напечатанная в Речи Посполитой. Интерактивная презентация этого издания доступна в «библиотеке» галереи «Еврейский рай» (Paradisus Iudaeorum).

Принцип 9

Дать посетителям возможность лицом к лицу встретиться с теми, чью историю мы рассказываем. Рассказ ведется от первого лица, именно поэ-

тому мы используем цитаты из первоисточников. Наша цель состоит в том, чтобы гости музея подошли как можно ближе к тем, кто жил там и тогда, на конкретном этапе истории. Это и Ян Замойский, в 1595 г. взявший к себе подрядчиком еврейского арендатора Якуба Носсаловича; и Натан Ганновер, ставший хроникером массовой резни во время восстания Хмельницкого в 1648–1649 гг.; и Паулина Венгерова, вспоминающая изменения еврейской жизни в XIX в.; и молодые евреи, в 1930-е годы принявшие участие в конкурсе автобиографий, организованном Институтом еврейских исследований YIVO; и те, кого опрашивала социолог Сара Гурвиц (позднее известная как Ирена Новаковска), разославшая опросники евреям Польши в 1948 г. Таким образом, посетители входят в непосредственный контакт с голосами самых разных людей, живших в то время, а не слушают один только голос историка, рассказывающего о них. Эти голоса образуют хор, который то сливается в гармонии, то взрывается диссонансом. Они говорят на многих языках, свидетельствуя об исторической гетерогенности населения Польши, и мы демонстрируем это разнообразие, представляя самые важные цитаты на языке оригинала – арабском, иврите, латыни, чешском, польском, идише, немецком, французском, русском и др. – с использованием ивритских и латинских шрифтов, характерных для данного периода.

Принцип 10

Наша цель – завоевать авторитет, не скатываясь в авторитаризм; мы стремимся создать многоголосый нарратив и приглашаем наших посетителей присоединяться к этому хору. Посещение музеев и выставок – это по большому счету опыт общественного бытия. Дискуссии, возникающие в процессе или после посещения, являются одной из самых важных составляющих этого опыта. Наши комментарии – то, что написано учеными-экспертами, – даны шрифтом, не использующимся в остальной экспозиции, и выставлены на отдельной панели. Они дополняют цитаты из оригинальных источников и помогают заполнить пробелы и связать между собой тексты, изображения, иконографию, сценографию, артефакты, документы, фильмы и аудиозаписи, чтобы они вместе создавали наше повествование.

Принцип 11

Материализовывать историю даже в отсутствие артефактов. Если бы в нашем распоряжении было больше артефактов, если бы другие институции согласились бы одолжить их нашему музею, мы бы включили их в экспозицию. Но пока, например, для средневекового периода, охватывающего почти шестьсот лет, мы можем показать лишь два рода объектов, изготовлением которых занимались тогдашние польские евреи: могильные плиты и монеты. При этом могильные плиты, самая старая из которых датируется 1203 г., нельзя транспортировать, а монеты – как бы ни были прекрасны

отчеканенные на них надписи на древнееврейском языке – крошечные, в то время как история, о которой нам необходимо рассказать, глубока и широка. Все, что у нас есть, – это нематериальное наследие, воплощенное в текстах: в рассказе о Средневековье самыми важными для нас источниками являются тексты. Наиболее ранние из них вышли из-под пера раввинов германских земель, которые письменно отвечали на вопросы раввинов, временно или постоянно проживавших в Польше. Эти вопросы нередко сформулированы в виде истории, рассказа, описывающего ту или иную проблему. Голь на выдумки хитра: мы попросили двух самых известных польских художников, работающих в жанре комикса, проиллюстрировать эти истории в стиле средневековых иллюминированных рукописей – как еврейских, так и христианских. Затем мы пригласили специалистов по сохранению художественных росписей в польских костелах, чтобы они расписали и украсили позолотой стены средневековой галереи, используя традиционные материалы и техники. В результате, дойдя до этой части экспозиции, посетители обнаруживают себя как будто внутри трехмерного иллюстрированного манускрипта. Все росписи и украшения здесь сделаны вручную.

Для рассказа о «новой» иешиве XIX в. также почти нет никаких визуальных материалов, но доступны автобиографии и красочные описания мемуаристов. На основе этих текстов мы создали анимированные изображения: на экране можно наблюдать за тем, как жила – от зари до зари – великая Воложинская иешива, какой она предстает во фрагментах из воспоминаний людей того времени.

Но самый, пожалуй, радикальный пример связан с грандиозными деревянными синагогами XVII–XVIII вв., ни одна из которых не сохранилась до наших дней. И хотя мы никогда уже не сможем вернуть оригинальные строения в их первозданном виде, у нас все же есть возможность сделать нечто очень ценное – восстановить знания о том, как строились такие синагоги, построив одну из них сегодня. Именно это мы и сделали в Польше. С нами сотрудничала образовательная общественная организация Handhouse Studio из Массачусетса, США. Сотни волонтеров и экспертов из Польши и других стран занимались реконструкцией расписного потолка и деревянного балочного каркаса для крыши синагоги XVII в., когда-то находившейся в местечке Гвоздец и разрушенной во время Первой мировой войны. Мы остановили свой выбор именно на ней, поскольку о гвоздецкой синагоге сохранилось самое большое количество сведений. Результатом нашей работы стал совершенно новый вид музейного объекта, ценность которого многократно увеличивается благодаря тому, *как* он был создан и какие – давно утраченные – знания были вновь обретены в процессе его создания. Сегодня реконструкция гвоздецкой синагоги служит центральным экспонатом не только галереи XVIII в., но и всей основной экспозиции, то есть фактически всего музея «Полин».

Принцип 12

Мы входим в театр истории, где повествование разворачивается не в трех, а в четырех измерениях, и четвертое здесь – время. Сюжет разворачивается лишь по мере того, как продвигается вперед посетитель музея. Для наших юных гостей гораздо естественнее познавать новое путем проб и ошибок (нежели следуя подробной инструкции), и они интуитивно найдут свой маршрут сквозь историю. Опытные же посетители музеев, возможно, ожидают более подробной дорожной карты. Не исключено, что для них окажется непривычным самостоятельное путешествие сквозь непрерывный визуальный нарратив, поделенный на акты и картины, почти как в театральной пьесе. Может быть, они удивятся, обнаружив себя на сцене, внутри декораций, а не по другую сторону рампы. Впрочем, мы предлагаем самые разнообразные форматы знакомства с нашей экспозицией: групповые экскурсии, самостоятельный осмотр, туры в сопровождении кураторов музея, осмотр ключевых элементов экспозиции, экскурсии с аудиогидом. Мы также открыты для новых идей и форматов.

Музей истории польских евреев «Полин» является частью той истории, которую он представляет. Он – действующее лицо рассказываемой им истории, а не просто ее зеркальное отражение. Мы задавались целью создать такую экспозицию, которая оставалась бы в памяти посетителя. Для того, чтобы полученный опыт запечатлелся в памяти, он должен быть эмоционально насыщенным; а для того, чтобы его стоило запоминать – давать пищу для размышлений. Не существует такой версии истории польского еврейства, которая не провоцировала бы бесконечные дебаты, и наша основная экспозиция являет собой один из особенно ярких тому примеров. Амбициозность нашей задачи состоит в том, чтобы собрать экспозицию, достойную дискуссий, на которые не жаль времени.

Перевод Ларисы Привальской

Литература

Heller 1994 – *Heller C. S.* On the Edge of Destruction: Jews of Poland between the Two World Wars. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1994.

Rosman 2012 – *Rosman M.* Categorically Jewish, Distinctly Polish: The Museum of the History of Polish Jews and the New Polish-Jewish Metahistory // JSIJ Jewish Studies. An Internet Journal. № 10. P. 361–387.

A Theatre of History. Twelve Principles

Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Ph.D., Chief Curator of the main exposition of the Polin Museum of the History of Polish Jewry in Warsaw, member of the Expert Council of the Jewish Museum of Vienna and the Jewish Museum and Tolerance Center in Moscow
E-mail: brayndl@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4786-8283

Abstract: Opened in Warsaw in April 2013, POLIN Museum of the History of Polish Jews tells the story of the thousand years of continuous Jewish presence in this part of the world, a history largely overshadowed, understandably, by the Holocaust. While the exhibition avoids a master narrative, it enacts a theatre of history founded on 12 metahistorical principles. This essay sets out the curatorial, pedagogic, and performative storytelling strategies at work in this multimedia narrative exhibition. They include the following. The most important period in the history of Polish Jews is 1,000 years. Jews are integral part of the history of Poland: they are not only in Poland, but also of Poland. This is a story of coexistence and conflict, cooperation and competition, separation and integration. They created a civilization that is "categorically Jewish, distinctly Polish". Polish Jews became the largest Jewish community in the world and a center of the Jewish world. To tell the story in the very place where it happened is to harness the emotional power of the site. The narrative strategy – driving the story through excerpts from primary sources exclusively from within a given historical period – is intended to pull back from avoid the teleological narrative to the Holocaust as an inevitability.

Keywords: Museum of the History of Polish Jewry "Polin" in Warsaw, the history of its creation and the basic principles of constructing the core-exposition

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.09

References

Heller, C.S., 1994, *On the Edge of Destruction: Jews of Poland between the Two World Wars*. Detroit, Wayne State University Press, 383.

Rosman, M., 2011, Categorically Jewish, Distinctly Polish: the Museum of the History of Polish Jews and the New Polish-Jewish Metahistory. *Jewish Studies: an Internet Journal*, Vol. 10, 361–387. https://jewish-faculty.biu.ac.il/files/jewish-faculty/shared/JSIJ4/rosman.pdf, 11.06.2020.

Музыкальный фольклор

Music Folklore

Михаэль Лукин
(Иерусалим, Израиль)
Кандидат философских наук, доцент, Центр изучения идиша, Бар-Иланский университет; научный сотрудник, Центр изучения еврейской музыки, Иерусалим.
E-mail: michael.lukin@biu.ac.il; michael.lukin@mail.huji.ac.il
ORCID: 0000–0002–7349–0173

Баллада в фольклоре евреев Восточной Европы: генезис, поэтика, музыка

Аннотация: Анализ поэтических и музыкальных особенностей еврейских народных баллад выявляет, что ашкеназы Восточной Европы не сохранили в своем репертуаре немецкие песни, бытовавшие в их среде до постепенной миграции на восток, а создали свой новый балладный репертуар. Группа песен, которую Софья Магид, автор монументального исследования еврейской баллады, называла «средневековой», включает как старинные баллады, так и перенятые у немцев не ранее конца XVIII в. В то время как о близости последних к немецким оригиналам свидетельствуют мелодические контуры, лексика и сюжеты, старинная баллада восточных ашкеназов значительно отличалась от немецкой, хотя и перекликалась как со славянскими, так и с западноевропейскими параллелями. В статье предпринимается попытка определить и описать своеобразие этого старинного пласта. Автор полагает, что процесс его формирования начался в Центральной и Восточной Европе в XV–XVI вв. и продолжался до возникновения еврейской «городской» баллады в середине XIX в. Поэтика и музыка еврейской баллады диктовались ее основной жанровой характеристикой – возможностью пения как общения, отличавшей балладу от еврейской лирической песни, исполнявшейся «для себя». Мелодии старинных баллад обычно выдержаны в сдержанно-спокойных или подвижных темпах; в них отсутствуют мелизматические распевы и резкие изменения динамики. Многие мелодии придерживаются ритмической фигуры «ionicus a minore»; другие напоминают клезмерскую танцевальную музыку. Эти особенности выражают приверженность балладной эстетике: в еврейской балладе музыка представляет собой объективное обрамление повествования, вызывающего эмоции, но не упоминающего их. Формирование этой самостоятельной еврейской традиции обеспечили две основных характеристики международного балладного канона – открытость к аккумуляции различных источников и направленность на воплощение коллективной эмоциональной реакции на ключевые моменты повседневной жизни. Этому процессу также содействовали отдаленность еврейской народной культуры от сельского славянского фольклора и отсутствие в еврейской традиции постоянной социальной функции исполнения баллад.

Ключевые слова: историческое этномузыковедение, еврейская музыка, идиш, фольклор, баллада, Софья Магид, “ionic minor”, ашкеназы

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.10

Автор монументального и единственного в своем роде исследования народной баллады на идише, ленинградский музыковед Софья Магид пришла к заключению, что в еврейском народном репертуаре баллады по популярности уступают только лирическим песням о безответной любви [Магид 1938, 38][1]. Напомним: именно баллады составили одну из первых антологий фольклора на идише – сборник Нойеха Прилуцкого 1913 года [Prilutski 1913][2]. Размышления над исследованием С. Магид во многом способствовали приведенному ниже анализу поэтических и музыкальных особенностей народных баллад, записанных в основном в первой половине XX века. Тщательное рассмотрение этих особенностей привело меня к следующему предположению: евреи-ашкеназы Восточной Европы не сохранили в своем репертуаре немецкие песни, бытовавшие в их среде до постепенной миграции на восток, а создали свой новый балладный репертуар. Старинная восточноашкеназская баллада, хотя и перекликалась с западноевропейскими и славянскими параллелями, значительно отличалась от них[3]. Определению и описанию своеобразия этого архаичного пласта посвящена предлагаемая статья. Учитывая, что история фиксации и изучения еврейской песни достаточно подробно проанализирована многочисленными исследователями [Feldman and Lukin 2017], ниже будут представлены только основные их заключения[4].

---

* Автор благодарит анонимных рецензентов за их ценные замечания.

[1] О С. Магид см.: [Светозарова 2006], эта обширная статья основана на архивных документах и содержит список трудов Магид; частично эти сведения приведены в [Grözinger and Hudak-Lazić 2008, 41–44], см. также: [Френкель 2015]. О вкладе Магид в русскую фольклористику и особенно о ее плодотворном сотрудничестве с группой исследователей Института русской литературы (Пушкинский дом, ИРЛИ) см.: [Петрова 2013]. Диссертация Магид была рассмотрена музыковедами [Двилянский 1996, 60–77; Гуральник 2006], и очень кратко – фольклористом И. Левиным [Levin 2006, 297–301]. Мой анализ основан на копии диссертации, хранящейся в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге [Магид 1938]. Я благодарен библиотекарям Отдела рукописей Российской национальной библиотеки, а также исследователям Виктору Кельнеру и Валерию Дымшицу за помощь в доступе к этому ценному исследованию.

[2] О вкладе собирателя фольклора, лингвиста, поэта и политического деятеля Н. Прилуцкого (1892–1941) в изучение народной поэзии на идише см.: [Gottesman 2003, 35–50]. До сегодняшнего дня собрание Прилуцкого является самой крупной коллекцией текстов еврейских народных баллад.

[3] О панъевропейской балладной традиции как особом феномене культуры см.: [Seeman 1967; Vargyas 1967, 237; Vargyas 1983, v. I, 109; Ling 1997, 99]. Десятки сборников и сотни исследований на многих европейских языках посвящены балладе; большинство из них касается внемузыкальных аспектов жанра, библиографию см.: [Vargyas 1983, 281–303; Cheesman 1994, 219–236]. См. также обзор классических исследований по балладной поэтике: [Ben-Amos 1963].

[4] Исследования народной баллады на идише, обсуждаемые ниже, в хронологическом порядке: [Landau 1903; Prilutski 1913; Bystroń 1923; Landau 1924; Магид 1938;

О специфике баллады на идише

Народные баллады отличаются от других песен восточноевропейских евреев прежде всего в силу характерных особенностей текстов. В балладах доминирует референтивная функция языка[5]; их содержание – это рассказ или ряд информативных высказываний, например, загадок. Изложение развивается в хронологической последовательности и в большинстве случаев иллюстрируется диалогом последовательных вопросов и ответов. В отличие от лирических песен, сосредоточенных на субъективном переживании, на мире эмоций и мечтаний, баллада стремится пробудить эмоциональный отклик на объективную реальность. Формальные аспекты поэтики и музыки еврейской баллады – рифма, ритм, композиция, мотивы, темп – диктуются особыми традиционными эстетическими нормами жанра.

Это определение стремится охарактеризовать термин «баллада» в конкретном контексте еврейского фольклора и не исчерпывает всех возможных его толкований. В еврейском репертуаре пропорция между песнями, которые рассказывают короткие истории, и балладами, историями не являющимися, отличается от соотношения в соседних традициях[6]. Повествовательные песни о загадках, о невыполнимых задачах и о выборе мужа представляют собой примерно пятую часть традиционного корпуса песен на идише[7], поэтому свести определение еврейской баллады к распространенному «песня-рассказ» не представляется возможным.

Несмотря на то, что сохранились лишь отдельные упоминания о контекстах исполнения баллад на идише, исследователи предполагают их давнее распространение среди евреев Восточной Европы. Главные герои подавляющего большинства еврейских баллад – молодые женщины. Так как у евреев не было принятых форм совместного пения мужчин и женщин, это свойство сюжетов позволяет предположить, что большей частью баллады входили в женский исполнительский репертуар, подобно тому как баллады-романсы на ладино составляли женский репертуар сефардов. Показательно, что в сюжете еврейской версии международной баллады «Лорд Рэндал» [Bronson 1959, № 12], главным героем которой у нееврев является погибающий

Noy 1963; Heiske 1964; Mlotek 1964; 1965; Noy 1969; Rothstein 1989; Noy 1995; Bohlman and Holzapfel 2001; Гуральник 2006, Schmitges 2014].

[5] О шести функциях языка и об их иерархии см.: [Якобсон 1975]; об актуальности идей Якобсона для современной фольклористики см.: [Hasan-Rokem 2000, 271; Shuman and Hasan-Rokem 2014, 58–59].

[6] Данное исследование опирается на аудиозаписи, ноты и тексты, собранные в Национальной библиотеке Израиля (около 7 тыс. фольклорных песен). О коллекциях Меира Ноя, Национальной Фонотеки, а также о дубликатах коллекций Рут Рубин и Бена Стоунхилла, хранящихся там, см.: [Feldman and Lukin 2017].

[7] О принадлежности песен о загадках и невыполнимых задачах к балладному репертуару см.: [Coffin 1983].

влюбленный юноша, происходит замена центральной фигуры, и героиня баллады на идише – молодая замужняя женщина. Возможно, что именно такого рода песни подразумеваются в редком раввинском свидетельстве XVII в. – Йоэль Сиркис (1561–1640), один из духовных лидеров польского еврейства Нового времени, в своем галахическом сочинении «Байт Хадаш» постановил: «А женщинам, поющим в голос во время работы, следует это запретить. Но если они непослушны – предпочтительнее, чтобы пребывали в заблуждении, чем грешили сознательно» (Bayt Chadash, Orach Chayim, № 560). То есть существование широкой практики исполнения общеизвестного женского репертуара вынуждало раввинов либо бороться с ней, либо смириться. Не имея свидетельств о конкретных песнях, можно предположить, что этот не привязанный к ритуалу репертуар составляли лирические песни и баллады.

Упомянутые песни о загадках и о невыполнимых задачах исполнялись накануне свадьбы, что отметила Людмила Шолохова со ссылкой на воспоминания Полины Венгеровой (Pauline Wengeroff), относящиеся к середине XIX столетия [Sholokhova 2008][8]. Так же и Дов Ной, исходя из самих текстов этих песен, видит основной контекст их исполнения в свадебных обрядах: на идише, как и на других европейских языках, они построены в форме диалога-соревнования девушки и юноши [Noy 1963]. Вполне правдоподобно выглядит утверждение израильской исследовательницы Йемимы Ховав о том, что эротический подтекст таких песен вызвал в конце XVI в. негодование раввинской элиты Кракова [Chovav 2009, 128]. Согласно уставу («таканот») 1595 г. общины Кракова, каждый месяц в синагоге следует читать молитву «ми шеберах» в честь «достойных женщин», подчиняющихся уставу в вопросах морали и неприятия излишеств. В частности там упоминаются женщины, которые воздерживаются от шумных девичников – «румпельн» – устраиваемых в свадебную неделю. Поскольку песни о загадках и о задачах представляют собой единственный документированный вид фольклорных женских свадебных песен на идише, возможно, что в уставе краковской общины имелись в виду именно они. Йехиэл Штерн в своей книге о хедере подчеркивает, что в конце XIX – первой половине XX вв. эти песни принадлежали к девичьему репертуару. Мальчики их не пели, однако были знакомы с самими загадками, такими, например, как «что выше дома, и кто быстрее мыши?» [Shtern 1950, 44–47][9].

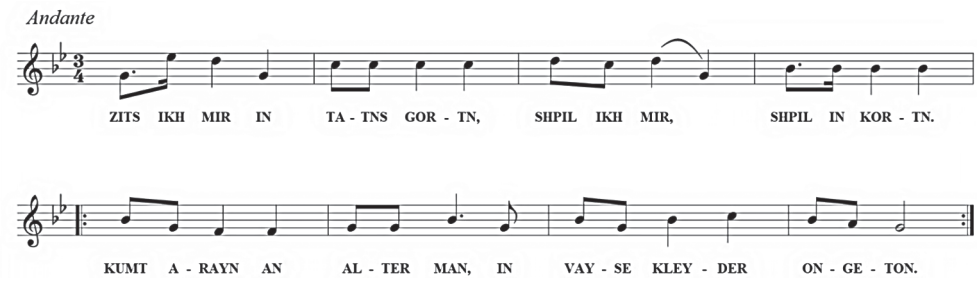
[8] См. также: [Венгерова 2003, 192–193; Feldman 2016, 49].

[9] При этом Венгерова отмечает: «Платья шили дома. Над ними трудились не портнихи, а подмастерья, молодые ребята, которые, кстати, все пели в синагогальном хоре». Именно они, по словам Венгеровой, пели ей, как невесте, песни о задачах: «Я рыбку поймаю, что ходит на дне, // А ты без огня ее сваришь в воде? // Сварю я рыбку в морской водице, // Коль родишь семерых и все будешь девицей!» [Венгерова 2003, 191]. Противоречие между этим свидетельством и словами Штерна можно объяснить отсутствием в середине XIX в. репертуара, принадлежавшего исключи-

Отдельные баллады имеют нравоучительную религиозную окраску (еврейская версия баллады «Два Лазаря», «Бератайя: диалог Торы с Отцом» – о них см. ниже), в других (в частности в солдатских песнях и в балладах о выборе профессии) главным героем является мужчина. Мелодии всех этих песен перекликаются с напевами «бейт-мидраша»[10]. Поэтому, вероятнее всего, подобные баллады исполняли мужчины.

Еврейская баллада и ее культурный контекст

Проблемы исследования традиционного репертуара наилучшим образом иллюстрируются еврейской балладой «Девушка и смерть». Распространенная на обширной территории Восточной Европы, эта баллада известна в восьми версиях в разных регионах: на Украине – в Белой Церкви (Киевщина) [Береговский 1938, №№ 191, 192], в Одессе (Причерноморье) [Там же, № 193], в Турийске (Волынь) [Cahan 1938, 93]; в Польше – в Варшаве [Prilutski 1913, № 107], Сохачеве [Там же, № 107], Радоме [Kipnis 1925, 44]; есть также вариант без указания места записи, вероятно, из Литвы [Niger 1913, 392]. Представим радомский вариант[11]:



Дословный перевод:

Сижу я в отцовском саду, / играю в карты. / Входит старик, / в белые одежды одет: // – «Доброе утро, моя дочь!» / – «Мир тебе, дедушка!» / – «Я пришел не для мира, / я пришел, чтобы разлучить пару. / Я пришел не для мира с тобой, / я пришел за твоей юностью!» // – «Позовите моего отца и мать, / может быть, они облегчат мою участь!» / Отец и мать открывают дверь: / «Дорогая, что с тобой?» // – «О, старый дедушка, позволь мне жить, / не для себя самой, а только ради родителей! / Мои родители очень меня любят, /

тельно женщинам. Показательно при этом, что и поводом для пения, и слушателем являлась невеста даже тогда, когда такие песни исполнялись мужчинами.

[10] Многочисленные примеры таких мелодий приводит Штерн. См.: [Shtern 1950]; см. также: [Лукин 2014, 155].

[11] Здесь и далее музыкальные примеры транспонированы в тональность «соль», согласно системе М. Береговского, см.: [Лукин 2015, 149].

они готовы отдать золотой дом!» // – «Золотой дом останется на месте, / когда он понадобится, отдадут его. / Золотой дом останется на месте, / я пришел за тобой, тебе идти со мной!» // – «Позовите моего брата и мою сестру, / может быть, они облегчат мою участь!» / Брат и сестра открывают дверь: / «Дорогая сестра, что с тобой?» // – «Старый дедушка, позволь мне жить, / не для себя самой, а только ради сестер и братьев! / Сестры и братья очень любят меня, / они готовы отдать ребенка, который в колыбели!» // – «Ребенок в колыбели остается в своей колыбели, / когда в нем будут нуждаться, получат его; / ребенок в колыбели останется здесь, / я пришел за тобой, тебе идти со мной!» // «Позовите моего дорогого жениха, / может быть, он облегчит мою участь!» / Вот жених открывает дверь: / «Дорогая невеста, я здесь ради тебя!» // – «Старый дедушка, дай мне жить, / не для самой себя, ради моего жениха!» / Жених очень хотел уберечь невесту, / он был готов отдать жемчуга и золото! // «Жемчуга и золото останутся здесь, / жених найдет другую невесту. / Жемчуга и золото останутся здесь, / я пришел за тобой, тебе идти со мной!» // – «Ой, прощай, мама, / зажги две свечи! / Ой, прощайте, / ой, ангел смерти уже забирает меня!..».

Этот пример с очевидностью обнаруживает связи как с поэтикой типичной западноевропейской средневековой баллады[12], так и с музыкой славянского окружения.

Как и во многих других традиционных балладах, рассматриваемый сюжет фокусируется на семейной жизни, представленной в коротком эпизоде, который начинается будто бы «с середины», без предварительного представления персонажей и без объяснения обстановки происходящего. Для баллады характерны скудость деталей и фрагментарность. Другое ее свойство – обращение к чувствам слушателей: напряжение постепенно нагнетается и достигает кульминации в трагической развязке. Формальные характеристики включают тонический стих, строфичность, тройное повторение («позовите моего отца и мать / брата и сестру / жениха»), формульные эпитеты («старый дедушка», «дорогая невеста») и, наконец, очевидное преобладание диалога и прямой речи.

Диалог между девушкой и ангелом смерти – тема, не распространенная в восточнославянской народной песне, а тонический стих и строфичность указывают на связь с немецким фольклорным стихосложением. Является ли еврейская баллада версией немецкой, сохранившейся среди носителей идиша в Восточной Европе? Похожий текст в рукописном сборнике еврейских песен начала XVII в. (так называемая рукопись Айзика Валлиха из Вормса), обнаруженный Магид, стал для нее значимым аргументом в пользу такого предположения. Исследовательница трактовала мелодию этой баллады как песенную версию древнего немецко-еврейского эпического напева [Магид

[12] Так, как она описана, например, у: [Ben-Amos 1963; Lüthi 1973; Andersen, Holzapfel and Pettitt 1982].

1938, 147, 152][13]. Однако тщательное сравнение двух текстов выявляет значительные различия между ними. Так же и приведенный ниже анализ мелодии, которая, хотя и напоминает польские и старинные центральноевропейские[14], но оказывается глубоко укорененной в еврейской традиции, приводит к заключению: это – плод творчества польского еврейства.

Текст из рукописи Валлиха является вариантом хорошо известной немецкой баллады, для которой характерны наводящее ужас уродство образа смерти и приглашение смертью девушки на танец. Отсутствие этих характерных мотивов в восточноашкеназских версиях[15] указывает на то, что эта песня не является вариантом немецкой и, кроме центрального мотива, не имеет ничего общего с балладой из сборника Валлиха.

Вместе с тем похожий по содержанию диалог жениха или невесты с ангелом смерти, включающий предложение поменяться с другими членами семьи, появляется в еврейской литературе уже в Средневековье [Noy 1969, 202–203, Schwarzbaum 1974]. Этот факт, а также отличия от немецкой параллели свидетельствуют о возможности бытования самостоятельной еврейской традиции.

Подтверждение этому мы находим не только сравнивая еврейский и немецкий тексты, но и анализируя мелодию баллады. В ритме медленного шага, в натуральном миноре, в относительно небольшом диапазоне (от чистой квинты до малой септимы), и, наконец, в повторяющемся трехдольном ритме с дробленной первой долей «ionicus a minore», она напоминает традиционные польские баллады[16]. В силу этих свойств данная мелодия отличается от напевов лирических или функциональных (то есть колыбельных и праздничных) песен на идише; при этом такими качествами, как форма, асимметрия и модальность, она перекликается с песнями этих жанров[17]. Музыкальная форма содержит два предложения, каждое из которых соответствует двум стихотворным строкам четверостишия. В каждом музыкальном предложении – четыре такта, и только второе постоянно повторяется дважды. Предложения не симметричны и отличаются друг от друга не только этим повтором, но и мелодическим контуром: интонации первого

[13] О балладе в рукописи Валлиха см.: [Matut 2011, vol. 2, 280–292].
[14] О польских мелодиях, выдержанных в характерном ритме ♫ ♩ ♩ см.: [Dahlig 2004].
[15] Сравнение двух версий – еврейской и немецкой – см.: [Магид 1938, 147–152; Mlotek 1965, 238–240].
[16] О таких мелодиях в народной центральноевропейской музыке см: [Domokos 1964; Dahlig 2000, 703].
[17] О модальности в восточноевропейской еврейской музыке см.: [Хаздан 2006; Feldman 2016, 375–387]. О мелодиях лирических песен см.: [Slobin 1984, Лукин 2015]; о музыкальных характеристиках одного из центральных репертуаров функциональных песен см.: [Лукин 2014]. О классификации народных песен в зависимости от преобладания лирического, нарративного или функционального начала см.: [Nettl 1973, 52–54; Hasan-Rokem 2002, 957].

предложения основываются на нисходящей квинте ре-соль, а второго – на терции соль-си бемоль. Отсутствие симметрии подчеркивается и просодией: первые две поэтические строки заканчиваются женской рифмой, в то время как две последние – мужской. Тонический ритм сохраняет равное число ударных слогов в большинстве строк песни (четыре ударных слога), и обеспечивает свободу выбора числа безударных, как, например, в шестом четверостишии: «**ал**тер **зей**де, **ло**мих **ле**бн, / **ништ** цулиб **мир**, цулиб майн **шве**стер ун брудер **ве**гн / ди **швес**тер ун **бру**дер хобн мих **зе**йер **либ**, / зей **вол**тн авекге**ге**бн а **кинд** ин **виг**!»[18]. Асимметрия формы и ритма, а также модальность указывают на укорененность мелодии в традиции еврейской народной песни – оба эти качества характерны для большинства фольклорных песен на идише.

Итак, рассматриваемая баллада своей мелодией и текстом перекликается с музыкой и поэтикой других еврейских песен, при этом мелодия напоминает польские и центральноевропейские, а текст по тематике и форме сродни немецкому наследию, хотя не является вариантом немецкой песни. Это сочетание наблюдается во многих еврейских балладах, записанных на широком географическом пространстве. Поэтому целесообразно увидеть в балладе «Девушка и Смерть» частный пример общего явления и рассмотреть, помимо генезиса, также своеобразие старинной баллады на идише как феномена культуры восточноевропейского еврейства.

«Средневековая» баллада, еврейская и немецкая

Еврейская народная баллада, как и другие виды песен на идише, была введена в научный дискурс сравнительно поздно – в краткий период собирания традиционных песен, начавшийся в конце XIX века и прекратившийся в первые десятилетия после Холокоста, вследствие гибели как исполнителей, так и собирателей, а также уничтожения самой среды бытования этих песен. Отсутствие более ранних сведений о балладе и исчезновение традиции исполнения диктует современному исследователю методологию, основанную на сравнительном анализе как текстов, так и напевов песен. Опираясь на такую методологию, С. Магид предложила первичную классификацию балладного корпуса с разделением на два больших раздела: «средневековая баллада» и «городская баллада» [Магид 1938, XIV].

Оба термина, предложенные Магид, требуют уточнения. Связь со Средневековьем баллад первой группы неоднозначна, а принадлежность городской культуре баллад второй группы не является их дифференцирующим признаком в связи с тем, что городской контекст характерен для фольклор-

[18] О тоническом стихе как о типичной характеристике народной песни на идише см.: [Hrushovski 1977].

ного творчества на идише в целом. Тем не менее классификация Магид представляется мне необходимой, и эти термины можно использовать как рабочие. Предложенное ею деление подразумевает наличие в песнях на идише особых эстетических принципов международного жанра, подробно описанных исследователями нееврейской баллады, как средневековой, так и новой городской.

Репертуар «городских» еврейских баллад напоминает во многом параллельные репертуары на других языках Восточной Европы[19]. Само сходство свидетельствует о распространении репертуара этих песен на идише не раньше XIX в. В отношении еврейского «средневекового» репертуара, сохранившего около 40 сюжетов, позиции исследователей расходятся. Альфред Ландау, Софья Магид, Вильгельм Хайске, Хане Млотек, Филип Вилас Больман и Отто Хольцапфель, Леонид Гуральник а также Андреас Шмитгес подчеркивают их связи с немецкой балладой, в то время как Ян Быстронь, Роберт Аллен Ротштейн и Дов Ной – с польской и центральноевропейской[20]. При этом Магид, Млотек, Ной, Гуральник и Шмитгес уделяют также особое внимание самобытности еврейской баллады.

Публикации Саула Гинзбурга и Песаха Марека (около 20 баллад и песен балладного типа) и Н. Прилуцкого (больше ста вариантов 30 разных баллад) стимулировали начало научной дискуссии [Гинзбург и Марек 1901; Prilutski 1913]. Лингвист А. Ландау (1850–1935) утверждал в своих рецензиях на обе публикации, что большинство баллад являются немецкими песнями, а их адаптации в еврейской среде благоприятствовало языковое сходство идиша с немецким [Landau 1903; 1924][21]. Ландау основывался на глубоком личном знакомстве с еврейским и немецким фольклором, а также на публикациях немецких песен. Через несколько десятков лет его утверждение было поддержано немецким фольклористом В. Хайске, исследование которого базировалось уже не на опубликованных материалах, а на документах из Архива народной немецкой песни во Фрайбурге (Deutsches Volksliedarchiv) [Heiske 1964]. В начале XXI в. Ф. Больман и О. Хольцапфель представили общий еврейско-немецкий песенный репертуар, в котором баллады заняли значимое место [Bohlman and Holzapfel 2001].

Иного мнения придерживались С. Магид и Х. Млотек. Магид предполагала, что «средневековый» корпус сохранил до начала XX в. еврейскую

[19] О стилистических особенностях городских романсов, широко распространенных в Российской империи в XIX в., см.: [Балашов 1963, 38–41; Земцовский 1964, 45–64; Асафьев 1987, 98–112; Адоньева и Герасимова 1996, 338–375; Башарин 2003; Костюхин 2003]. Благодарю Н. Рычкову из Российского государственного гуманитарного университета в Москве за консультацию по этому вопросу.

[20] О каждом из этих исследований см. ниже.

[21] Об этих критических статьях см. соответственно: [Schmitges 2014, 50–56; Gottesman 2003, 47]. Ландау не выделял жанр баллады, однако все примеры, которые он привел в доказательство тезиса заимствования, принадлежат именно этому жанру.

традицию, сформировавшуюся еще в Германии, до миграций на восток, и продолжавшую развитие среди носителей идиша в Восточной Европе. Центральную роль в формировании этой традиции Магид отводила еврейскому шпильману – предполагаемому средневековому бродячему исполнителю эпических песен. Отголоски творчества шпильмана исследовательница видела в формальных признаках слов и напевов. В текстах баллад это специфические постоянные формулы зачинов и большое число слов, обозначающих время («когда», «как только» и т.п.), а также наличие характерного для западноевропейской средневековой баллады поэтического размера – *септенара* (balladic septenary)[22]. В напевах она различает особый вид мелодии, напоминающий эпический речитатив и сохранившийся, как ей представлялось, со времен Средневековья.

Магид отклонила упрощенный взгляд на еврейский песенный фольклор, как «приложение» к немецкому [Магид 1938, IX]. Она считала, что лингвистическое партнерство позволило песне на идише питаться от немецкой традиции и творчески адаптировать немецкие элементы, однако, по ее мнению, такая адаптация не противоречит оригинальности еврейской баллады [Там же, X]. Тем не менее при обсуждении примерно двадцати баллад, которые Магид назвала «средневековыми», она настаивала прежде всего на немецких корнях каждой из них. Если ей удавалось найти сходство, она утверждала, что оно указывает на ранний источник баллады на идише; если нет –предлагала два альтернативных объяснения. Согласно первому баллада на идише, параллель к которой на немецком языке не обнаружена, является оригинальным еврейским творчеством; согласно второму – это старинное немецкое произведение, которое изменилось в процессе устной передачи от поколения к поколению. Таким образом Магид предположила, что существовали две разных оригинальных традиции – «материнская» и «дочерняя». По ее мнению, «материнская традиция» является общей западноевропейской, с которой евреи познакомились через немецкую песню. Традиция песни на идише во многих аспектах представлялась ей «дочерней традицией», сохранившей последующие воплощения немецких баллад, адаптированных к восточноевропейской среде.

Американская исследовательница песен на идише Х. Млотек (1922–2013), как и другие исследователи, писавшие о еврейской балладе, вероятно, не была знакома с диссертацией Магид из-за отсутствия доступа к этой источнику. Независимо от Магид Млотек настаивала на очевидной связи еврейской баллады с западноевропейским наследием [Mlotek 1964; 1965]. Исходя из анализа текстов, она демонстрировала, что многие сюжетные мотивы еврейских песен принадлежат также классическому корпусу

[22] Балладный септенар: четверостишие, в котором непарные строки содержат четыре ударения, а парные – три, так что в конечном итоге ритмический период (полстрофы) содержит семь ударений.

английской народной баллады. Млотек подчеркивала, что некоторые из этих мотивов отсутствуют в немецкой песне и видела в этом свидетельство древнего происхождения песен на идише: согласно ее концепции, евреи сохранили элементы старины, которые на протяжении многих лет угасли в немецкой традиции.

Подобная же схема была представлена исследователями романсов на ладино, указавшими на сохранение средневековых испанских текстов и мелодий в песенном репертуаре сефардских общин Северной Африки и Балканского полуострова [Etzion and Weich-Shahak 1988]. Эти факты, на первый взгляд, подтверждают обоснованность гипотезы Магид и позволяют проложить общий для разных диаспор путь к пониманию развития еврейской народной песни: легко представить, что и сефарды, и ашкеназы продолжали исполнять песни, заимствованные в испанских и германских государствах до переселения из них. Сегодня, однако, эта гипотеза не подтверждается при рассмотрении следующих трех важных аспектов проблемы: исторический контекст формирования международного жанра; история становления восточноевропейского еврейства; характер задокументированного репертуара еврейских баллад.

Предположение о том, что различные этнические группы сохранили средневековое наследие и исполняли эти песни до позднего Нового времени, было общепринятым в 1930-х годах, но фольклористы последующих десятилетий стремились быть более точными в периодизации и определении границ «средневекового» корпуса[23]. Они утверждали, что, несмотря на существование раннего ядра балладного репертуара, которое, по-видимому, сформировалось между XII и XV вв. (самая ранняя запись текста баллады относится к середине XIII в. [Seeman 1967, XXXI; Bronson 1969, 97]), сам жанр стал популярным лишь в XV–XVI вв. Многие из баллад, соответствовавших старинному канону, распространились по территории Европы только в XVI–XVIII вв., и лишь небольшая часть средневекового репертуара сохранилась в устной традиции позднего Нового времени [Pound 1932; Vargyas 1967, 275; Nettle 1973, 77]. Например, Тристрам Поттер Коффин указывал, что из всего классического корпуса Чайлда, только у одной баллады существует средневековый источник, принадлежащий к середине XV столетия [Coffin 1983, 33].

Трудности в определении материнской традиции сказываются и на определении дочерней, особенно в контексте процесса миграции ашкеназов из германских земель на восток. Шауль Штампфер показал постепенный характер и растянутость во времени этого процесса, путь этот включал многие перевалочные пункты в Центральной Европе [Штампфер 2010]. Соответственно общая картина сохранения наследия Средневековья в еврейском песенном фольклоре Нового времени сегодня представляется

[23] Сборник статей [Holzapfel 1978] посвящен разъяснению средневековых истоков европейской баллады.

более сложной, нежели в период работы Магид. Сам западноевропейский репертуар, который, согласно ее теории, сохранили евреи, формировался постепенно, большая его часть развилась позднее, чем она предполагала. Некоторые из баллад на идише, параллельные песням этого репертуара, были восприняты в конце XVIII и в XIX вв. благодаря языковой близости между немецким и идишем. А. Шмитгес описал взаимодействие народных песенных традиций на этих языках, которое не завершилось с эмиграцией евреев в Восточную Европу, существование «новых» заимствованных немецких баллад подтверждает его выводы [Schmitges 2014].

Представляется сомнительным сохранение репертуара песен, которые не поддерживались четкой социальной или религиозной функцией и бытовали в среде относительно небольшой группы иммигрантов в период раннего Нового времени. Более вероятно, что ашкеназы принесли с собой на польскую территорию и немецкое, и центральноевропейское наследие. Различия в характере миграций объясняют различия путей формирования песенного репертуара сефардов и ашкеназов. Изгнания сефардов произошли внезапно и явились травмой; вследствие этого сефардский песенный репертуар мигрировал единовременно вместе с большой группой носителей традиции и, как видно, служил метонимией отнятой родины. Консервации средневекового репертуара сефардами способствовало также и наличие сравнительно стабильной функции исполнения баллад-романсов – в отсутствие у них особого репертуара колыбельных, баллады зачастую исполнялись в качестве таковых. У восточноевропейских евреев баллады, насколько известно, никогда не исполнялись как колыбельные (традиционные колыбельные на идише достаточно хорошо известны) и не имели никакой другой постоянной функции.

Похоже, что поиск Магид немецких корней баллады на идише был спровоцирован теорией еврейского шпильмана: по словам адептов этой теории, именно шпильман являлся неисчерпаемым источником творчества неэлитарных слоев носителей идиша[24]. Напомним, что, помимо диссертации Магид, в 1930-х годах в Советском Союзе была написана еще одна, не

[24] Магид приписывает исполнение средневековых баллад шпильманам – музыкантам и бродячим певцам, однако она уклоняется от обсуждения личности такого певца, в частности в отношении его этноконфессиональной принадлежности к евреям или христианам. В обзоре литературы на идиш в приложении к диссертации Магид отмечает, что «Шмуэл Бух» – это произведение еврейского шпильмана [Магид 1938, 401–402]. Вероятно, она соглашалась с еще не опровергнутой в период ее исследования теорией существования особой традиции еврейских шпильманов. Об этой теории и ее критике см.: [Shmeruk 1979]; о немецко-еврейских шпильманах XVII в. см.: [Feldman 2016, 96]. Сегодня исторический контекст формирования жанра баллад вызывает споры между теми, кто полагает, что он сформирован в процессе профессионального творчества, и сторонниками фольклорного происхождения жанра, которые считают, что баллада сложилась среди низших слоев населения, см. резюме этого спора: [Ling 1997, 95].

менее монументальная докторская диссертация, которая также касалась музыкального фольклора на идише, и также никогда при жизни автора не была опубликована. Это исследование Моисея Береговского о музыке пурим-шпиля (народного театра). Как и Магид, Береговский пытался доказать, что восточноевропейские пуримшпили, какими они сохранились в устной традиции к началу XX в., усвоили определенную часть немецкого наследия из репертуара «фастнахтшпилей». Опираясь на современные научные сведения, В. Дымшиц показал, что это утверждение неубедительно [Дымшиц 1998]. Тот факт, что два ведущих музыковеда стремились найти немецкие средневековые корни в музыкальном фольклоре на идише, отражает «дух времени» – исследователи полагали, что, подобно самому идишу, и фольклор на нем сохранил старинные немецкие элементы. Вероятно, стремление обнаружить в еврейской балладе следы творчества еврейского шпильмана привело исследовательницу к предпочтению филологического анализа в ущерб музыковедческому. Указав на то, что большинство мелодий стилистически перекликаются с еврейской, а не с немецкой музыкой [Магид 1938, 33], Магид вынуждена была обосновать «шпильманскую» гипотезу еврейской баллады филологическим анализом[25].

Сомнение в сохранности усвоенного в немецкоязычных странах репертуара возникает не только в свете исторического контекста становления восточноевропейского еврейства и формирования балладного жанра, но еще более при изучении самих записей песен. Три аспекта указывают на отдаление от немецкой традиции: просодия, музыка и сюжетные мотивы.

Просодия: в репертуаре на идише септенар распространен в балладах реже, чем в лирических песнях, и поэтому невозможно видеть в нем типологический признак немецкой баллады[26]. Западноевропейское происхождение его неоспоримо, однако этот размер воспринимался, вероятно, как стилистическая черта «старинных» песен вообще, а не только баллад.

Музыка: многие мелодии «средневековых» баллад отличаются еврейским восточноевропейским характером[27]. Они совершенно не похожи на немецкие мелодии народных или популярных баллад типа Bänkelsang, распространявшихся посредством печати и на уличных представлениях[28]. Магид указала на специфику «речитативного», по ее словам, распева отдельных мелодий, и нашла в этой речитативности отголоски творчества

[25] Трудно найти другое объяснение отказу от подробного музыковедческого анализа специалиста, список работ которой включает такие темы, как «Девятая симфония Бетховена – музыковедческое путешествие», «Романсы Римского-Корсакова», «Народные песни и инструментальная музыка евреев Украины» и такие статьи в Малой советской энциклопедии, как «Испанская музыка» и «Еврейская музыка».
[26] О септенаре в еврейских песнях см.: [Hrushovski 1977, 117].
[27] См. также: [Гуральник 2006, 341–352].
[28] О поэтике этих «коммерческих» баллад и о поэтических различиях между ними и народными см.: [Cheesman 1994].

еврейских шпильманов. Представляется, однако, что сама трактовка мелодий как «речитативных» вытекает из субъективной интерпретации: в приведенных исследовательницей примерах нет характерных устойчивых тонов речитатива, нет и специфических мелодических формул зачинов и концовок. Возможно, эти отдельные мелодии отражали в большей мере конкретный исполнительский стиль, чем генезис музыки.

Сюжеты: несмотря на общность некоторых мотивов с немецким корпусом, большинство из них имеют существенные отличия, подобные представленным при рассмотрении немецкой и еврейской версий баллады «Девушка и смерть».

Заимствованные песни

Очевидная связь с немецким творчеством, подчеркнутая Магид, часто обнаруживается в относительно позднем слое – в балладах, воспринятых в XIX в. благодаря близости идиша и немецкого языка. Такова, например, баллада «Встреча дочери с отцом в лесу» (отец и дочь встречаются в лесу, дочь не узнает отца и пытается его соблазнить; в большинстве вариантов отец не поддается соблазну и раскрывает, кто он; в некоторых вариантах дочь просит отца зарубить ее мечом в наказание за проступок) [Prilutski 1913, № 135–141]. Прилуцкий отметил, что это одна из самых распространенных песен, и действительно ее текст был записан в десяти разных вариантах в удаленных друг от друга местах – в Польше, Бессарабии, Литве, и Белоруссии[29]. Магид предположила, что все эти варианты представляют собой разные перевоплощения архаичной песни, поскольку ее содержание не соответствует образу жизни евреев Восточной Европы (отец вооружен мечом, скачет на коне в сопровождении собаки, дочь в одиночестве срывает розы в лесу). Однако указанное несоответствие объясняется довольно поздним распространением баллады в еврейском обществе, о чем свидетельствует факт исполнения ее разных вариантов на одну и ту же мажорную мелодию, близкую по характеру к немецким. Поскольку в европейских традициях, как и во многих балладах на идише, число мелодий всегда превышает число текстов, можно предположить, что эта и некоторые другие подобные баллады не являются старинными еврейскими песнями, а относительно поздно заимствованы у немцев.

Дополнительным примером того же рода новых немецких песен является баллада «О пойманном солдате» (девушка просит капитана отменить

[29] «Эта баллада – одна из самых распространенных в Польше. Можно, конечно, утверждать, что нет народных песен, сравнимых с ней по популярности. В некоторых польских местечках ее поют, как говорится, и стар, и млад». [Prilutski 1913, 83] – перевод с идиша автора – *Прим. ред.*

казнь беглого солдата, капитан обещает помилование при условии, что будут разгаданы несколько загадок) [Prilutski 1913, № 146; Weitzner 1977]. Поскольку эта баллада не вошла в опубликованные немецкие сборники и исполняется на типично еврейскую мелодию, Магид предположила, что она является оригинальным еврейским произведением. Однако через несколько десятилетий Лутц Рёрих продемонстрировал десятки зафиксированных ее версий, которые в большинстве своем происходят из Австрии, эти записи хранятся в архиве Центра народной культуры и музыки (Zentrum für Populäre Kultur und Musik) в г. Фрайбург, Германия [Rörich 1973, 227–229]. Сравнение версии текста на идише и текста, представленного Рёрихом, доказывает их идентичность – эти баллады различаются исключительно мелодиями. В еврейских версиях сохранился контур немецкой мелодии, однако музыкальный модус трансформировался из мажора в еврейский «фрейгиш».

Баллады «Встреча дочери с отцом в лесу» и «О пойманном солдате» отражают два разных пути адаптации нееврейских песен. Согласно первому, баллада исполняется на оригинальную немецкую мелодию. Как видно, такие песни воспринимались как нееврейские переведенные на идиш, и поэтому в них была ограничена творческая свобода по отношению к музыке, мелодия представляла собой готовое «чужое» произведение. Похоже, что именно по этой причине все записанные варианты баллады «Встреча дочери с отцом в лесу» исполнялись на одну и ту же мелодию. Подобный способ адаптации прослеживается и в балладе «Проданная мельничиха» – ее мелодия, записанная в литовском местечке Подбродзье и опубликованная в 1938 г., является вариантом немецкой мелодии этой же баллады, «Verkaufte Müllerin», опубликованной в классическом сборнике немецких народных песен «Deutscher Liederhort» в 1856 г. [Erk 1856, 132][30].

Баллада «О пойманном солдате» представляет другую альтернативу: мелодия подвергается изменению и приобретает привычный еврейский колорит. Подобный колорит отметил музыковед Л. Гуральник, сравнив разные мелодии немецких и еврейских вариантов баллады «Смерть жены восемнадцатилетнего юноши» [Гуральник 2006, 343]. Эта баллада была распространена среди немецкоговорящей публики только во второй половине XVIII века, и поэтому она позволяет проследить процесс адаптации в позднее Новое время, согласно второй модели.

Несмотря на несомненное наличие в еврейском репертуаре немецких баллад, невозможно свести богатство балладного репертуара к этому феномену поздней адаптации. Как показала Млотек в вышеупомянутых исследованиях, еврейские песни изобилуют западноевропейскими балладными мотивами, которые не были обнаружены в немецком фольклоре XIX в. Этот факт в свете отклонения гипотезы о сохранении немецко-еврейского сред-

[30] О еврейской балладе см.: [Noy 1969].

невекового репертуара требует нового объяснения. Кроме того, помимо «немецкой теории» генезиса баллад на идише, существует также «польская теория» Яна Быстроня и Дова Ноя, и она заслуживает не меньшего внимания [Bystroń 1923; Noy 1995][31]. Опираясь на выводы исследователей еврейской и нееврейской баллады, я попытаюсь сконструировать новую модель формирования еврейского балладного репертуара.

«Средневековые» песни Нового времени

Альтернативное объяснение распространения «средневековых» баллад на идише опирается на представленные выше выводы относительно немецко-еврейских контактов в области баллад:

а) Баллады, усвоенные в немецких странах в Средние века, не сохранились в репертуаре восточных ашкеназов.

б) Те баллады, в которых связь с немецким репертуаром не подлежит сомнению, были адаптированы сравнительно поздно. Некоторые из них исполнялись на оригинальные немецкие мелодии, а в других мелодия была заменена более подходящей для еврейского музыкального слуха.

в) Эти поздно усвоенные немецкие баллады составляют не более четверти «средневекового» балладного корпуса на идише, и поэтому факту сохранения средневекового канона в еврейском фольклоре следует искать альтернативное объяснение. Как видно, процесс формирования задокументированной средневековой баллады на идише начался в Центральной и Восточной Европе в XV–XVI вв. и продолжался до возникновения еврейской «городской» баллады в середине XIX в.

Таким образом, целесообразно различать три вида еврейских баллад: 1) городские сентиментальные, сложившиеся во второй половине XIX в., 2) немецкие, в той или иной степени адаптированные, и проникшие в еврейскую среду начиная с конца XVIII в., 3) старинные, поэтика и музыка которых отличается особым своеобразием. По всей вероятности, весь этот репертуар возник под влиянием «притягательной силы балладного канона» – свойства эстетики фольклорной баллады, выявленного ее видным исследователем Т. П. Коффином [Coffin 1983]. Он объяснил, в частности, почему к этому нарративному жанру причисляют песни-загадки и песни о невозможных задачах (четыре песни из коллекции Чайлда). Выводы Коффина сводились к тому, что эстетика баллады позволяла постоянно абсорбировать разнообразные компоненты из различных источников, в их числе и загадки, и адаптировать их к формальным законам балладного канона: «But most of all, one has to acknowledge the centrifugal pull of the ballad: it has always drawn more flotsam and jetsam toward it than it has let

[31] Об этих исследованиях подробнее см. в следующем разделе.

escape» («Но, прежде всего, нужно признать центростремительное притяжение баллады: она всегда больше притягивала к себе “всякую всячину”, чем позволяла от себя ускользнуть») [Там же, 30]. Хотя исследователь занимался английской традицией, его вывод вполне распространим на любую поэтическую традицию песен-загадок, стилистически и формально перекликающихся с балладами. Стиль баллад настолько доминантен, что и неповествовательные элементы (такие как загадка) служат строительным материалом для песен, адаптирующихся к требованиям этого стиля.

Дополнительным стимулом фольклорного балладного творчества на идише являлся поиск наиболее яркого выражения эмоционального отклика на повседневную жизнь. Вследствие малочисленности коллективных песен на идише, вероятно, именно эта функция поэтического выражения реакции на повседневность позволила балладе заполнить лакуну. Баллада предоставляла возможность пения как общения, в отличие от еврейской лирической песни, исполнявшейся «для себя».

Ряд исследований указывают на укорененность еврейской баллады в центральноевропейском культурном пространстве, вне связи с немецкими песнями. Польский этнограф Ян Станислав Быстронь (1892–1964) утверждал, что песни на идише – это не что иное, как перевод и обработка польских; Быстронь доказывал этот тезис примерами, приводимыми в основном из балладного репертуара [Bystroń 1923][32]. Дов Ной (1920–2013) также полагал, что баллады на идише гораздо сильнее связаны с польской традицией, нежели с немецкой [Noy 1995]. Р. Ротштейн наметил возможный маршрут распространения баллады о выборе мужа, часто встречающейся и в песнях на идише. На основании сравнительного анализа вариаций этого сюжета в песнях разных европейских народов, включая евреев, и документации на латыни 1459 г., он заключил, что архетип этой песни сформировался среди студентов Пражского университета в XV в., а оттуда он попал в Восточную Европу и на Запад [Rothstein 1989]. Ротштейн не выделил роль евреев в этом процессе, однако сами маршруты распространения баллады в период от позднего Средневековья до Холокоста, пролегающие через города и местечки со значительным еврейским населением, указывают на высокую степень вероятности проникновения баллады в песенный репертуар евреев.

Мне представляется, что понятие «следы балладных мотивов», введенное Х. Млотек в ее второй статье о балладах «Traces of Ballad Motifs in Yiddish Folk Song» [Mlotek 1965], является ключевым для понимания народной баллады на идише. Как отмечалось выше, автор раскрывает в этой статье множество связей между сюжетными мотивами различных песен на идише и классическим английским корпусом баллад. Так, например, Млотек демонстрирует сходство между знаменитой шотландской балладой «Лорд Рэндал» и балладой на идише «Свекровь-убийца». В шотландской

[32] Об этой статье см.: [Weinreich 1924].

балладе, разошедшейся в разных версиях по всей Европе, происходит диалог между матерью и сыном, лордом Рэндалом, который только что вернулся от своей возлюбленной; по ходу диалога выясняется, что любимая отравила его. В балладе на идише это диалог между матерью и дочерью. Содержание песни – горькая жалоба на жизнь в доме свекрови, постепенно разворачивающаяся в описание отравления дочери свекровью. Несмотря на формальное сходство (в обеих песнях текст организован как диалог) и сюжетную близость (беседа между членами семьи двух поколений и смерть вернувшегося издалека младшего из них в результате отравления), тема шотландской баллады – «любовь и смерть», в то время как тема еврейской баллады иная – «жизнь тяжелее смерти». Понятие «следы баллады» объясняет это различие: многие еврейские баллады сохранили характерные стилистические особенности западноевропейских, не являясь их версиями.

Такова и еврейская баллада «Две сестры»: красивая старшая сестра вышла замуж; она скучала по младшей и умоляла мужа поехать и навестить ее; муж вначале отказывался, но потом согласился; принимавшая гостей младшая сестра, соблазнив мужа старшей, предложила ему убить старшую сестру и себя в жены; муж отказался, ведь он женат на самой красивой, а их дети – самые лучшие, однако в конце концов он согласился на это предложение; он напился, чтобы выполнить задуманное, младшая сестра приукрасилась, чтобы нравиться ему, умирающая передала ключ от шкафа своей младшей сестре и завещала ей беречь детей[33]. Параллельная нееврейская баллада (например, «Две сестры», № 10 в коллекции Чайлда), посвящена теме любви и ревности, доводящей до убийства, а также вере в неминуемость наказания убийцы [Brewster 1953; Линтур 1965]. В отличие от нее баллада на идише сосредоточена на теме верности и измены: с одной стороны, верность матери ее детям и семье, а с другой – измена мужа и младшей сестры; мотив наказания в ней вовсе отсутствует.

Из рассмотрения многих песен на идише, которые содержат мотивы западноевропейских баллад, но явно отличаются от нееврейских параллелей, можно заключить, что перед нами оригинальное творчество «по следам» или «в духе» баллады. Объяснение этого феномена подражания балладе – не только в самих свойствах международного балладного канона и в его «притягательной силе» (по Коффину), но, не менее того, в возможностях приближения или отдаления от балладного модуса, отмеченных другими исследователями [Andersen, Holzapfel and Pettitt 1982, 5].

Формирование фольклорной баллады на идише из «всякой всячины» («flotsam and jetsam», говоря словами Коффина) объясняет механизм воз-

[33] Об этой балладе см.: [Магид 1938, 221–224]. Магид отметила, что мотив «сестра-убийца» встречается в песнях и сказках разных этносов и подчеркнула фундаментальные различия между нееврейскими балладами и балладой на идише. По ее словам, мотив отравления замужней сестры неизвестен в нееврейских балладах.

никновения ряда еврейских песен. Это – еврейские версии баллад-загадок[34], вариации которых содержат такие еврейские мотивы, как: «Тора глубже, чем колодец», «В воде миквы нет рыб», «Кто он – проповедник без Торы?». Это также те еврейские версии баллады «Невыполнимые задания»[35], диалог в которых ведется между женихом и невестой, а не между юношей и девушкой. Появление на свет упомянутых еврейских баллад «Свекровь-убийца» и «Две сестры» также свидетельствует о «притягательной силе балладного канона»[36]. По следам баллады – популярной во второй половине XVIII в. немецкой песни «Frau Schnips» – была создана еврейская песня на арамейском языке «Бератайо» [Гинзбург и Марек 1901, №№ 5–8][37]. В немецкой балладе грешница пытается войти в небесные врата и встречает библейских персонажей (начиная с Адама), каждый из них отвергает ее за грехи до тех пор, пока сам Всевышний не принимает ее. «Бератайо» перекликается одновременно и с этой немецкой новой балладой, и с вышеупомянутым комплексом международных баллад «Выбор мужа», и с древним мидрашем [Mlotek 1965, 234–237]. В этой песне Тора отвергает одного за другим женихов, предлагаемых Всевышним – библейских персонажей, начиная с Адама – перечисляя их грехи, пока не соглашается на союз с Моисеем. В поисках ответа на вопросы о том, почему баллада известна именно на арамейском, а не на идише, и почему она не появляется в ранних печатных источниках, можно предположить, что она является поздним проповедническим произведением. Вероятно, ее анонимный сочинитель-маггид предпочел идишу древний язык Талмуда с тем, чтобы затушевать связь песни с вдохновившим его немецким источником[38].

По существу каждая «средневековая» еврейская баллада служит свидетельством центростремительной силы жанра, его открытости различным нарративам и разнообразным мелодиям. Каждая из них принадлежит к своеобразному еврейскому репертуару песен «по следам» баллад. Сами же следы – это не только повествовательные мотивы, но и поэтические ритмы,

[34] Об исследованиях песен-загадок см. исчерпывающую библиографию: [Coffin 1983].

[35] Эти широко распространенные в Европе песни основаны на свободном использовании адинатона (преувеличения до неправдоподобного) как риторической фигуры. Об адинатоне в таких балладах см.: [Shields 1983]. Шутливый контекст этих песен исключает трактовку адинатона как обращения к сверхъестественному: задача «роди семерых, сохранив девственность» предвещает не рассказ о чуде, а ответную шутку.

[36] Немало исследований посвящено этим международным балладным сюжетам о сестре-убийце и об отравлении, выявленном в диалоге с матерью, см.: [Brewster 1953; Vakhnina 2003].

[37] О немецкой балладе, которая в свою очередь являлась переводом английской, см.: [Agrawal 1990, 173–174].

[38] О подобном использовании арамейского в пасхальной песне «Хад гадья» см.: [Shmeruk 1954].

формы рифм, серийные структуры организации текстов, использование диалога и специфические особенности мелодий. Последний раздел моей статьи посвящен определению этого своеобразия старинных восточноашкеназских баллад и описанию их поэтики и музыки.

Поэтика и музыка еврейской баллады

Сюжеты баллад на идише, как старинных, так и поздних, взяты из повседневной жизни, в отличие от тем еврейских функциональных или лирических песен. Функциональные песни (такие как колыбельные, парафразы на литургическую поэзию или песни пурим-шпилей) рисуют сказочное настоящее, либо будущее, либо легендарное прошлое, перенося слушателя во времена пришествия Мессии, в библейские времена или в будущее ребенка (в колыбельных). Лирическая песня, зачастую близкая к балладе благодаря семейно-бытовой тематике и теме несчастной любви, обращается к воображаемому миру (словами Изалия Земцовского, к миру «абы-кали» [Земцовский 1987, 443]) и нередко к будущему времени исполнения мечты, подчеркивая контраст между счастливым прошлым, горьким и обыденным настоящим и воображаемым будущем. Балладным сюжетам свойственен драматический накал, однако в них, в противоположность лирическим, сами эмоции не являются предметом повествования. Баллада на идише обычно рассказывает о событиях, которые, с точки зрения исполнителей и слушателей, произошли в действительности, в знакомом всем недавнем прошлом или в реалистичном настоящем. Например, в балладе «Свекровь-убийца» дочь рассказывает матери о тяжелой жизни в доме свекрови, приводя настолько реалистические описания, что разоблачение убийства в конце песни видится как логическое заключение, как ожидаемый конец ее невыносимых страданий. Упоминание Вены в балладе «О пойманном солдате» создает ощущение репортажа с места событий, которые реально произошли совсем недавно. Даже диалог между Всевышним-отцом и Торой-дочерью, в котором Тора перечисляет грехи библейских персонажей, в песне «Бератайо» выстроен в стиле обычного повседневного разговора, лишенного возвышенности и архаики.

Такое же свойство отметили в народной украинской балладе Р. Климач и Дж. Портер [Klymasz and Porter 1974, 92]:

> В любом случае исполнитель баллад верил в то, что его нарратив является истинным рассказом о каком-либо событии или явлении в истории жизни сообщества. Информанты утверждают: «Это песни правды». И по этой причине традиционная баллада никогда не служила просто средством развлечения, ее основная цель комментировать саму жизнь и ее ключевые моменты.

Не имея возможности опросить информантов вследствие исчезновения балладной еврейской традиции после Холокоста, я тем не менее предполагаю, что им была бы близка эта позиция[39]. К такому заключению приводит анализ сохранившихся текстов и мелодий.

Эмоциональная дистанция, характерная для подобного «комментирования ключевых моментов жизни», выражается в стремлении к сокращению, к отсутствию какой-либо интерпретации, к представлению ничем не прикрашенной реальности[40]. Множество недоговоренностей в презентации сюжета приглашает слушателей интерпретировать содержание песни в соответствии с их пониманием, без вмешательства исполнителя-рассказчика. В балладе «Девушка и смерть» нет никаких подробностей о семье девушки или ее жениха. Тенденция к недосказанности позволяет так завершить балладу «Две сестры»: «Когда повели ее на смерть, начался дождь. Ой, дождь. “Дайте мне пожить еще минуту-две, чтобы накормить грудью дитя!”»[41]. Сочувствие к жертве не вербализовано, а дано лишь намеком – сама природа начинает плакать. Этот эмоциональный пик возникает на фоне подчеркнутого контраста между преданностью матери и злодеянием по отношению к ней, а потрясение от победы зла усиливается объективной манерой рассказчика, предпочитающего завершить песню не описанием убийства, а последней просьбой жертвы.

Такой объективный настрой часто находит выражение в музыке. Небольшой объем аудиозаписей еврейских баллад подтверждает, что, пересказывая внешнее свидетельство, а не личный опыт, исполнитель сохранял роль стороннего наблюдателя, не участвуя эмоционально в происходящем. В старинных балладах эта роль подчеркивалась не только общим тоном и интонацией, но и самим строением напева. Мелодии старинных баллад выдержаны в сдержанно-спокойных, а порой даже в подвижных темпах, без крайних изменений динамики, и без мелизматического распева. Во многих мелодиях следование балладной эстетике раскрывается в сохранении старинной ритмической фигуры «ionicus a minore», представленной в напеве баллады «Девушка и Смерть»[42]. Другие мелодии напоминают

[39] О закате традиционной песни на идише как об общепризнанном факте писали такие видные исследователи еврейской культуры, как Марк Слобин и Роберт Ротштейн. См.: [Лукин 2014, 145; 2015, 144].

[40] Об этом жанровом признаке см.: [Балашов 1963, 7–8; Путилов 1995, 133].

[41] Мотив последнего грудного кормления распространен в фольклоре разных еврейских диаспор благодаря его наличию в мидраше «Мать и семь ее сыновей» (в христианской версии «Соломония»), в котором мать перед казнью младшего сына просит покормить его грудью и после этого умирает. Об этом рассказе см.: [Hasan-Rokem 1996, 128–135, 243–246]; о его ашкеназских средневековых версиях см.: [Baumgarten and Kushelevski 2008].

[42] Отдельные примеры мелодий баллад в «польских» ритмах: [Kipnis 1918, 21; Kipnis 1925, 106; Beregovski 1934, №№ 91, 95; Береговский 1938, №№ 49, 193, 197; Cahan 1938, № 16; Береговский 1962, №№ 37, 38].

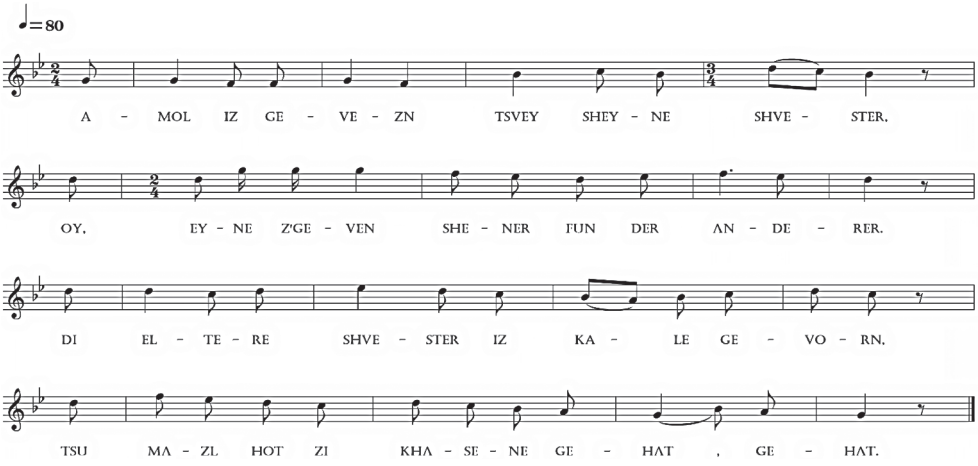
клезмерскую танцевальную музыку, и таким образом представляют собой обрамление «объективной» истории, той самой, что вызывает эмоции, но сама не упоминает их[43]:



«Свекровь-отравительница», Подбродзье, Вильнюсская обл., Литва [Cahan 1938, № 134]



«Свекровь-отравительница», колхоз Фрайлебн, Николаевская обл., Украина [Береговский 1962, № 54]

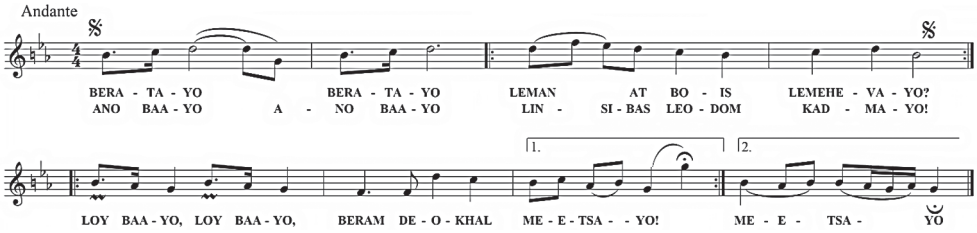


«Две сестры», Белая Церковь, Киевская обл., Украина [Береговский 1938, № 155]

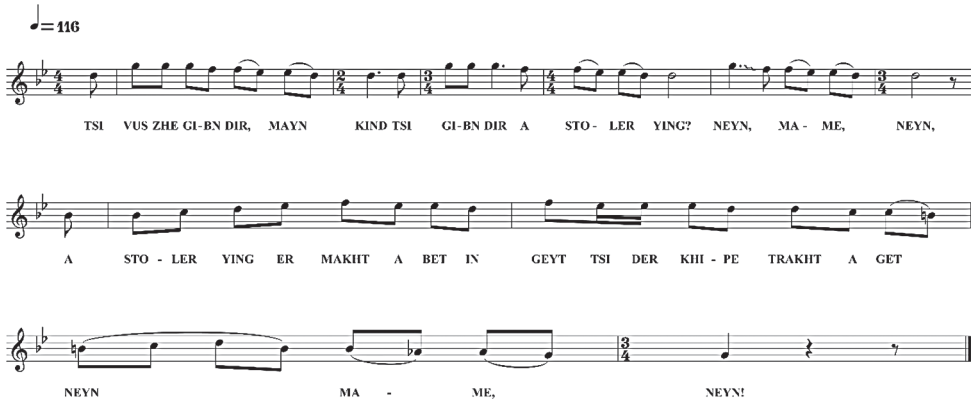
[43] В этом аспекте мелодии многих «городских» баллад отличны от «средневековых»: «городским» присуща сентиментальность.



«Загадки», Силезия [Grunwald 1923, 240–241]



«Бератайо», Вильнюс, Литва; Койданов, Беларусь [Bernshteyn 1927, 174]



«Выбор мужа», Полонное, Волынь [Beregovski 1934, № 93]

Эти свойства поэтики и музыки «средневековой» баллады на идише свидетельствуют об особом этническом балладном каноне, сформировавшемся у восточных ашкеназов. Отличие формальных характеристик сравнительно большого «средневекового» репертуара на идише от поздней «городской» баллады, с одной стороны, и от немецкой и славянской традиционной фольклорной баллады – с другой, убеждает в том, что еврейский репертуар формировался в течение длительного времени вплоть до XIX в. Вполне вероятно, что структурные элементы старинных еврейских балладных напевов сохранились в некоторых мелодиях зафиксированных баллад и могут быть выявлены в результате сравнительного анализа. Например,

сравнение следующих трех песен, принадлежащих, согласно Магид, балладному репертуару, проявляет их взаимное сходство[44]:



[44] Источники баллад – «Загадки» (верхний нотоносец): [Grözinger and Hudak-Lazić 2008, 345]; «Девушка и Смерть» (средний нотоносец): [Kipnis 1925, 44]; «Благочестивая Хана» (нижний нотоносец): [Магид 1938, 288].

Первые две мелодии – в ритме «ionicus a minore», а третья, хотя и в четырехдольном размере, близка к этому ритму в силу неизменного замедления в конце всех четырех фраз. Первая фраза движется в трех мелодиях от первой ступени минорного лада (соль) к четвертой (до), две мелодии из трех содержат скачок на малую сексту в начале фразы (соль – ми бемоль) и спуск к пятой ступени (ре). Во всех трех мелодиях только во второй фразе есть третья ступень (си бемоль), отсутствующая в первой фразе. Вторая фраза заканчивается в двух из трех мелодий этим звуком. Три мелодии содержат субтонику (фа) в предпоследней фразе, и во всех трех мелодиях последняя фраза состоит из тех же звуков (до, си бемоль, ля, соль) и завершается идентично, спуском от «до» к «соль». Возможно, эти внутренние музыкальные связи между тремя разными балладами свидетельствуют о существовании типичных балладных напевов, трансформировавшихся со временем в самостоятельные мелодии. Все три мелодии выражают, с одной стороны, своеобразие балладных напевов в аспектах ритма и формы, а с другой – принадлежность к общей традиции еврейской народной песни в аспектах модальности.

Заключение

Богатство балладного репертуара на идише и его отличие от других видов еврейских песен вызвало множество вопросов о культурном контексте этого малоизученного феномена. Зафиксированные в основном в первой половине XX в. баллады относятся к трем разным пластам: старинные, немецкие и сентиментальные «городские». В нашу задачу входило описание генезиса, поэтики и музыки первых двух пластов, которые С. Магид назвала «средневековой балладой». Рассмотрение сохранившихся записей (речь идет о письменной фиксации) убеждает в том, что отдельные сюжетные мотивы, тонический стих и строение поэтической строфы старинных баллад на идише опирались на средневековую немецкую балладу и не перекликались с восточнославянскими источниками. В еврейских балладах практически не найти ни балладной просодии, близкой к восточнославянской, ни антропоморфизмов и сверхъестественных мотивов, характерных для многих славянских баллад. Вероятно, это можно объяснить отстраненностью евреев, жителей городов и местечек, от крестьянской культуры – природной среды славянской баллады в раннее Новое время[45]. «Следы» западной баллады служили строительным материалом для еврейских песен, однако лишь единичные западноевропейские баллады проникли в еврейский репертуар в виде цельных нарративов. В таких песнях, перенятых евреями у немцев не раньше конца XVIII в., зафиксированы разные уровни адаптации, ко-

[45] О роли этой среды см., например: [Seeman 1967, XVII–XVIII; Путилов 1996, 137].

торая, однако, не скрывает близость к немецким оригиналам – в контурах мелодий, в лексике и в сюжетах.

Учитывая, что расцвет балладного жанра наступил в XV–XVII вв., можно предположить, что своеобразный стиль старинных еврейских баллад начал формироваться в Центральной Европе уже на раннем этапе эмиграции на восток, а затем продолжил развиваться в Восточной Европе согласно нормам еврейского фольклорного творчества. Мелодии старинных еврейских баллад, отличаясь от лирических песен на идише, зачастую напоминают центральноевропейские в ритме «ionicus a minore» или клезмерские. Их сюжеты отличаются от немецких и английских параллелей, при этом сохраняя приверженность общим для разных традиций принципам балладной эстетики. Формированию этой самостоятельной еврейской традиции способствовали две основные характеристики международного балладного канона – открытость к аккумуляции различных источников и направленность на воплощение коллективной эмоциональной реакции на ключевые моменты повседневной жизни.

Источники

Береговский 1938 – *Береговский М.* Еврейские народные песни (1938) // Еврейский музыкальный фольклор: в пяти томах на CD-дисках. Т. 2. Киев, 2013.

Береговский 1962 – *Береговский М.* Еврейские народные песни / Под общ. ред. С. Аксюка. М., 1962.

Гинзбург и Марек 1901 – *Гинзбург С., Марек П.* Еврейскія народныя пѣсни въ Россіи. СПб., 1901.

Beregovski 1934 – *Beregovski M.* Jidiser muzik-folklor (Еврейский музыкальный фольклор [идиш]). М., 1934.

Bernsteyn 1927 – *Bernshteyn A.M.* Muzikalisher pinkes: Nigunim zamlung fun yidishn folks-oytser, mit tekst un erklerungen (Музыкальный пинкес: Собрание напевов из еврейского народного кладезя, с текстами и пояснениями [идиш]). Вильнюс, 1927.

Cahan 1938 – *Cahan J.L.* Yidisher folklor: unter der redaktsiye fun Y. L. Kahan (Еврейский фольклор: под редакцией Й. Л. Кагана [идиш]) // Shriftn fun Yivo. 1938. № 9.

Erk 1856 – *Erk L.* Deutscher Liederhort: Auswahl der vorzüglichen deutschen Volkslieder aus der Vorzeit und der Gegenwart mit ihren eigenthümlichen Melodien. Berlin, 1856.

Grunwald 1923 – *Grunwald M.* (ed.). Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde, Berlin, 1923

Kipnis 1918 – *Kipnis M.* 60 folkslider (60 народных песен [идиш]), Warsaw, 1918.

Kipnis 1925 – *Kipnis M.* 80 folkslider (80 народных песен [идиш]), Warsaw, 1925.

Matut 2011 – *Matut D.* Dichtung und Musik im frühneuzeitlichen Aschkenas. Leiden; Boston, 2011.

Niger 1913 – *Niger Sh., (ed.).* Materialn tsum yudishen folklor (Материалы к еврейскому фольклору) // Der pinkos (Летопись [идиш]). Vol. 1. / Ed. by Sh. Niger. Vilne, 1913. P. 377–410.

Prilutski 1913 – *Prilutski N.* Yidishe folkslider (Еврейские народные песни [идиш]), Volume 2. Warsaw, 1913.

Weitzner 1977 – Баллада «О пойманном солдате» // [Yidish]: sicha ve-hadgamot shel purim-shpil ve-shirim, haklatat seker ([Идиш]: беседа и примеры пуримшпилей и песен, обзорная запись [иврит и идиш]). Архивная фонозапись YC1265 от 15/12/1977, Реховот, Израиль. Исследователь: Я. Вайцнер; информанты: семья Давидович. Тайминг записи (в мин.): 61.15. Фонотека Национальной Библиотеки, Иерусалим. https://rosetta.nli.org.il/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE28925478

Литература

Адоньева и Герасимова 1996 – *Адоньева С., Герасимова Н.* «Никто меня не пожалеет…»: Баллада и романс как феномен фольклорной культуры нового времени // Современная баллада и жестокий романс / Ред. С. Адоньева и Н. Герасимова. СПб, 1996. С. 338–375.

Асафьев 1987 – *Асафьев Б.* О народной музыке / Сост., вступ. ст. и коммент. И. Земцовского и А. Кунанбаевой. М., 1987.

Балашов 1963 – *Балашов Д.* Русская народная баллада // Народные баллады / Вступ. статья, подготовка текста и прим. Д. Балашова; общая ред. А. Астаховой. М.; Л., 1963. С. 5–41.

Башарин 2003 – *Башарин А.* Городская песня // Современный городской фольклор / Редколлегия А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 503–533.

Венгерова 2003 – *Венгерова П.* Воспоминания бабушки; Очерки культурной истории евреев России в XIX веке / Перевод с немецкого Э. Венгеровой, комментарии М. Яглома, Г. Казовского. М.; Иерусалим, 2003.

Гуральник 2006 – *Гуральник Л.* Музыкальное оформление народных баллад на идише (по материалам неопубликованного исследования Софьи Магид) // Из истории еврейской музыки в России / Сост. Г. Копытова и А. Френкель. СПб., 2006. Вып. 2. С. 335–353.

Двилянский 1996 – *Двилянский А.* Музыкальный еврейский фольклор Беларуси. Могилев, 1996.

Дымшиц 1998 – *Дымшиц В.* «Мы к вам пришли сюда не театр представлять…»: Попытка анализа еврейской народной пьесы «Голиас-

шпил» // Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой / Ред. В. Кен. СПб., 1998. С. 269–290.

Земцовский 1987 – *Земцовский И.* Лирическая песня // Этнография восточных славян: очерки традиционной культуры / Ред. К. Чистов. М., 1987. С. 439–449.

Костюхин 2003 – *Костюхин Е.* Жестокий романс // Современный городской фольклор / Ред. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 492–503.

Линтур 1965 – *Линтур П.* Украинская балладная песня о сестре-отравительнице и ее славянские связи // Тезисы докладов и сообщения к XIX научн. конференции. Серия литературоведения. Ужгород, 1965. С. 84–89.

Лукин 2014 – *Лукин М.* «А мы пьем да гуляем веато тишма hашомаим»: народная пародия сакра на идише // Song and Emergent Poetics / Ed. by P. Huttu-Hiltunen et al. Kuhmo, 2014. С. 145–168.

Лукин 2015 – *Лукин М.* «Местечковый романс» и его культурный контекст // Judaica Petropolitana. 2015. № 4. С. 138–171.

Магид 1938 – *Магид С.* Баллада в еврейском фольклоре. Машинопись. Ленинград. 1938. ОР РНБ. Ф. 1000.1978.9.

Петрова 2013 – *Петрова Л.* Софья Давыдовна Магид в Пушкинском Доме: Документы и факты // Из истории русской фольклористики. Вып. 8. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб., 2013. С. 147–204.

Путилов 1995 – *Путилов Н.* Баллады // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Ред. Н. И. Толстой. Т. 1. М., 1995. С. 133–137.

Светозарова 2006 – *Светозарова Н.* Музыковед и фольклорист С.Д. Магид (1892–1954) // Из истории еврейской музыки в России. Вып. 2 / Ред. Г. Копытова, А. Френкель. СПб., 2006. С. 309–334.

Френкель 2015 – *Френкель А.* Софья Давыдовна Магид: новые материалы к биографии ученого // Из истории еврейской музыки в России. Вып. 3 / Ред. Г. Копытова, А. Френкель. СПб., 2015. С. 173–190.

Хаздан 2006 – *Хаздан Е.* Модальные основы идишского фольклора // Еврейская традиционная музыка в Восточной Европе / Ред. Н. Степанская. Минск, 2006. С. 85–116.

Штампфер 2010 – *Штампфер Ш.* Преследования и миграция евреев-ашкеназов в Восточную Европу // Материалы Семнадцатой Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. I–III. / Ред. В. Мочалова и др. М., 2010. С. 43–67.

Якобсон 1975 – *Якобсон Р.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против» / Ред. Е. Басин и М. Поляков. М., 1975. С. 193–230.

Agrawal 1990 – *Agrawal R.* The Medieval Revival and its Influence on the Romantic Movement. New Delhi, 1990.

Andersen, Holzapfel and Pettitt 1982 – *Andersen F., Holzapfel O. and Pettitt T.* The Ballad as Narrative: Studies of Ballad Traditions of England, Scotland, Germany and Denmark. Odense, 1982.

Baumgarten and Kushelevsky 2008 – *Baumgarten E., and Kushelevsky R.* Min "ha-em ve-ha-banim" le-"em ha-banim" be-ashkenaz be-yemey ha-beynayim (От «матери и сыновей» к «матери сыновей» в средневековом Ашкеназе [иврит]) // Zion. A Quarterly for Research in Jewish History. 2006. № 71, 3. P. 273–300.

Ben-Amos 1963 – *Ben-Amos D.* The Situation Structure of the Non-Humorous English Ballad // Midwest Folklore. 1963. № 13. P. 163–176.

Child 1959 – *Bronson, B.H. (ed.)* The Traditional Tunes of the Child Ballads; With Their Texts, according to the Extant Records of Great Britain and America, vol. 1 Princeton, N.J., 1959.

Bohlman and Holzapfel 2001 – *Bohlman P. V., Holzapfel O.* The Folk Songs of Ashkenaz. Middleton, WI, 2001.

Brewster 1953 – *Brewster P.* The Two Sisters. Helsinki, 1953.

Bronson 1969 – *Bronson B.* The Ballad as Song. Berkeley, 1969.

Bystroń 1923 – *Bystroń J.* Uwagi nad dziesięciu pieśniami ludowymi żydów polskich, (Archiwum Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Walszawskiego, Volume 1, No. 10). Warsaw; Lvov, 1923.

Cheesman 1994 – *Cheesman T.* The Shocking Ballad Picture Show: German Popular Literature and Cultural History. Oxford, 1994.

Chovav 2006 – *Chovav Y.* Alamot ahevukha: chaey ha-dat ve-ha-ruach shel nashim ba-chevra ha-ashkenazit be-reshit ha-et ha-chadasha (Девицы любят тебя: религиозная и духовная жизнь женщин ашкеназского общества в раннее новое время [иврит]). Jerusalem, 2006.

Coffin 1983 – *Coffin T.P.* Four Black Sheep among the 305 // The Ballad Image: Essays Presented to Bertrand Harris Bronson / Ed. by J. Porter. Los Angeles, 1983. P. 30–38.

Dahlig 2000 – *Dahlig E.* Poland // Europe / Ed. by Th. Rice, J. Porter and Ch. Goertzen // The Garland Encyclopedia of World Music, Volume 8. New York; London, 2000. P. 701–715.

Dahlig 2004 – *Dahlig E.* Origins of Polish Rhythms // Academia: The Magazine of the Polish Academy of Sciences. 2004. 26–27

Domokos 1964 – *Domokos P.* Jóni metrum a magyar népzenében // Ethnographia. 1964. № 75. P. 402–418.

Etzion and Weich-Shahak 1988 – *Etzion J., Weich-Shahak S.* The Spanish and the Sephardic Romances: Musical Links // Ethnomusicology. 1988. № 32, 2. P. 1–37.

Feldman 2016 – *Feldman W.Z.* Klezmer: Music, History and Memory. New York, 2016.

Felmand and Lukin 2017 – *Feldman W. Z. and Lukin* M. East European Jewish Folk Music // Oxford Bibliographies in Jewish Studies / Ed. N. Seidman. New York, 2017. DOI: 10.1093/OBO/9780199840731–0155

Gottesman 2003 – *Gottesman I. N*. Defining the Yiddish Nation: the Jewish Folklorists of Poland. Detroit, 2003.

Grözinger and Hudak-Lazić 2008 – *Grözinger E., Hudak-Lazić S.* "Unser Rebbe, unser Stalin …»: jiddische Lieder aus den St. Petersburger Sammlungen von Moishe Beregowski (1892–1961) und Sofia Magid (1892–1954). Wiesbaden, 2008.

Hasan-Rokem 1996 – *Hasan-Rokem G.* Rikmat chayim: ha-yetsira ha-amamit be-sifrut chaza"l, midrash ha-agada ha-erets-yisraeli eykha raba (Полотно жизни: народное творчество в литературе хазаль, палестинский агадический мидраш эйха раба [иврит]). Tel Aviv, 1996.

Hasan-Rokem 2000 – *Hasan-Rokem G*. Aurora Borealis: Trans-formations of Classical Nordic Folklore Theories // Norden og Europa: Fagtradisjoner i nordisk etnologi og folkloristikk / Ed. by B. Rogan and B.G. Alver. Oslo, 2000. P. 269–285.

Hasan-Rokem 2002 – *Hasan-Rokem G.* Jewish Folklore and Ethnography // The Oxford Handbook of Jewish Studies / Ed. by M. Goodman. New York, 2002. P. 956–974.

Heiske 1964 – *Heiske W.* Deutsche Volkslieder in jiddischem Sprachgewand. Ein Betrachtung zu "Verklingenden Weisen" // Jahrbuch für Volksliedforschung. 1964. № . 9,75. P. 31–44.

Holzapfel 1978 – *Holzapfel O. (ed.).* The European Medieval Ballad: A Symposium. Proceedings of the Second International Symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages, held at Odense University on 21–23 November 1977. Odense, 1978.

Hrushovski 1977 – *Hrushovsky B.* Ha-bayt ha-tipusi be-shir am be-yidish // Dov Sadan Jubilee Volume / Ed. by Sh. Werses, Ch. Rotenstresich and Ch. Szmeruk. Jerusalem, 1977. P. 111–128.

Klymasz and Porter 1974 – *Klymasz R. B., Porter J.* Traditional Ukrainian Balladry in Canada // Western Folklore. 1974. № 33 (2). P. 89–132.

Landau 1903 – *Landau A.* Das jüdische Volkslied in Russland // Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde. 1903. № 11. P. 65–80.

Landau 1924 – *Landau A.* Bamerkungen tsu noyekh prilutskis yidishe folkslider (Примечания к народным песням Ноя Прилуцкого [идиш]) // Yidishe filologie. 1924. № 1. P. 151–160.

Levin 2006 – *Levin I.* Keytsad chokrim folklor kedebay? Hearot le-osef shirey am be-yidish (Как требуется изучать фольклор? Примечания к коллекции народных песен на идише [иврит]) // Maase sipur: mechkarim ba-siporet ha-yehudit (Действо рассказа: исследования по еврейской прозе [иврит]). Volume 1, in honor of Yoav Elstein / Ed. by A. Lipsker and R. Kushelevsky. Ramat-Gan, 2006. P. 297–307.

Ling 1997 – *Ling J.* A History of European Folk Music. Rochester; N.Y., 1997.
Lüthi 1973 – *Lüthi M.* Familienballade // Handbuch des Volksliedes. Band I: Die Gattungen des Volksliedes / Ed. by R.W. Brednich, L. Röhrich and W. Suppan. München, 1973. P. 89–100.
Mlotek 1964 – *Mlotek Ch.* International Motifs in the Yiddish Ballad // For Max Weinreich on his Seventieth Birthday: Studies in Jewish Languages, Literature, and Society / Ed. by L. Dawidowicz. The Hague. 1964. P. 209–228.
Mlotek 1965 – *Mlotek Ch.* Traces of ballad motifs in Yiddish folk song // The Field of Yiddish, Volume 2 / Ed. by U. Weinreich. London, 1965. P. 232–253.
Nettl 1973 – *Nettl B.* Folk and Traditional Music of the Western Continents, 2nd. Ed. Englewood Cliffs. N.J., 1973.
Noy 1963 – *Noy D.* Chidot bi-seudot chatuna (Загадки на свадебных трапезах [иврит]) // Machanayim. 1963. № 83. P. 64–71.
Noy 1969 – *Noy D.* Dos meydl un der royber: a farglaykhik-strukturele shtudie in yidishe folks-baladistik (Девушка и разбойник: сравнительно-структуральное исследование по еврейской народной балладе [идиш]) // Khayfa: yorbukh far literatur un kunst. 1969. № 5. P. 177–224.
Noy 1995 – *Noy D.* The Polish and Yiddish Balladic Folksongs // Jews and Slavs, Volume 3, In Honor of Prof. Moshe Altbauer / Ed. by W. Moskovich et al. St. Petersburg, 1995. P. 263–274.
Pound 1932 – *Pound L.* On the Dating of the English and Scottish Ballads // *PMLA.* 1932. № 47,1. P. 10–16.
Rörich 1973 – *Rörich L.* Rätsellied // Handbuch des Volksliedes. Band I: Die Gattungen des Volksliedes / Ed. by R. W. Brednich, L. Röhrich and W. Suppan. München, 1973. P. 205–233.
Rothstein 1989 – *Rothstein R. A*. The Mother-Daughter Dialogue in the Yiddish Folk Song: Wandering Motifs in Time and Space // New York Folklore. 1989. № 15, 1–2. P. 51–65.
Schmitges 2014 – *Schmitges A.* "Funem (sh)eynem vortsl aroys?!" – Approaches to the Study of Parallel Eastern Yiddish and German Folk Songs // European Journal of Jewish Studies. 2014. № 8. P. 53–103.
Schwarzbaum 1974 – *Schwarzbaum, H*. The Hero Predestined to Die on His Wedding Day // Folklore Research Center Studies. 1974. № 4. P. 223–252.
Seeman 1967 – *Seeman E.* Introduction // European Folk Ballads / Ed. by E. Seemann, D., Strömbäck, and B. R. Jonsson. Copenhagen, 1967. P. XI–XXXII.
Shields 1983 – *Shields H.* Impossibles in Ballad Style // The Ballad Image: Essays Presented to Bertrand Harris Bronson / Ed. by J. Porter. Los Angeles, 1983. P. 192–214.
Shmeruk 1954 – *Shmeruk Ch.* The Earliest Aramaic and Yiddish Version of the 'Song of the Kid' ('Khad Gadye') // The Field of Yiddish; Studies in Language, Folklore, and Literature / Ed. Uriel Weinreich. New York, 1954. P. 214–218.
Shmeruk 1979 – *Shmeruk Kh.* Tsi ken der keymbridzher manuskript shtitsn di shpilman-teorie in der yidisher literatur? (Может ли кембриджская

рукопись подтвердить шпильманскую теорию в еврейской литературе? [идиш]) // Di goldene keyt. 1979. № 100. P. 251–271.
Sholokhova 2008 – *Sholokhova L.* Yiddish Wedding Folk Songs of Ashkenazi Jews: Function, Ethnography, Sociology, Texts and Music. Paper presented at the conference of the Association for Jewish Studies, Washington, DC, 21–23 December 2008.
Shtern 1950 – *Shtern Y.* Kheyder un bes-medresh (Хедер и бейт-мидраш [идиш]). New York, 1950.
Shuman and Hasan-Rokem 2014 – *Shuman A., Hasan-Rokem G.* The Poetics of Folklore // Companion to Folklore, 2nd edition / Ed. by R. F. Bendix and G. Hasan-Rokem. Malden, 2014. P. 55–74.
Slobin 1984 – *Slobin M.* Studying the Yiddish Folksong // Journal of Jewish Music and Liturgy. 1984. № 6. P. 7–11.
Vakhnina 2003 – *Vakhnina L.* The Motif of Poisoning in Ukrainian Ballads // The Flowering Thorn: International Ballad Studies / Ed. by Th.A. McKean. Utah, 2003. P. 155–160.
Vargyas 1967 – *Vargyas L.* Researches into the Mediaeval History of Folk Ballad / Translated by A.H. Whitney. Budapest, 1967.
Vargyas 1983 – *Vargyas L.* Hungarian Ballads and the European Ballad Tradition / Translated by I. Gombos. Budapest, 1983.
Weinreich 1924 – *Weinreich M.* [Без заглавия. Рецензия на эссе Я. Быстроня, 1923. идиш] // Yidishe filologie. 1924. № 2–3. P. 204–209.

The Ballad in Eastern European Jewish Folklore: Origins, Poetics, Music

Michael Lukin (Jerusalem, Israel)
Ph.D., Lecturer, The Rena Costa Center for Yiddish Studies, Bar Ilan University (Israel);
Researcher, Jewish Music Research Center (Jerusalem, Israel)
E-mail: michael.lukin@biu.ac.il; michael.lukin@mail.huji.ac.il
ORCID: 0000–0002–7349–0173

Abstract: Analysis of the poetics and music of Yiddish folk ballads reveals that the Ashkenazi Jews of Eastern Europe did not preserve German songs, widely popular among them up to the beginning of their gradual migration to the east, but instead developed a ballad repertoire of their own. The group of songs, designated as "medieval" by Sophia Magid, the author of a monumental study on the Yiddish ballad, includes both old ballads and those borrowed from the Germans towards the end of the 18th century and

later. While the borrowed songs carried a similarity to the German originals as shown in their melodic contours, vocabulary, and plots, the old Yiddish ballads, though generally echoing both Slavic and Western European balladry, differed significantly. The article attempts to identify and characterize this older layer. It apparently first came into being in Central and Eastern Europe in the 15th-16th centuries and continued to develop until the new "urban" ballad emerged in the mid-1800s. The poetics and music of the Yiddish ballad reflect the genre's hallmark – ballad-singing as a form of communication – which distinguished it from the Yiddish lyric song, performed "for oneself". The ballad melodies lack melismatic embellishments and dramatic shifts; their tempo is usually moderate; some of them frequently feature the "Ionic minor" rhythmic pattern; many others resemble Klezmer dance music. These features reflect Yiddish ballad aesthetics: music is an ostensibly neutral frame for revealing a narrative that evokes emotions without referring to them directly. Two features of the international ballad canon – readiness to draw material from diverse sources, and a focus on the collective emotional response to key moments of everyday life – stimulated the formation of the indigenous Yiddish tradition. Its character also reflected the remoteness of Eastern Ashkenazi folk culture from rural Slavic folklore, and the lack of a permanent social function of ballad-singing in the Ashkenazi tradition.

Keywords: Historical ethnomusicology, Jewish music, Yiddish, Sophia Magid, "ionic minor", ballad

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.10

References

Adon'eva, S., Gerasimova, N. «Nikto menja ne pozhaleet…»: Ballada i romans kak fenomen fol'klornoj kul'tury novogo vremeni // Sovremennaja ballada i zhestokij romans / Ed. S. Adon'eva & N. Gerasimova. St. Petersburg, 1996. p. 338–375.

Agrawal R. The Medieval Revival and its Influence on the Romantic Movement, New Delhi, 1990.

Andersen F., Holzapfel O. and Pettitt T. The Ballad as Narrative: Studies of Ballad Traditions of England, Scotland, Germany and Denmark, Odense, 1982.

Asaf'ev B. O narodnoj muzyke / Ed. I. Zemcovsky and A. Kunanbaeva. Moscow, 1987.

Balashov D. Russkaja narodnaja ballada // Narodnye ballady / Ed. D. Balashov and A. Astahova. Moscow-Leningrad, 1963, P. 5–41.

Basharin A. Gorodskaja pesnja // Sovremennyj gorodskoj fol'klor / Ed. A. Belousov, I. Veselova, S. Nekljudov. Moscow, 2003, P. 503–533.

Baumgarten E. and Kushelevsky R. Min “ha-em ve-ha-banim” le-“em ha-banim” be-ashkenaz be-yemey ha-beynayim // Zion. A Quarterly for Research in Jewish History. 2006. № 71,3. P. 273–300.
Ben-Amos D. The Situation Structure of the Non-Humorous English Ballad // Midwest Folklore. 1963. № 13. P. 163–176.
Beregovski M. Evrejskie narodnye pesni (1938) // Evrejskij muzykal’nyj fol’klor: v pjati tomah na CD-diskah. CD2. Kiev, 2013.
Beregovski M. Evrejskie narodnye pesni / Ed. S. Aksjuk. Moscow, 1962.
Beregovski M. Jidiser muzik-folklor. Moscow, 1934.
Beregovski, M. Purimshpili. Ed. E. Beregovski. Kiev, 2001.
Bernshteyn, A. Muzikalisher pinkes: Nigunim zamlung fun yidishn folks-oytser, mit tekst un erklerungen. Vilnius, 1927.
Bohlman P. V., Holzapfel O. The Folk Songs of Ashkenaz. Middleton, WI, 2001.
Brewster P. The Two Sisters. Helsinki, 1953.
Bronson B. (ed.), The Traditional Tunes of the Child Ballads; With Their Texts, according to the Extant Records of Great Britain and America, vols. 1–4. Princeton, N.J., 1959–1972.
Bronson B. The Ballad as Song. Berkeley, 1969.
Bystroń J. Uwagi nad dziesięciu pieśniami ludowymi żydów polskich, (Archiwum Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Walszawskiego, Volume 1, No. 10). Warsaw-Lvov, 1923.
Cahan J. L. Yidisher folklor: unter der redaktsiye fun Y. L. Kahan // Shriftn fun Yivo. 1938. № 9.
Cheesman T. The Shocking Ballad Picture Show: German Popular Literature and Cultural History. Oxford, 1994.
Chovav Y. Alamot ahevukha: chaey ha-dat ve-ha-ruach shel nashim ba-chevra ha-ashkenazit be-reshit ha-et ha-chadasha. Jerusalem, 2006.
Coffin T. P. Four Black Sheep among the 305 // The Ballad Image: Essays Presented to Bertrand Harris Bronson / Ed. by J. Porter. Los Angeles, 1983. P. 30–38.
Dahlig, E. Origins of Polish Rhythms // Academia: The Magazine of the Polish Academy of Sciences. 2004. P. 26–27.
Dahlig, E. Poland // Europe / Ed. by Th. Rice, J. Porter and Ch. Goertzen. // The Garland Encyclopedia of World Music, Volume 8. New York, London, 2000. P. 701–715.
Domokos, P. Jóni metrum a magyar népzenében // Ethnographia. 1964. № 75. P. 402–418.
Dviljanskij A. Muzykal’nyj evrejskij fol’klor Belarusi. Mogilev, 1996.
Dymshitz V. «My k vam prishli sjuda ne teatr predstavljat’…»: Popytka analiza evrejskoj narodnoj p’esy «Golias-shpil» // Sud’by tradicionnoj kul’tury. Sbornik statej i materialov pamjati Larisy Ivlevoj / Ed. V. Ken. St. Petersburg, 1998. P. 269–290.

Erk L. Deutscher Liederhort: Auswahl der vorzüglichen deutschen Volkslieder aus der Vorzeit und der Gegenwart mit ihren eigenthümlichen Melodien. Berlin, 1856.
Etzion J., Weich-Shahak S. The Spanish and the Sephardic Romances: Musical Links // Ethnomusicology. 1988. № 32,2. P. 1–37.
Feldman W. Z. and M. Lukin. East European Jewish Folk Music // Oxford Bibliographies in Jewish Studies / Ed. N. Seidman. New York, 2017.
Feldman W. Z. Klezmer: Music, History and Memory. New York, 2016.
Frenkel' A. Sof'ja Davydovna Magid: novye materialy k biografii uchenogo // Iz istorii evrejskoj muzyki v Rossii. Vol. 3 / Ed. G. Kopytova, A. Frenkel'. St. Petersburg, 2015. P. 173–190.
Ginzburg S., Marek P. Evrejskija narodnyja pesni v Rossii. St. Petersburg, 1901.
Gottesman I. N. Defining the Yiddish Nation: the Jewish Folklorists of Poland. Detroit, 2003.
Grözinger E., Hudak-Lazić S. "Unser Rebbe, unser Stalin …": jiddische Lieder aus den St. Petersburger Sammlungen von Moishe Beregowski (1892–1961) und Sofia Magid (1892–1954). Wiesbaden, 2008.
Grunwald M. (ed.). Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde. Berlin, 1923
Gural'nik L. Muzykal'noe oformlenie narodnyh ballad na idishe (po materialam neopublikovannogo issledovanija Sof'i Magid) // Iz istorii evrejskoj muzyki v Rossii / Ed. G. Kopytova and A. Frenkel'. St. Petersburg, 2006. Vol. 2. P. 335–353.
Hasan-Rokem G. Aurora Borealis: Trans-formations of Classical Nordic Folklore Theories // Norden og Europa: Fagtradisjoner i nordisk etnologi og folkloristikk / Ed. by B. Rogan and B. G. Alver. Oslo, 2000. P. 269–285.
Hasan-Rokem G. Rikmat hayim : ha-yetsirah ha-'amamit be-sifrut Hazal : midrash ha-agadah ha-Erets-Yisre'eli Ekhah rabah. Tel Aviv, 1996.
Hasan-Rokem G. Jewish Folklore and Ethnography // The Oxford Handbook of Jewish Studies / Ed. by M. Goodman. New York, 2002. P. 956–974.
Hazdan E. Modal'nye osnovy idishskogo fol'klora // Evrejskaja tradicionnaja muzyka v Vostochnoj Evrope / Ed. N. Stepanskaja. Minsk, 2006. P. 85–116.
Heiske W. Deutsche Volkslieder in jiddischem Sprachgewand. Ein Betrachtung zu "Verklingenden Weisen" // Jahrbuch für Volksliedforschung. 1964. № 9,75. P. 31–44.
Holzapfel O. (ed.). The European Medieval Ballad: A Symposium. Proceedings of the Second International Symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages, held at Odense University on 21–23 November 1977. Odense, 1978.
Hrushovsky B. Habayt hatipusi beshir am beyidish // Dov Sadan Jubilee Volume / Ed. by Sh. Werses, Ch. Rotenstresich and Ch. Szmeruk. Jerusalem, 1977. P. 111–128.

Jakobson R. Lingvistika i pojetika // Strukturalizm: “za” i “protiv” /Ed. E. Basin and M. Poljakov. Moscow, 1975. P. 193–230.
Kipnis M. 60 folkslider, Warsaw, 1918.
Kipnis M. 80 folkslider, Warsaw, 1925.
Klymasz R. B., Porter J. Traditional Ukrainian Balladry in Canada // Western Folklore. 1974. № 33,2. P. 89–132.
Kostjuhin E. Zhestokij romans // Sovremennyj gorodskoj fol’klor / Ed. A. Belousov, I. Veselova, S. Nekljudov. Moscow, 2003. P. 492–503.
Landau A. Das jüdische Volkslied in Russland // Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde. 1903. № 11. P. 65–80.
Landoy A. Bamerkungen tsu noyekh prilutskis yidishe folkslider // Yidishe filologie. 1924. № 1. P. 151–160.
Levin I. Keytsad chokrim folklor kedebay? Hearot le-osef shirey am be-yidish // Maase sipur: mechkarim ba-siporet ha-yehudit. Volume 1, in honor of Yoav Elstein / Ed. A. Lipsker and R. Kushelevsky. Ramat-Gan, 2006. P. 297–307.
Ling J. A History of European Folk Music. Rochester, New York, 1997.
Lintur P. Ukrainskaja balladnaja pesnja o sestre-otravitel’nice i ee slavjanskie svjazi // Tezisy dokladov i soobshhenija k XIX nauchn. konferencii. Serija literaturovedenija. Uzhgorod, 1965. P. 84–89.
Lukin M. «A my p’em da guljaem veato tishma hashomaim»: narodnaja parodija sakra na idishe // Song and Emergent Poetics / Ed. by P. Huttu-Hiltunen et al. Kuhmo, 2014. P. 145–168.
Lukin M. «Mestechkovyj romans» i ego kul’turnyj kontekst // Judaica Petropolitana. 2015. № 4. P. 138–171.
Lüthi M. Familienballade // Handbuch des Volksliedes. Band I: Die Gattungen des Volksliedes / Ed. R. W. Brednich, L. Röhrich and W. Suppan. München, 1973. P. 89–100.
Magid S. Ballada v evrejskom fol’klore. Typescript. Leningrad. 1938. OR RNB. F.1000.1978.9.
Matut D. Dichtung und Musik im frühneuzeitlichen Aschkenas. Leiden-Boston, 2011.
Mlotek Ch. International Motifs in the Yiddish Ballad // For Max Weinreich on his Seventieth Birthday: Studies in Jewish Languages, Literature, and Society / Ed. L. Dawidowicz. The Hague, 1964. P. 209–228.
Mlotek Ch. Traces of ballad motifs in Yiddish folk song // The Field of Yiddish, Volume 2 / Ed. by U. Weinreich. London, 1965. P. 232–253.
Nettl B. Folk and Traditional Music of the Western Continents, 2nd. Ed. Englewood Cliffs, N.J., 1973.
Niger Sh., (ed.). Materialn tsum yudishen folklor // Der pinkos. Vol. 1. / Ed. by Sh. Niger. Vilne, 1913. P. 377–410.
Noy D. Chidot bi-seudot chatuna // Machanayim. 1963. № 83. P. 64–71.

Noy D. Dos meydl un der royber: a farglaykhik-strukturele shtudie in yidishe folks-baladistik // Khayfa: yorbukh far literatur un kunst. 1969. № 5. P. 177–224.
Noy D. The Polish and Yiddish Balladic Folksongs // Jews and Slavs, Volume 3, In Honor of Prof. Moshe Altbauer / Ed. by W. Moskovich et al. St. Petersburg, 1995. P. 263–274.
Petrova L. Sof'ja Davydovna Magid v Pushkinskom Dome: Dokumenty i fakty // Iz istorii russkoj fol'kloristiki. Vol. 8. Institut russkoj literatury (Pushkinskij Dom) RAN. St. Petersburg, 2013. P. 147–204.
Pound L. On the Dating of the English and Scottish Ballads // PMLA. 1932. № 47,1. P. 10–16.
Prilutski N. Yidishe folkslider, Volume 2. Warsaw, 1913.
Putilov N. Ballady // Slavjanskie drevnosti. Etnolingvisticheskij slovar' / Ed. N. Tolstoj. Vol. 1. Moscow, 1995. P. 133–137.
Rörich L. Rätsellied // Handbuch des Volksliedes. Band I: Die Gattungen des Volksliedes / Ed. by R. W. Brednich, L. Röhrich and W. Suppan. München, 1973. P. 205–233.
Rothstein R. A. The Mother-Daughter Dialogue in the Yiddish Folk Song: Wandering Motifs in Time and Space // New York Folklore. 1989. № 15,1–2. P. 51–65.
Schmitges A. "Funem (sh)eynem vortsl aroys?!" – Approaches to the Study of Parallel Eastern Yiddish and German Folk Songs // European Journal of Jewish Studies. 2014. № 8. P. 53–103.
Schwarzbaum, H. The Hero Predestined to Die on His Wedding Day // Folklore Research Center Studies. 1974. № 4. P. 223–252.
Seeman E. Introduction // European Folk Ballads / Ed. by E. Seemann, D., Strömbäck, and B. R. Jonsson. Copenhagen, 1967. P. XI–XXXII.
Shields H. Impossibles in Ballad Style // The Ballad Image: Essays Presented to Bertrand Harris Bronson / Ed. by J. Porter. Los Angeles, 1983. P. 192–214.
Shmeruk 1979 – Shmeruk Kh. Tsi ken der keymbridzher manuskript shtitsn di shpilman-teorie in der yidisher literatur? // Di goldene keyt. 1979. № 100. P. 251–271.
Shmeruk Ch. The Earliest Aramaic and Yiddish Version of the 'Song of the Kid' ('Khad Gadye') // The Field of Yiddish; Studies in Language, Folklore, and Literature / Ed. Uriel Weinreich. New York, 1954. 214–218.
Sholokhova L. Yiddish Wedding Folk Songs of Ashkenazi Jews: Function, Ethnography, Sociology, Texts and Music. Paper presented at the conference of the Association for Jewish Studies, Washington, DC, 21–23 December 2008.
Shtern Y. Kheyder un bes-medresh. New York, 1950.
Shuman A., Hasan-Rokem G. The Poetics of Folklore // Companion to Folklore, 2nd edition / Ed. by R. F. Bendix and G. Hasan-Rokem. Malden, 2014. P. 55–74.
Sirkis, Joel. Bayit Ḥadash, Oraḥ Ḥayim, 560.

Slobin M. Studying the Yiddish Folksong // Journal of Jewish Music and Liturgy. 1984. № 6. P. 7–11.
Stampfer Sh. Presledovanija i migracija evreev-ashkenazov v Vostochnuju Evropu // Materialy Semnadcatoj Mezhdunarodnoj ezhegodnoj konferencii po iudaike, Vol. I–III. / Ed. V. Mochalova et al. Moscow, 2010. P. 43–67.
Svetozarova N. Muzykoved i fol'klorist S. D. Magid (1892–1954) // Iz istorii evrejskoj muzyki v Rossii. Vol. 2 / Ed. G. Kopytova, A. Frenkel'. St. Petersburg, 2006. P. 309–334.
Vakhnina L. The Motif of Poisoning in Ukrainian Ballads // The Flowering Thorn: International Ballad Studies / Ed. by Th. A. McKean. Utah, 2003. P. 155–160.
Vargyas L. Hungarian Ballads and the European Ballad Tradition / Translated by I. Gombos. Budapest, 1983.
Vargyas L. Researches into the Mediaeval History of Folk Ballad / Translated by A. H. Whitney. Budapest, 1967.
Vengerova P. Vospominanija babushki; Ocherki kul'turnoj istorii evreev Rossii v XIX veke / Trans. from the German E. Vengerova, ed. by M. Jaglom, G. Kazovsky. Jerusalem-Moscow, 2003.
Weinreich M. [No title, a review on Bystroń, Uwagi.] // Yidishe filologie. 1924. № 2–3. P. 204–209.
Weitzner, J. [Yidish]: sicha ve-hadgamot shel purim-shpil ve-shirim, haklatat seker. Archival audiorecording, Davidovich family; Researcher: Jacob Weitzner (Rehovot, 15/12/1977). National Library of Israel, Sound Archives, YC1265, starting time (min.): 61.15. http://rosetta.nli.org.il/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE28925478
Zemtsovsky I. Liricheskaja pesnja // Etnografija vostochnyh slavjan: ocherki tradicionnoj kul'tury / Ed. K. Chistov. Moscow, 1987. P. 439–449.
Zemtsovsky, I. Russkaia narodnaia pesnia. Moskva-Leningrad: Muzyka, 1964.

Переводы

Translations

Уолтер Зев Фельдман
(Абу-Даби, Объединенные Арабские Эмираты)
Старший исследователь, Нью-Йоркский университет в Абу-Даби,
Объединенные Арабские Эмираты
ORCID: 0000-0002-8609-8269
E-mail: walterzevfeldman@gmail.com

Музыка клезмеров в контексте восточноевропейской музыкальной культуры

Аннотация: Осмысление репертуара и социальной роли исполнителей музыки клезмер невозможно без учета более широкого контекста «традиционной» музыкальной жизни восточноевропейского еврейства. К началу XVII века акцент на «еврейскости» и соответствии галахическим нормам проникает во все области еврейской жизни, приобретая форму устойчивых местных обычаев («минхагим»). Этот синтез сакрального и светского повлиял, в числе прочего, и на музыку, и на танцы евреев, как повлиял он и на их одежду, в результате внутренней трансформации еврейской общины, а не под давлением внешних факторов. Инструментальная музыка клезмер и сопровождающая ее профессия «бадхена» (подобие свадебного тамады) как нельзя лучше демонстрируют смесь религиозного и секулярного начал еврейской жизни, равно как и постоянное напряжение между религиозными и светскими аллюзиями, настроениями и техниками. «Еврейское» в стиле музыки – особенно инструментальной музыки клезмер, но и в хасидских «нигунах» и, в определенной степени, в идишских песнях – обогащалось и укреплялось в процессе культурной дифференциации. Этот процесс включал в себя как сохранение и развитие древних элементов, так и новые интерпретации заимствованного музыкального материала, которые соответствовали бы принципам, непохожим на те, в которых он изначально появился. Данная глава посвящена краткой характеристике репертуара и жанровой системы восточноевропейских евреев, начиная с молитвенной музыки и различных паралитургических песнопений и заканчивая музыкой хасидизма и множеством поджанров религиозной, светской и профессиональной песни на языке идиш. В заключение описываются две музыкальные профессии, ставшие традиционными в жизни евреев Восточной Европы: хазан (кантор) и клезмер.

Ключевые слова: клезмер, жанр, репертуар, восточноевропейские евреи, идиш, хасидизм

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.11

Книга «Клезмер: музыка, история и память», глава из которой предлагается вниманию читателей, – первое фундаментальное исследование музыкальной структуры и социальной истории клезмерской музыки, которая создавалась и исполнялась в кругу еврейских музыкантов Восточной Европы. Возникший в Праге XVI в., клезмер стал «знаком», по которому узнавалась культура ашкеназов – крупнейшей разбросанной по разным странам еврейской общины Нового времени. В клезмерском репертуаре, служившем способом сохранения и передачи невербальной общинной памяти, запечатлелась значительная часть музыкальной и хореографической истории ашкеназских общин. Этот факт определил содержание данной книги: в ней, в частности, прослеживается, как молитвенные песнопения ашкеназской литургии трансформировались в клезмерские свадебные мелодии, здесь также представлен наиболее полный на сей день анализ взаимоотношений между еврейским танцем и богатой, многообразной традицией клезмерской музыки.

Есть убедительные основания полагать, что клезмерская музыка возникла не в средневековой Германии, как утверждает большинство более ранних (главным образом – популярных) источников, а в ренессансной Богемии, откуда довольно скоро пришла на польские и литовские земли. К XVII в. существует достаточно литературных источников и некоторое количество нотных записей, позволяющих предположить, каким образом развивалась эта музыка, как она соотносится с формирующейся свадебной обрядностью восточноевропейского еврейства и с еврейским танцем.

Музыкальный и социальный контекст, в котором бытовала профессиональная клезмерская музыка в Восточной Европе, становится понятней, если хотя бы схематично представить другие ведущие жанры еврейкой музыки – литургические песнопения, хасидскую музыку и песни на идише.

Совершенно очевидно, что на клезмерский репертуар, равно как и на практически всю музыкальную культуру восточноевропейского еврейства, решающее влияние оказали молитвенные песнопения, или *давенен*. Однако – и это исключительно важно – только в ашкеназской среде были зафиксированы система взаимосвязанных музыкальных жанров и отчетливо узнаваемый исполнительский стиль. Безусловно, время от времени музыка ашкеназов подвергалась как западным, так и восточным влияниям (гораздо реже на них влияли соседние нееврейские культуры), однако именно в Восточной Европе складывается самобытный, внутренне взаимодействующий друг с другом религиозный и светский репертуар.

Derekh haShas и культурная преемственность от Ашкеназ I к Ашкеназ II

В «Истории языка идиш» [Weinreich 1973; 2008] Макс Вайнрайх делит идишисткую культуру на раннюю, формировавшуюся на территории Германии

(Ашкеназ I) и новую, которая складывается в начале XVIII в. в Речи Посполитой и Богемии (Ашкеназ II). Правовое, социальное и культурное положение, в котором оказались евреи, поселившиеся на польских и богемских землях, существенно отличалось от их предшествующего опыта. Как показал историк Яаков Кац[1], при создании крупных разветвленных восточноевропейских общин ашкеназские раввины столкнулись с совершенно иными трудностями, нежели те, что возникали в небольших корпоративно замкнутых еврейских общностях, существовавших на немецких землях [Katz 1958, 95–111].

Авторы более поздних исследований (см., например: [Stampfer 2012]) полагают, что демографический переход от Ашкеназ I к Ашкеназ II был вызван не широкомасштабными социальными сдвигами, а начался тогда, когда небольшая группа еврейских семей двинулась из Германии в Восточную Европу. Их переселение во многом определило дальнейшую историю музыки: достаточно вспомнить, что ни один из прежних культурных центров Ашкеназ I не был воссоздан в Ашкеназ II и ашкеназская музыкальная культура довольно быстро трансформировалась, соединив в себе несколько более ранних музыкальных практик, кое-где обогащенных традицией местных малочисленных общин, говоривших на еврейско-славянских диалектах. Иными словами, миграция ашкеназов в Восточную Европу существенно отличалась от массового движения иберийских евреев в Османскую империю и другие земли[2]. Аналогично этому культурные перемены, которые прослеживаются в новых музыкальных формах, о каких пойдет речь далее, в Богемии и Польше воспринимались спокойнее и доброжелательнее, чем в традиционных еврейских центрах Германии.

Derekh haShas (образ жизни, целиком и полностью основанный на Талмуде), то есть подчинение всех сторон повседневности религиозному идеалу, определял бытовой уклад и культурные практики ашкеназов в оба периода их истории [Weinreich 1973; 2008], но особенно отчетливо религиозные настроения проявились в XVII–XVIII столетиях, предшествовавших появлению того ашкеназского музыкального фольклора, который дошел до нас из XIX–XX вв. Как пишет Джудит Фригьеши, «стремление полностью подчинить сфере сакрального все стороны жизни – наиболее яркая особенность культуры восточноевропейского еврейства. Хотя многие представления, составляющие эту картину мира, присутствуют в более ранних раввинистических текстах, они окончательно оформляются в ашкеназском иудаизме начала XVII – первых десятилетий XX вв. В другие эпохи и в других местах, где религиозные и светские элементы повседневности постоянно взаимодействовали друг с другом, религиозное мировоззрение не было в еврейской среде столь влиятельным и всеохватным. Даже в Восточной Европе XVI в.

[1] См. [Кац 2010].

[2] Шауль Штампфер предлагает новую историческую парадигму движения от Ашкеназ I к Ашкеназ II [Stampfer 2012].

можно проследить более активное проникновение секулярной культуры, по крайней мере, в жизнь еврейской элиты» [Frigyesi 2000, 4].

Таким образом, неусыпная забота о «еврействе» и галахической безупречности всех форм жизни, включая те, что прежде считались этически нейтральными и менялись вместе со вкусами или модой, отныне становится жестко закрепленной частью местного обычая, который со временем приобретает черты неизменного и непреложного закона. Слияние сакрального и светского во многом обусловило особенности музыки, танца, а также национального костюма, причем происходило это не под внешним давлением, а по воле самой еврейской общины. Разумеется, подобный социальный процесс не был безболезненным. Смешение религиозного и светского начал, постоянное противопоставление религиозных и светских аллюзий, настроений, конфликт между настроениями, исполнительскими техниками запечатлелись в инструментальной клезмерской музыке и в творчестве мастеров параллельной профессии бадхенов.

Подобные процессы происходили во всей ашкеназской среде – сначала в Речи Посполитой и Богемии, затем в России, Австро-Венгрии, Пруссии и Османской империи, унаследовавших ашкеназское еврейство таким, каким оно сложилось к концу XVIII – началу XIX вв. Однако сохранившиеся памятники музыкального фольклора относятся к более позднему периоду; они датируются в основном серединой XIX – началом XX вв. и были созданы на фоне коренных социальных и исторических перемен, в том числе массовой эмиграции в США. В этот период почти все еврейское население Восточной Европы говорит на идише, однако жесткая культурная экспансия России, а впоследствии распад Российской империи и Австро-Венгрии после Первой мировой войны привели к тому, что в отдельных странах, возникших на обломках империй (самой большой из них был Советский Союз) складываются свои, хотя и типологически близкие друг другу, группы еврейских меньшинств.

В последнюю треть XIX – первые десятилетия XX вв. жизнь этих групп определяли главным образом три фактора: внутренние идеологические и классовые конфликты, ассимиляция и эмиграция. Позднее, в Советском Союзе, евреи приобретают качественно новый социальный и культурный опыт. Таким образом, большинство музыкальных свидетельств, имеющихся в нашем распоряжении, дошли в лучшем случае от ближайших потомков тех, в чьем национальном самосознании, обрядовой и повседневной (в том числе профессиональной) жизни музыка и танец играли огромную роль. Неслучайно Моисей Береговский не уставал повторять, что существует огромная пропасть между традиционными музыкальными практиками и той советской действительностью, в которой довелось жить ему и музыкантам – его современникам.

Тем не менее при всех различиях между этими группами, все они «выросли» на общей культурной почве восточноевропейского еврейства XIX в.,

хотя эта данность пылко оспаривалась с разных сторон. Новым поколениям эта некогда общая, сформировавшая их жизнь культура казалась «традиционной», однако в ней происходил явный отход от более ранних норм ашкеназской культуры. Многие музыкальные явления, о которых пойдет речь далее, были порождены начавшимися вероятнее всего в XVII столетии переменами в религиозных и гендерных установках; были и другие причины, но они до конца не прояснены.

Музыкальные языки еврейской культуры

«Еврейские черты» в музыке, прежде всего, в инструментальной, но также в хасидских песнопениях и до некоторой степени в песнях на идише складывались в процессе культурной дифференциации – от сохранения и развития древней мелодики через переосмысление заимствованного музыкального материала к подчинению его качественно новым принципам и задачам. Типы мелодий, восходящие к румынским, греческим, а еще раньше – к немецким музыкальным источникам, адаптируясь в еврейском инструментальном фольклоре, полностью утрачивали тот смысл, который они несли в исходном контексте. Личный репертуар каждого клезмера (то есть его авторская музыка) отличался своей структурой, орнаментовкой, темпом, в совокупности определявшими то общее проявление мыслей и переживаний, которое Борис Асафьев именовал «интонацией» [Асафьев 1947, 1987; Земцовский 1997]. Асафьевская теория интонации сложилась в 1940-е гг., однако гораздо раньше, еще до Первой мировой войны, основные вошедшие в нее положения высказывали российские и украинские музыковеды, прежде всего Энгель, Квитка и Береговский.

Они исходили из того, что каждый этнос не просто воспроизводит унаследованные из прошлого основные и неизменные музыкальные характеристики или устойчивые «заимствования», но творчески отбирает и усваивает музыкальный материал соседних культур. Такая установка позволила музыковедам, сформировавшимся в Российской империи, описать особенности музыкальных практик разных народов, не сводя исследование к констатации самобытности, автохтонности и древности каждого из музыкальных ходов. В раннесоветский период этот методологический принцип разрабатывали украинский музыковед Климент Квитка (1880–1953) и его ученик Моисей Береговский. Благодаря их работам стало очевидно, что поиск «истоков» той или иной особенности клезмерского репертуара зачастую сводится к приблизительным догадкам, но даже там, где источник можно установить более или менее точно, как, например, в мелодиях танца *булгар* [Feldman 1994, 2002a], он не определяет будущее жанра в еврейской музыке, не объясняет, как проявляются отдельные музыкальные особенности и как они обусловливают появление новых мелодий. Аналогично этому

явлению реликты барокко и рококо, которые прослеживаются в некоторых музыкальных версиях танца *шер*, восходящего в свою очередь к немецкому контрадансу конца XVII – XVIII вв., – всего лишь одна из составляющих обширного репертуара *шер*, известного с XIX–XX столетий.

Понять, как складывались музыкальные взаимосвязи между народами Восточной Европы (в том числе между евреями и их соседями), можно только в контексте всей музыкальной системы каждой из групп. Действительно, в разных национальных репертуарах нередко обнаруживаются сходные элементы, однако в каждом случае их содержание «задается» всей жанровой системой, сложившейся в той или иной национальной культуре. Так, например, танцевальная музыка, плясовая песня, лирическая песня и баллада по-разному трактуются в музыкальных практиках разных народов, а формальные сходства и заимствования в разных национальных контекстах нередко приобретают выраженные самобытные черты. При том, что музыкальная традиция любого этноса всегда основывается на корпусе архаических мелодий, в которых воплощается ее уникальность, она никогда не сводится к ним. О том, какой тщательности и аккуратности требует от исследователя взыскательная задача неискаженного понимания межэтнических музыкальных взаимоотношений, пожалуй, точнее всего сказал в статье 1925 г. украинский музыковед Климент Квитка [Квитка 1973, 10]:

> Национальный характер музыки данного народа в сравнении с другими, географически и культурно близкими народами обрисовывается не обязательно вполне оригинальными, исключительно данному народу свойственными элементами; их может совсем не быть или они могут занимать мало места. Национальная музыка может характеризоваться относительной силой тех же элементов, какие составляют и музыку других народов, только в ином комплексе или ином соотношении.

Важность, равно как и смелость, наблюдений Квитки трудно переоценить. Он рассматривает национальную музыку как единство творчески усвоенных древних, новых и новейших элементов, призванное ответить на актуальные потребности культуры и общества, показывает ее самобытность; вместе с тем ему совершенно чужд музыкальный эссенциализм. Однако в еврейском музыковедении, развивавшемся под влиянием двух противоположных тенденций – национального возрождения и ассимиляции, – надолго закрепилось эссенциалистское представление о национальной музыке как совокупности бережно хранимых, унаследованных из древности особенностей, мелодий и жанров. Потребность в создании самобытных еврейских музыкальных форм во многом зависела от размеров общины и степени ее укорененности в принимающей культуре или, напротив, отделенности от нее. Иногда она была ничтожно мала и не распространялась на светские жанры. Эта данность полностью опровергает

тезис Идельсона о том, что евреи повсюду, где бы ни жили, стремились сохранять и разрабатывать архаические музыкальные формы. Как верно замечает Фригьеши, «уникальность культуры кроется не в индивидуальных элементах и фрагментах, ибо сами по себе они бессмысленны, а в том, как эти элементы бытуют и что значат для общины. Извне многие музыкальные культуры могут показаться очень похожими: модуляции, мелодический рисунок примерно одни и те же, но смысл этого рисунка в каждой культуре обусловлен ее внутренними потребностями и может быть понят только изнутри» [Frigyesi, 2003].

Несмотря на то, что в работе Фригьеши этот тезис относится исключительно к синагогальным песнопениям, его вполне можно распространить и на инструментальный репертуар. Даже после Холокоста в ашкеназской среде Северной Америки, а отчасти и в Советском Союзе, Румынии и Венгрии сохранились те, кто по-прежнему жил внутри своей, «родной» музыкальной культуры и как мог пытался восстановить неповторимое сочетание ее архаических и более новых черт. Эту группу объединяло общее «переживание», обусловившее культурный дискурс, в котором древние напевы мыслились как важная, но не исключительная черта еврейской музыкальной культуры; до Первой (и тем более до Второй) мировой войны его разделяла значительная часть восточноевропейского еврейства.

Основные черты общественного и музыкального развития восточноевропейского еврейства в 1600–1850 гг.

Общий, хотя и неоднородный музыкальный стиль ашкеназов, населявших Восточную Европу, складывался в течение как минимум трех столетий в тесном взаимодействии разнообразного религиозного и светского репертуара. Поэтому чтобы полнее представить себе музыкальные разновидности и социальные функции клезмерского искусства и отдельных стилей, необходимо хотя бы вкратце познакомиться с музыкой восточноевропейского еврейства как таковой.

Несмотря на то, что при переходе от Ашкеназ I к Ашкеназ II были унаследованы некоторые музыкальные формы, на территории Речи Посполитой и прилегающих к ней земель складывалась совершенно самостоятельная беспрецедентная система взаимосвязанных литургических, паралитургических, профессиональных и фольклорных жанров[3]. Из-за недостатка источ-

[3] Основные идеи этого раздела были представлены в моем докладе «Music in Ashkenazic Society: ca. 1600–1920», прочитанном на состоявшейся в декабре 2008 года в Вашингтоне (округ Колумбия) конференции Ассоциации по изучению иудаики в рамках одноименного круглого стола, который я вел совместно с Джеймсом Лёффлером.

ников доступные нам знания о музыкальной истории Ашкеназ II предельно ограничены, а если учесть, что нотная запись была явлением довольно редким (тем более редким, когда речь шла о внелитургических жанрах), не остается ничего другого, кроме как смириться с неизбежной фрагментарностью наших представлений о ранних этапах развития ашкеназской музыки.

Тем не менее наблюдения над особенностями еврейской музыкальной жизни второй половины XIX – первой половины XX в., а также изучение доступных музыкальных памятников более ранних периодов позволяют очертить музыкальную традицию, которая постепенно распространялась на обширной территории Восточной Европы.

В это время восточноевропейское еврейство становится частью более общего культурного движения, определявшего внутренние музыкальные потребности и художественные формы подражания нееврейским соседям и обособления от них; оно включает в себя также память о предшествующем культурном опыте, в которую постепенно вплетаются новые межнациональные музыкальные влияния и техники, пришедшие как с Запада, так и с Ближнего Востока. Точно датировать появление каждой из составляющих ашкеназской музыкальной культуры довольно трудно, тем не менее можно с уверенностью утверждать, что некоторые формы существовали в ней уже в XVII в., а наиболее отчетливые ее черты сложились в два последующих столетия. Из совокупности культурных сдвигов родилась новая жанровая система, какой не знали другие локальные еврейские культуры, в том числе культура Ашкеназ I. Этим сдвигам, затронувшим не только практику молитвенных песнопений, но и танцевальную культуру восточноевропейского еврейства способствовало множество внутренних и внешних факторов, осмысление которых потребовало бы совместной работы социологов, историков и музыковедов. Поскольку такого исследования по сей день не существует, ограничимся констатацией социальных «данностей», обусловивших контекст музыкальных практик, признанных традиционными в начале XX в., когда появляются первые записи еврейского музыкального фольклора.

Социальные условия и перемены

1. Более жесткая оценка музыкальных и хореографических практик по религиозным стандартам со стороны не только раввинов, но и общества в целом.

2. Более жесткое разделение «музыкального мира» на мужской и женский[4].

[4] См.: Gender Disctincions в [Rosman 2002, 551–560], особенно наставления Виленского Гаона дочери (556). Росман утверждает, что религиозная литература на идише была более доступна для женщин: на мой взгляд, это еще одно косвенное доказательство стремления легитимизировать действия раввинов, стремившихся исключить женщин из публичной сферы.

3. Постепенное превращение средневекового свадебного тамады («маршалика») в поэта-импровизатора, проповедника и профессионального шута, известного как бадхен.

4. Появление профессиональных музыкантов-клезмеров.

Новые явления в музыке

5. Индивидуализация форм молитвенного пения, вызванная распространением новых религиозных идей и появлением в массовом обиходе печатных молитвенников[5].

6. Развитие канторского искусства, появление выдающихся канторов, которые упорядочили синагогальные певческие практики в Восточной Европе и постоянно поддерживали связь с возникшими ранее центрами синагогального пения в Ашкеназ I.

7. Соединение более раннего западноевропейского и ашкеназского клезмерского репертуара с турецкими, греческими и молдавскими музыкальными практиками.

8. Проникновение синагогальных мелодических структур в клезмерский инструментальный репертуар, в куплеты бадхенов, а также в песенный фольклор на идише.

9. Появление (под влиянием хасидизма) нового музыкального синтеза традиционных ладовых структур синагогального пения и местных (а также ближневосточных) влияний.

Если понять, как эти девять факторов влияли на еврейскую музыкальную жизнь, будет легче интерпретировать более общие категории, а также отдельные жанры, которые встречаются в записях музыкального репертуара восточноевропейского еврейства. Индивидуализация форм молитвенной практики (5) по-прежнему требует доказательств, тогда как более жесткое гендерное разделение (2), равно как и применение религиозных норм к музыке и танцу (1), подтвержденные множеством местных мемуарных свидетельств и раввинистическими текстами, – исключительно важные события, вне которых невозможно понять музыкальный мир восточноевропейских ашкеназов XVIII и большей части XIX вв. Сложное, искусное синагогальное пение (6) считалось традиционным уже в Средние века, но в XVII в. на территории Речи Посполитой возникает уникальный канторский стиль, часто

[5] Этот тезис обоснован в написанной в 2005 году и до сих пор неопубликованной статье Джудит Фригьеши «The Music of Ashkenazi Jewish prayer in the pre-Hasidic era – ahypothesis»: «Можно предположить, что с распространением печатных молитвенников традиционные рамки начинают расшатываться уже в XVII в. Тем не менее, *давенен*, *нусах*, гетерофония и другие особенности ашкеназской музыкальной культуры, равно как и ее эстетика, основанная на подвижности норм и творческой свободе кантора, становится общепризнанной только в XVIII в., а то и позже» [Frigyesi 2005b, 22]. Развитие этих идей см. в [Frigyesi 2013b, 79–85].

упоминающийся в литературе того времени; известно также, что польские хазаны познакомили со своей певческой манерой Германию и Нидерланды[6].

Изначально возникшая в рамках устной традиции, клезмерская музыка вплоть до начала XX в. почти не записывалась. Однако ее отличительные черты окончательно оформились уже в начале XVIII в. И хотя клезмеры, равно как и многие еврейские ремесленники, очень бедствовали во времена потрясений, которые переживала Речь Посполитая, преобладающая эстетика клезмерского репертуара отражает не атмосферу всеобщего обнищания, а настроения предшествующих, более благополучных лет. Здесь я готов согласиться с тезисом Томаса Хубки о природе той еврейской культуры, в которой, начиная с XVIII в., создавались великолепно расписанные деревянные синагоги. Критикуя огульный перенос жизненных стандартов штетла второй половины XIX в. на предшествующие эпохи еврейской истории, он справедливо замечает, что «подобные, относительно современные представления нередко затуманивают наше понимание более ранних периодов, когда, например, далеко не все еврейские общины жили в одинаково тяжелых условиях» [Hubka 2003, 13].

Прежде, чем перейти к разговору о социальных контекстах, а также о структурах и исполнительских практиках клезмерской музыки, вкратце опишем три основные составляющие еврейского музыкального репертуара. Речь пойдет об ашкеназском литургическом и – шире – религиозном пении, хасидской музыке и песне на идише в целом.

Музыка литургической молитвы и паралитургические песнопения

Музыка молитвенных песнопений, именуемых на идише *давенен*, существенно повлияла на все ашкеназское музыкальное искусство. Это литургическое пение, отличавшееся плавным ритмом и допускавшее возможность личной импровизации, было распространено на всем восточноевропейском историческом «пространстве идиша» – в Польше, в Литве и входившей в ее состав Белоруссии, в Украине (откуда перешло в Молдову), в Галиции, в Богемии, Моравии и отчасти в Венгрии (несмотря на то, что идиш там был вытеснен немецким, а позднее – венгерским)[7].

[6] Об этой деятельности польских хазанов в частности пишет Идельсон. Говоря о переменах, произошедших в XVII в., он отмечает: «… за короткое время полькое влияние переменило облик многих центральноевропейских конгрегаций <…> В Германии, Голландии и даже Италии появляются раввины и канторы польского происхождения <…> Восточноевропейские хазаны принесли польскую певческую манеру в синагоги Центральной Европы, и этот тип пения укоренился настолько, что усвоить его были обязаны даже немецкие канторы» [Idelsohn (1929) 1967, 213].

[7] См.: [Weinreich 1973; 2008]. В Богемии и Моравии языковая ситуация была более сложной, поскольку распространению идиша здесь предшествовали еврейско-славянские диалекты, известные под названием «кнаанит».

Ни одна из существующих в наши дни литургических форм, тем более – возникших под влиянием реформированного иудаизма или даже традиции сефардской и ориентальных общин, не могут служить образцом для этой всеохватной системы религиозной музыки, во многом определившей всю музыкальную жизнь еврейского социума. Столь же неуместно искать для нее прецеденты в богослужебной музыке ближайших соседей восточноевропейских евреев – римо-католиков или православных христиан. В отличие от других видов еврейской литургии (например, реформированной, сефардской или принятой в ориентальных общинах) и в особенности от христианских богослужений, литургические практики ашкеназских общин не предполагали непременного участия профессиональных исполнителей, превосходно владеющих трудным, основанным на сложной, четко сформулированной музыкальной теории певческим репертуаром. И наоборот: если не считать отдельные христианские группы, отколовшиеся от официальных церковных структур, трудно представить, чтобы все деревенское мужское население восточноевропейских регионов, в которых присутствовали еврейские общины, владело сакральным языком (будь то латынь, греческий или церковнославянский) и знало все песнопения католической или православной литургии[8].

Кроме того, стоит помнить, что все еврейские мужчины с ранних лет знакомились с ладовой и ритмической системой, которая так или иначе присутствовала во всех формах религиозной жизни – от ежедневных молитв до изучения священных текстов. Неслучайно в церемонии бар-мицва религиозное совершеннолетие мальчика символизировала способность воспроизвести один из элементов этой системы – прочитать мелодическим речитативом на иврите текст из Пророков, а далее в течение всей жизни он участвовал в общественной молитве, которую вел полупрофессиональный регент – *балтфиле* (от ивритского *бааль-тфила,* буквально ‘господин молитвы’). На основе мелодических принципов, запечатлевшихся в его сознании прочнее, чем любой другой музыкальный репертуар, он в зависимости от способностей мог создать собственный стиль мелодекламации, который принимали все мужчины, составлявшие данную общину. В некоторых местах женщины иногда также участвовали в общей молитве, но для них это не было религиозной обязанностью, и в миньян они не входили. При том, что в ашкеназской культуре существует долгая история женской молитвы, постепенно углублявшийся гендерный разрыв, о котором я упоминал в связи с социальными сдвигами, повлиявшими на музыкальную культуру восточноевропейского еврейства, обусловил прочные контакты между му-

[8] Этот факт не отрицает возможного влияния католических или православных песнопений на отдельные жанры восточноевропейского крестьянского фольклора. Более того, в молдавском городском музыкальном фольклоре XVIII – начала XIX вв. отчетливо слышны отголоски некоторых стилей церковной и светской музыки.

зыкой молитвы и исключительно мужским жанром – хасидскими песнопениями – и столь же мужской клезмерской музыкой – и тем самым отделил их от женских лирических песен на идише[9].

Одну из своих ранних музыковедческих работ – написанную в 1929 г. рецензию на книгу Бернштейна «Muzikalisher Pinkes» (1927) – Береговский завершает «кратким описанием тонально-ладовой системы еврейской музыки, в котором слышны переклички как с канторской, так и с фольклорной традицией» [Ирзабекова 2013, 278]. Примечательно, что в 1930–1960 гг. он больше не говорит о канторских влияниях, но сосредоточивается на исследовании минорных ладов в немецком музыкальном фольклоре, что в сталинском политическом контексте было несомненно безопаснее, и даже в статье 1935 г., посвященной одному из общих ладов украинской народной музыки и фольклора на идише, ни словом не упоминает о присутствии этого лада в ашкеназских литургических песнопениях[10].

К XIX в. у всех традиционных еврейских общин Восточной Европы (включая те, что определяли себя как ортодоксальные или хасидские, но не ограничиваясь ими) складывается общий корпус литургических мелодий. «Литургическую музыку восточноевропейских ашкеназских общин отличает поразительная цельность, – писала Фригьеши, – однако по-прежнему до конца не ясно, как и когда сформировалось ее мелодическое ядро» [Frigyesi 2008a, 1222]. Основной письменно зафиксированной формой синагогальной музыки был распев текстов из Торы, Пророков и других библейских книг по невмам[11], подсказывавшим мелодический рисунок. Тем не менее преобладающей формой синагогальной музыки всегда оставалось пение закрепленных традицией молитв, то есть *давенен* (этимология этого слова по-прежнему неясна). Все музыковедческие дискуссии о модальности, ладе и импровизации распределяются, говоря словами Гарольда Пауэрса, между полюсами «мелодии» и «гаммы» [Powers 1980]. Ашкеназское понятие «нусах» (*nusah*, от ивритского слова со значением ‘текст, версия, устойчивая формула’) в его расширительной трактовке вбирало в себя представление о манере, стиле или музыкальной модели, – не напев или мелодия, а музыкальные «цепочки», которые могут расти, расширяться или, напротив, стягиваться, в зависимости от предпочтений исполнителя и места молитвы в литургии.

[9] Об ашкеназской традиции женской молитвы см. [Weissler 1998].

[10] В своих поздних работах Береговский также обходит эту исключительно важную тему. См., например: [Beregovski (1962) 1982], где он возводит натуральный минор идишистской народной песни к средневековому немецкому, а также восточнославянскому фольклору, а не к ашкеназским синагогальным песнопениям, с которыми идишистский фольклор связан гораздо теснее.

[11] Джозеф Левин [Levine 1982/1983] рассматривает систему невм в более широком музыкальном контексте и показывает ее влияние на субботние *змирот* (*zmires*).

Профессионализм в исполнении молитв

Можно выделить четыре уровня профессионального исполнительства обязательных молитв. Первый уровень – личная молитва, которая совершается, как правило, уединенно, дома, но достаточно громко, так, чтобы ее слышали окружающие. Очевидно, что занятый работой человек вероятнее всего проговаривал молитву, чем выпевал.

В синагоги или «штиблы» евреи приходили на утреннюю молитву *шахарит*, а также на одну или обе дневные молитвы (*минха* и *маарив*). Все мужчины (и некоторые женщины) обязательно собирались на службы шаббата. Применительно к общинной молитве можно говорить о втором уровне исполнительства. Он предполагал достаточно хорошее знание текстов и мелодии *давенен*, чтобы при необходимости взять на себя роль *балтфиле*, то есть вести молитву в синагоге или в домашнем миньяне. Третий уровень – это *балтфиле*, входящий в общину и нанятый (или уполномоченный) ею вести синагогальную молитву. Наконец, четвертый уровень – профессиональный кантор, от которого требуется красивый сильный голос, безупречное знание ивритских текстов и *нусах* общины, а также умение импровизировать внутри заданной темы[12]:

> *Давенен* образуют музыкальное явление, предполагающее равновесие двух форм выразительности – риторической и пространственно-акустической. Даже в самой сдержанной, отстраненной молитве исполнитель имеет дело с текстом, обладающим грамматической структурой и смыслом. Как и речь, стиль *давенен* включает в себя языковой жест: музыка утверждает, вопрошает, спорит. Но есть и другая форма, в которой слова воспринимаются как поток звуковых событий. У таких молитвенных песнопений – иная цель: они уводят из мира эмоций и доказательств, создают звуковое пространство покоя…
>
> Чем мелодичнее и экспрессивнее молитвенное песнопение, тем явственнее присутствует в нем свойство, которое в европейской музыке со времен романтизма называется «музыкальной выразительностью». Мелодический рисунок *давенен* видоизменяется и усложняется, варьируется темп, появляются симметричные ходы, кульминации и каденции – и так до тех пор, пока речитатив не достигнет уровня «музыкального произведения» <…>. Части, которые произносит вслух ведущий молитву, как правило, ближе к экспрессивному стилю и следовательно более музыкальны. В них текст пропевается не спонтанно, а вписывается в рамки определенного музыкального канона, именуемого *нусах* [Frigyesi 2000: 44].

Таким образом, от кантора ожидали умения исполнять молитвенные песнопения в той манере, какую описала Фригьеши [Frigyesi 2000], а кро-

[12] Ценная интерпретация исторических и стилистических взаимоотношений между *хазаном* и *балтфиле* предложена Фригьеши, см.: [Frigyesi 2005b].

ме того, основываясь на общепринятых музыкальных принципах, создавать собственные композиции. Историю развития канторского искусства обстоятельно исследовал Идельсон [Idelsohn (1929) 1967, 181–195; Там же 1967, 204–231], музыку ашкеназской молитвы, в том числе те ладовые и исполнительские принципы, которых в равной мере придерживались балтфиле и канторы, подробно анализировали Авенари [Avenary 1981a], Вольберг [Wohlberg 1977/1978] и Фригьеши [Frigyesi 1993, 2002]. Тем не менее, множество тем, в том числе исторические и стилистические отношения между канторскими традициями (на идише – *хазонес*, на иврите – *хазанут*) Восточной и Западной Европы, стилистические взаимосвязи между молитвой балтфиле и кантора, музыкальные влияния на канторское искусство по-прежнему остаются неизученными.

Ритмизированные и неритмизированные религиозные песнопения

Главные праздники, начиная с шаббата, сопровождались не только каноническими молитвословиями, но также домашней обрядностью и трапезами, во время которых звучали молитвы и паралитургические песнопения, отличавшиеся многообразием музыкальных форм. Некоторые были созвучны синагогальным напевам, однако известно немало музыки, в которой отчетливо прослеживаются влияния внелитургических мелодий, в том числе молитвенных и танцевальных напевов, известных как *нигуны*. Так, например, существовал огромный и разнообразный в музыкальном отношении репертуар шаббатних песнопений (*змирес*), которые чаще всего исполнял соло глава семьи. Религиозные песнопения (их называли *змирес*, *нигн*, *лид*), равно как и напевы без слов, выделялись разнообразием мелодических и прежде всего ритмических структур – от «плавного ритма», который поддерживался или закреплялся строфической формой, до ритмизированных мелодий, а также промежуточными ритмическими формами, располагающимися между этими «полюсами»[13]. Музыкальная природа этого корпуса произведений до сих пор не изучена и даже не описана должным образом. Хотя в нусах и в канторском репертуаре присутствует некоторое количество ритмизированных распевов, гораздо чаще они встречаются в паралитургических и светских контекстах. Фригьеши делит эти песни на три группы по типу музыкальных структур (социальную функцию она не учитывает): 1) ритмизированные версии речитативных мелодий; 2) заимствованные нееврейские мелодии; 3) собственно еврейские песни [Frigyesi 2008, 1225]. Очевидно также, что ритм напрямую обусловлен жанром. Примечательно, что среди ритмизированных жанров ашкеназской музыкальной культуры

[13] В современном Израиле песнопения на «священном языке» (*loshn koydesh*), основанные на ориентальных еврейских мелодиях, иногда называют *пиютами* (*piyyut*).

в равной мере представлены религиозные и светские, еврейские и заимствованные, мужские и женские.

Как уже говорилось, исполнявшиеся в шаббат песни на иврите или арамейском назывались *змирот* (*zmires*, множ. ч. от *zemer*, хотя эта форма могла употребляться как собирательное, в значении ед. ч.). Песнопения других праздников чаще назывались *нигунами*, хотя хасиды вкладывают в это понятие несколько разных смыслов[14]. В отличие от *нигунов*, традиционно закрепившихся за разными создавшими их хасидскими династиями, репертуар *змирот* в XIX–XX вв. был общим для хасидов и митнагдим.

Мелодии, которые Фригьеши выделила в первую группу, отличает огромное разнообразие форм – от рубато до четких ритмических структур. Песнопения, входящие в группы 1 и 3 (реже – во вторую), могли выполнять одну и ту же социальную функцию, пример тому – шаббатние песни. Третья группа включает в себя большой целостный по составу корпус произведений, создававшихся на всем обширном пространстве Восточной Европы; следует отметить, что входящие в нее распевы, основанные на инструментальных мелодиях, существенно отличаются от мелодий клезмерского танцевального репертуара, каким он известен со второй половины XIX в.

Хасидская музыка

Если говорить обобщенно, хасидская музыка стала наивысшей точкой развития тенденций, которые существовали в музыке восточноевропейского еврейства с момента ее зарождения и наиболее отчетливо проявились в XVIII столетии. Изначально она состояла из множества «закрытых» музыкальных систем, формировавшихся вокруг религиозно-мистических практик харизматичных наставников. Вероятнее всего, подобный репертуар создавался и ранее, например, в среде каббалистов, живших в Святой Земле, но убедительные подтверждения этой гипотезы не сохранились. Между тем есть немало оснований утверждать, что структурно (хотя и не мелодически) хасидская музыка ближе к распевам эзотерических суфийских братств, чем к дошедшим до нас еврейским музыкальным практикам, за исключением разве что мужских танцев, которые йеменские евреи исполняют в вечер субботы [Bahat and Bahat 1981][15].Общеизвестно, что хасидизм возник на Подолье, долгое время находившемся под османским правлением и окончательно освободившемся от него в тот год, когда родился Баал-Шем-Тов,

[14] О репертуаре любавичских хасидов см.: [Zalmanoff, Sefer Nigunim]; о праздничных нигунах Хабада на ивритские и арамейские тексты см.: [Zalmanoff, Sefer Nigunim, .2, 217–280].

[15] Любопытно, что нынешние главы существующих в Турции суфийских общин возводят свои танцевальные практики к более ранним обычаям «аравийских израэлитов» (*bani Israel*). Записано от М. Озак (M. Ozak), в личной беседе в 1979 г.

однако влияние суфийских практик на ранние (равно как и на более развитые) формы хасидской музыки по-прежнему остается спорным.

Во второй половине XVIII в., по мере того, как распространяется и набирает силу хасидизм, постепенно меняется представление о функциях и структуре музыки религиозных общин. Сообразно тому, как вокруг фигуры харизматичного наставника – ребе – создается новая религиозная иерархия, музыкальные жанры и отдельные произведения включаются в своего рода мистическую иерархию, в которой исключительное место занимают распевы без слов – они возводят к величайшим тайнам, открывают глубинные смыслы общеизвестных молитв. За ними следуют танцевальные мелодии – от экспрессивных, сопровождающихся бурными жестами индивидуальных танцев до темпераментных групповых, в которых участвовали только мужчины[16]. В отдельных хасидских дворах складывались характерные исполнительские стили, в том числе способы гетерофонии и особая микрохроматика сольного пения.

Однако тщательный анализ этого материала возможен далеко не всегда – не только из-за отсутствия современных записей, но и потому, что значительная часть хасидской музыки по-прежнему остается для внешнего наблюдателя «закрытой системой». Кроме того, понятия, с помощью которых сами хасиды рассказывают о своей музыке, зачастую лишь приблизительно соответствуют реальному репертуару и разнятся от группы к группе. Любавичские хасиды (Хабад) описывают стиль и предназначение музыкальных форм довольно точно, чего не скажешь о других течениях. Так, например, в записях, сделанных Береговским среди хасидов, проживавших в Центральной Украине, словосочетание *tish niggun* (*тиш нигн* – застольный нигун)[17] относится ко множеству разных музыкальных форм, которые объединяет только одно – все эти распевы исполнялись во время застолий у ребе. Относительные пересечения, точно так же, как и различия репертуара разных хасидских групп, – сложная многоуровневая тема, требующая обстоятельного исследования. Как уже говорилось, значительная часть хасидских музыкальных практик, как и песнопения митнагдим, окончательно сложились к концу XIX века; многие *змирот*, а также *нигуны*, сложившиеся в хасидской среде, были восприняты их религиозными оп-

[16] Подробный обзор хасидских музыкальных жанров см. в [Mazor 2008b]. Наиболее ярким кратким введением в хасидскую музыку по-прежнему остается исследование Авенари, хотя в этой обзорной работе читатель не найдет кропотливого сравнительного анализа, который содержится в работе того же исследователя, посвященной литургическим песнопениям. Вероятнее всего, у Авенари не было доступа к собранию Береговского и его работам, относящимся к этой теме. Наиболее полное и доступное академическое собрание хасидских нигунов, записанных в Израиле после Второй мировой войны приводится в [Mazor 2004].

[17] Ошибка автора, контаминация идишского слова и слова на иврите: на идише верно – *tish nign*, а *niggun* – на иврите. – Прим. ред.

понентами, хотя существовали и обратные влияния. Тем не менее распространенные среди хасидов *тиш нигн/двейкес нигн* («нигуны близости») не нашли соответствия в религиозном опыте митнагдим. Они передавались от одной группы хасидов к другой, но некоторые песнопения этого жанра по-прежнему служат «визитными карточками» определенных течений.

Жанровые различия внутри хасидской вокальной музыки

Согласно Мазору [Mazor 2008], всю хасидскую музыку можно разделить на три большие группы: 1) *тиш нигуним* (застольные нигуны); 2) *фрейлехс нигуним* (танцевальные «нигуны радости»); 3) марши и вальсы. «Застольные нигуны, – пишет Мазор, – сердцевина хасидской музыки, чаще всего пелись во время трапез у ребе. В большинстве этих песнопений можно обнаружить стилистическое сходство с любавичскими *двейкес нигуним*» (Mazor 2008: 678)[18].

По его мнению, *двейкес нигн* – мелодии, «приближающие» ко Всевышнему, – характерны для большей части хасидского репертуара. Многие из них представляют собой доступные только посвященным музыкальные высказывания, стилистически отличающиеся как от *змирот* и нусах, так и от светских песен на идише. В этих *нигунах* (как и в *змирот шаббат*) прослеживается четкий ритм, однако они ничем не напоминают инструментальную танцевальную музыку. Их музыкальные темы неустойчивы, они могут резко обрываться и нередко предполагают мнимопроизвольное варьирование темпа. *Двейкес*, как и застольные *тиш нигуним*, составляют обширный репертуар, открывающий те возможности музыки восточноевропейского еврейства, которые не получили развития в других музыкальных контекстах.

Часть хасидского репертуара исполнялась на идише, белорусском или украинском либо на смеси одного или нескольких названных языков с ивритом (о таких макаронических песнях речь пойдет далее). Однако в большинстве нигунов текста нет вообще, поскольку в хасидской картине мира напевы без слов стоят выше музыки со словами. Одним из первых сочинителей хасидских песнопений, чьи произведения сохранились до настоящего времени, был ребе Леви Ицхак из Бердичева (1740–1809). В числе его сочинений, стилистически связанных с различными ашкеназскими молитвами, есть несколько нигунов на иврите и идише[19].

[18] Хасидские «застольные нигуны» исполняются не только соло. Как я мог наблюдать на Хануку в Иерусалиме, некоторые общины, например «Толдот Аарон», живущая в квартале Меа Шеарим, их поют в унисон. Подробный анализ музыкальных принципов, на которых строятся нигуны, см. в [Avenary 1979].

[19] См. работу иерусалимских исследователей Михаэля Лукина и Матана Выгоды «The Niggunim of Rabbi Levi Yitskhck of Berdichev in Historical Perspective», не опубликованную еще к моменту написания этого текста.

В репертуаре некоторых хасидских общин прослеживаются перекличк с соседними культурами и даже прямые музыкальные цитаты из песен живших неподалеку народов. Но в любом случае произведения, отмеченные следами нееврейских влияний, составляют лишь малую часть хасидской музыки. По классификации Мазора, их можно отнести главным образом к третьей группе: это прежде всего марши и вальсы[20]. Однако в целом хасидская музыка представляет скорее противоположную тенденцию: она намеренно дистанцируется от всей прочей ашкеназской музыкальной традиции, вобравшей в себя разнообразные западные и восточные элементы и подчинившей их еврейской музыкальной эстетике.

Одни из самых ранних хасидских нигунов, а также наиболее точные жанровые определения песнопений сохранились у любавичских хасидов – течения, возникшего на востоке Белоруссии, в Могилевской и Витебской губерниях. Известно, что в их певческой практике соло исполнялись главным образом *гаагуйим нигн* («напевы тоски по Всевышнему») или *валах*. Первые иногда перекликаются с клезмерскими мелодиями *добриден*, вторые запечатлели молдавские и турецкие черты. Эти песнопения, которые по сей день бытуют в любавичской среде, сложились на юге Украины, главным образом в Николаеве и окрестностях, то есть в регионе, который прежде входил в состав Крымского ханства, где несомненно пересекались крымско-татарские, греко-турецкие и молдавские влияния[21]. Многие из них вошли в собранную Хабадом коллекцию записей *Хисваадус нигн*, где представлены ритмичные мелодии инструментального характера, однако они существенно отличаются от танцевальной клезмерской музыки этой местности[22]. Помимо транскрипций, осуществленных при поддержке Залманова, многие аутентичные сольные записи любавичского репертуара были выполнены сотрудниками аудиоархива Еврейского университета в

[20] В неопубликованной статье, написанной в рамках моего курса «Muzica Klezmerit» (Университет Бар-Илана, 2000), Михаэль Лукин анализирует влияние польских мазурок на часть хасидского репертуара, записанного Береговским в Украине.

[21] Чтобы сохранить и записать уцелевший после Катастрофы с обственный репертуар, любавичские хасиды одновременно с изданием «Sefer Haniggunim» и выпуском коммерческих дисков с инструментальной и хоровой музыкой, поддержали «этнографические» записи валахов и другого аутентичного репертуара в исполнении ведущих канторов Хабада, в том числе ребе Бецалеля Альтхойза; в настоящее время эти материалы хранятся в Национальном аудиоархиве Еврейского университета в Иерусалиме. За возможность работать с ними в 1997 и 2000 гг. я глубоко признателен сотруднику архива, музыковеду Яакову Мазору. Можно проследить несомненное сходство между этими записями и образцами репертуара валахов, записанными З. Кисельгофом до Второй мировой войны [Mazor 2004].

[22] Многие особенности любавичских песнопений рассматривает в своей диссертации (2008 г.), а также в ранних статьях Евгения Хаздан [Хаздан 2008]; ценное исследование о репертуаре Хабад Любавич представил в рамках прочитанного мною курса «Форма и смысл в ашкеназской музыке» Ассаф Талмуди.

Иерусалиме и хранятся в этом архивном собрании. Записи, представленные любавичскими хасидами, безусловно носят коммерческий характер, однако в них также представлен аутентичный материал, поэтому есть основания утверждать, что Хабад стал первым хасидским течением, последовательно записывающим собственный музыкальный репертуар. При всей очевидной самобытности любавичских *нигуней двейкут* и *нигуней валах*, в любавичской танцевальной музыке (*нигуней симха*, то есть «нигуны радости») прослеживаются прочные связи с клезмерским стилем *редл*, который был распространен в могилевском регионе.

Записи хасидских застольных *нигунов,* сделанные Береговским в центральной Украине, позволяют увидеть их стилистические отличия от аналогичных песнопений любавичского репертуара. Столь же показательны, когда речь идет о жанровых особенностях, *тиш нигуним*, записанные в Израиле и США от вижницких хасидов (течение, возникшее на Буковине), хотя иногда, как в случае живущих в Иерусалиме столинских хасидов, различия касаются главным образом исполнительской манеры[23]. Среди основных коллекций, записанных от живущих в Израиле хасидов, стоит выделить «Антологию хасидской музыки», созданную польским хоровым дирижером Хемьо Винавером и тщательно отредактированную Элияху Шляйфером для издания, подготовленного Еврейским центром музыкальных исследований, а также работу Ури Шарвита «Chassidic Tunes From Galicia», опубликованную издательством «Ренанот» и Университетом Бар-Илана (Тель-Авив, 1995), в которую, помимо прочего, вошли записи песнопений, исполненных его отцом, хасидом из Белза.

Вместе с тем, многие, особенно танцевальные, мелодии у разных хасидских течений были общими; эту музыку нередко называли *велт нигуним*, то есть «всем известные» нигуны. Разнообразные танцевальные напевы приводит в своих записях Береговский; информанты собирательно определяют их как *фрейлехс*, хотя они, как правило, имеют мало общего с этим клезмерским жанром. Многие хасидские ребе дружили с местными клезмерскими капеллами и нередко приглашали их на свадьбы, заключительную трапезу исхода субботы и на праздники, хотя хасидский жизненный уклад предоставлял немало поводов и возможностей танцевать под пение нигунов, без инструментального аккомпанемента.

Песни на идише

Рукописные собрания песенного фольклора на идише, дошедшие из Германии XVI в., позволяют предположить, что эти песни пелись на нееврейские мелодии. Однако письменных источников, свидетельствующих о том,

[23] Из личного разговора с Мазором (1998 г.)

насколько эта практика была усвоена евреями в Речи Посполитой, почти нет, поэтому применительно к более поздним песням восточноевропейского еврейства можно говорить скорее о ее структурных и тематических, но не музыкальных следах[24]. В отличие от создававшихся в Германии песен на идише, ранние образцы песенного творчества восточноевропейских евреев отсылают не к известным немецким или польским мелодиям, а к синагогальным распевам [Turniansky 2008, 206]. Это свидетельствует о новых культурных моделях, складывавшихся в Ашкеназ II и одновременно подтверждает один из тезисов (8), сформулированный во вступительной части этой статьи. Таким образом, можно утверждать, что песенное искусство евреев Восточной Европы складывалось независимо от музыкальной культуры нееврейских соседей, равно как и от немецких влияний.

Место и роль песен на идише, а также песен, в которых идиш сочетается с ивритом и/или с языками других народов, изучены недостаточно, чтобы можно было выявить и описать связанные с ними культурные модели. С нашей временнóй дистанции может показаться, что эти песни составляли несколько разных репертуаров: одни из них принято считать «традиционными», складывающимися и передающимися из поколения в поколение, другие – сравнительно новыми, отражающими постоянные культурные перемены. Этот корпус сохранившихся песен на идише разительно отличается и от всех вокальных форм, о которых шла речь ранее (литургические и паралитургические песнопения, хасидские распевы), и от клезмерской инструментальной музыки, которую исполняли исключительно мужчины, причем именно это обстоятельство позволило ей выйти в «публичное пространство» еврейского социума Восточной Европы.

Однако можно ли считать песню на идише в целом «народной» – попрежнему до конца не ясно; собирательное именование *лид* можно трактовать двояко. Определение *фолкслид* (народная песня) часто относят к авторским произведениям, более того – так иногда именуют сочинения на стихи поэтов или песенников, опубликованные в начале XX в. и даже в наши дни; осмелюсь сказать, что оно столь же двусмысленно, как и русское «народная музыка», которое может быть понято и как национальная музыка, и как музыкальный фольклор[25].

[24] Часть этого материала была представлена в одном из первых исследований идишистской музыки, выполненном Израилем Цинбергом в 1929–1937 гг. и сравнительно недавно дополнена исследовательским аппаратом, представленном в работе Дианы Матут [Matut 2011]. Кроме того, Больман и Хольцапфель [Bohlman and Holzapfel 2001] предприняли попытку сопоставления текстуально близких друг к другу немецких и идишистских песен из разных источников.

[25] Слобин говорит об этом в сопроводительной заметке к английскому переводу статьи Береговского «Еврейские народные песни», см. [Beregovski, (1962) 1982, 287]. Береговский рассматривает только анонимный песенный фольклор, и его статья по-прежнему остается ценным, хотя и достаточно общим введением в проблематику.

В действительности корпус песен на идише состоит из множества жанров, и народная песня – всего лишь один из них. Начавшееся в последней трети XIX в. бурное развитие поэзии на идише послужило мощным импульсом к созданию авторской песни. Поскольку до этого времени была известна лишь малая часть существующего корпуса (собственно фольклорные песни и хасидские песнопения, в которых идиш нередко вытеснялся другими языками), более целесообразно рассматривать новые произведения в общем контексте современного им европейского песенного репертуара, а не соотносить с крестьянским фольклором. Иными словами, хотя «старые» (то есть возникшие до середины XIX в. и передававшиеся устно) песни существуют как феномен, их влияние на разные жанры современной песенной культуры на идише не стоит преувеличивать.

Место фольклорной песни в песенном репертуаре на идише

При создании парадигмы, которая позволила бы определить, что считать фольклорными, то есть бытующими в устной передаче анонимными песнями на идише, вряд ли стоит обращаться к песенному творчеству соседних народов, поскольку ни один из основных жанров нееврейского фольклора (будь то свадебная песенная лирика, трудовые песни или исторические баллады) не представлен в известном с XIX в. фольклоре на идише. К этому времени почти полностью исчезают обрядовые свадебные песни. В еврейском фольклоре есть немало шуточных песен, относящихся к свадебным обычаям, но они никогда не были обрядовыми в строгом смысле и не звучали на свадьбах.

Однако существовал довольно древний песенный репертуар, относящийся к помолвке и предсвадебному времени; его исполняла главным образом (или исключительно) прислуга. Многие из этих песен представляли собой загадки, состоящие из игривых вопросов к представителям противоположного пола. Построенные по моделям, которые прослеживаются в песнях на идише начиная с XVI в., они вполне сопоставимы с репертуаром *cantigas de boda* испаноязычного еврейства [Weich-Shahak 1979/1980]. Однако в среде восточноевропейских евреев XIX в. подобные песни считались «глупыми» и, как правило, не исполнялись взрослыми членами семьи[26]. В еврейском песенном фольклоре стоит выделить также кумулятивные песни, в которых каждая последующая строфа присоединялась к преды-

[26] Великолепный обзор этого песенного репертуара представила на проходившей в Вашингтоне в декабре 2008 года, конференции Ассоциации исследователей иудаики Людмила Шолохова. Пренебрежительное отношение к песням любовного содержания коррелирует с отказом учитывать эротические соображения при «устройстве» браков, распространившимся в среде восточноевропейского еврейства с начала Нового времени, см. [Katz, 1958 1993, 119–120].

дущей и развивала ее смысл. Обычно они состояли из трех мелодических фраз и воспроизводили архаическую ашкеназскую музыкальную структуру; тексты могли быть самые разные, как религиозные, так и светские[27].

Более или менее точно выявить возможные контексты светских песен на идише можно только начиная с последней трети XIX в., когда интеллигенция постепенно начинает воспринимать идиш как национальный язык восточноевропейского еврейства и всеми силами поощряет сочинение и исполнение песен на нем. В народе такие песни секулярного содержания обычно пели как мужчины, так и женщины, в небольших, чаще всего профессиональных группах (например, сапожники или портные), в тесном дружеском или семейном кругу. Однако это пение почти никогда не воспринималось как исполнительство, культурное событие, в котором внимание приковано только к произведению. Во многих случаях песня на идише становилась средством общения между молодыми (или, напротив, пожилыми) женщинами и прочими членами семьи, тогда как игравшие исключительно важную роль в жизни семей и общин (в том числе хасидских) песни на иврите, арамейском или без слов, которые сопровождали шаббат и праздники, несли религиозное содержание.

В неопубликованный второй том собрания Береговского вошли, по определению составителя, «лирические и семейные песни», в том числе любовные и колыбельные. Сохранившиеся материалы этого собрания, равно как и более поздние записи от исполнителей из Восточной Европы, позволяют утверждать, что этот бытовавший в устной традиции репертуар создавался мужчинами и женщинами; имена сочинителей в большинстве случаев утрачены. Известно также, что в XIX в. лирические песни, исполнялись главным образом в женской среде. Показательно, что и среди митнагдим, и в хасидских общинах такие песни ставились «ниже» исключительно мужских жанров, и многие мужчины, особенно из средних слоев общества, не удостаивали их вниманием. Интерес к ним возникает только под влиянием перемен, происходивших в еврейском обществе с начала XX в.; с того времени лирические песни все чаще поют мужчины в рабочей среде и не только в ней. Но в целом большая часть песенного фольклора на идише доносит до нас голоса и переживания женщин, поющих о личных и житейских событиях своим родственницам или подругам.

Новые песни на идише, рассчитанные на публичное исполнение и бытовавшие, по крайней мере до Первой мировой войны преимущественно в мужских социальных контекстах, были совсем иными. В связи с текстуальной преемственностью между еврейским фольклором Германии и песнями, возникшими в России и Польше в XIX в. Береговский справедливо замечает:

[27] В 2007 году Михаэль Лукин представил предварительное исследование на эту тему в группе по изучению ашкеназов, действующей при Центре исследований еврейской музыки Еврейского университета в Иерусалиме.

«Близость песен XVI в. к современным песням доказывает, что даже в XVIII и XIX столетиях, когда еврейскую словесность захлестнула волна религиозности, в общеупотребительном фольклоре сохранились старые лирические и любовные песни, и даже создавались новые [Beregovski (1962) 1982, 291].

Это утверждение подкрепляется многочисленными примерами из огромной коллекции записей, собранных Береговским и Софьей Магид в межвоенный период.

Другой отличительной чертой песенного фольклора на идише принято считать способ исполнения. Как пишет Береговский: «народная песня никогда не исполнялась под инструментальный аккомпанемент; солист свободно интерпретировал ее на свой лад и по своему вкусу» [Beregovski (1962) 1982, 293]. Созданная для этой исполнительской практики, значительная часть репертуара допускала огромную свободу по отношению к мелодии и ритму. Ритмический рисунок не то чтобы «плыл», но мог несколько раз меняться на протяжении песни. Нередко ритм задавался количеством слогов в песенной строке, тем не менее, по словам Береговского, «всегда отчетливо ощущалась внутренняя симметрия» [Beregovski (1962) 1982, 293]. Подобная ритмическая подвижность смущала даже тех нееврейских слушателей, которые считали себя филосемитами. Так, например, почитательница Мусоргского, певица Мария Оленина-д'Альгейм, называла песни еврейской бедноты «выморочными» и писала, что эти сбивчивые ритмы напоминают «жуткое, неразличимое бормотанье» (цит. по: [Loeffler 2010, 115]).

Макаронические песни

В сборнике «Yiddish Folksongs» (Варшава, 1913) Ноах Прилуцкий одной из определяющих черт вокального репертуара на идише называет песни на смешанном (макароническом) языке, в которых иврит или идиш сочетался с польским, украинским или белорусским; нередко в одном тексте могли соседствовать два или три языка [Prilutski 1913; Beregovski (1962) 1982, 182]. Основными исполнителями этих произведений, как сатирических, так и религиозных, чаще всего были ученики иешив. «Таких песен, – пишет Давид Роскис, – слагавшихся не на периферии, а в самой сердцевине еврейской религиозной жизни, петербургская светская интеллигенция даже представить себе не могла… Заостряя тезис Энгеля, можно сказать, что именно в этих макаронических и квазилитургических песнях – ключ к еврейской народной культуре и "психологии народа"» [Roskies 1995, 15].

Проходит чуть меньше двух десятилетий после выхода сборника Прилуцкого и к этой теме в статье 1930 г. обращается Береговский; по известным политическим причинам основные положения этой статьи, к сожалению, развития не получили. Как и его предшественник, он доказывает, что песни, в которых разговорные языки смешаны с «высоким» библейским

ивритом, не могли возникнуть в малограмотной среде, но создавались образованными мужчинами, зачастую знатоками священных текстов. Однако, по его мнению, их нельзя назвать макароническими: смешение языков в них не подчинено созданию комического эффекта (они редко бывают смешными), но служит серьезным, как правило, религиозным или дидактическим целям. Представляется, что именно такое смешение, склонность использовать языки или мелодии других народов в еврейском контексте наиболее полно характеризует традиционную культуру восточноевропейского еврейства и прежде всего ее мужскую составляющую. Мелодия могла быть – от первого и до последнего такта – еврейской, или, наоборот, польской, украинской, либо, как во многих песнях на идише, меняться от одного фрагмента к другому. В большинстве из них, как и в песнях, исполнявшихся только на иврите или на идише, содержались поучения или выражались мессианские чаяния, но, переданное на разговорном языке ближайших соседей, религиозное переживание звучало более непосредственно и было теснее связано с повседневностью и миром, в котором жили евреи[28]. Остается лишь сожалеть, что Береговский не продолжил исследовать подобные песни и не включил их в свое собрание: они убедительно показывают, как размывались границы еврейской культуры и сама жизнь ставила под вопрос тезис об идише как единственном языке восточноевропейского еврейства.

«Способность к смене языковых кодов, пластичный переход с одного языка на другой всегда отличали еврейское сознание, – писал в сравнительно недавней статье о переводе и языковых перекодировках в традиционной еврейской культуре Джеффри Шандлер, – <…> [и] в таких средах перевод не был, как часто говорят итальянцы “перевираньем” или “предательством” (traduttore, traditore), напротив, в переводах еврейская культура не теряла, но обретала себя» [Shandler 2006, 92].

Сатирические песни на идише: песни маскилов

К началу XX в., когда появляется множество записей фольклора на идише, в музыкальной жизни восточноевропейского еврейства отчетливо прослеживаются две линии: одна из них разделяет культуры хасидов и митнагдим, другая проходит между песенными жанрами, какие принято считать традиционными, – и вошедшими в обиход разных социальных слоев современными, «космополитичными» песнями, в том числе, песнями

[28] Много лет назад мне удалось записать от поэта И. Хешелеса несколько подобных песен, созданных в Галиции. Некоторые из них строились на соединении разных языков, другие были только польскими или украинскими, но и те, и другие, входили в песенный обиход евреев, главным образом – ешиботников.

маскилов, в которых устоявшиеся музыкальные формы служили средством обличения или осмеяния общественных норм. В отличие от составлявших (по крайней мере в XIX в.) преимущественно женский репертуар лирических и семейных песен на идише, такие песни сочиняли и исполняли в основном мужчины – сторонники просветительского движения Гаскала, которых именовали *маскилами*, то есть «просвещенными», «уразумевшими» (от ивр. *sekhel* – ‘разум’)[29].

В репертуаре *маскилов* лирическое переживание явно отступало перед социальным, поэтому их сочинители нередко прибегали к сатирическим приемам, например, вводили комический диалог или очень типичную для таких песен ироническую маску, говорящую от имени благочестивого, чаще всего хасидского, персонажа. Некоторые из этих песенных сатир были настолько тонки и талантливы, что последующие поколения хасидов искренне принимали их за хасидские песни! Они довольно быстро распространились в еврейской среде и стали восприниматься как фольклорные, тем более что имена многих авторов забылись. Со временем именно эти, с одной стороны, «хасидизированные», а с другой – вошедшие в массовый обиход песни составили основную часть певческого репертуара на идише[30]. В дальнейшем этот репертуар активно развивался в США, где к середине XX в. он наряду с песнями к спектаклям еврейских театров воспринимался значительной частью еврейской среды как «настоящие еврейские песни».

Авторские песни на идише

Корпус авторских песен на идише (особого еврейского названия для них нет) в том виде, в каком он известен в записях начиная со второй половины XIX в., складывался под взаимным влиянием по крайней мере пяти культурных факторов: 1) поэзия маскилов на идише; 2) рифмованные куплеты бадхенов[31]; 3) традиция «бродеровских певцов»; 4) театр на идише; 5) песенный фольклор на идиш. Изначально это были преимущественно мужские песни, среди их авторов образованностью и остроумием выделялся поэт Велвл Збаражер (1824–1884), чье творчество занимает трудно определимое пространство между рифмованными сатирами бадхенов, лирической поэзией и

[29] См. классическую работу Малера [Mahler 1985]; см. также краткий обзор, выполненный Рут Рубин [Rubin 1973, 250–274], которая рассматривает главным образом тексты.

[30] В спорном рассуждении о современности и традиции в еврейской культуре Давид Роскис описывает позицию маскилов и их современных последователей как «творческое отступничество» [Roskies 1995, 1–19].

[31] В особенности популярные, частично публиковавшиеся куплеты известных бадхенов Велвла Збаражера и Эльякума Цунзера (1836–1913).

песнями маскилов [Roskies 2008; Sandrow 1977, 36–39)[32]. В первой половине XX в. наиболее известны произведения жившего в Кракове композитора и поэта Мордехая Гебиртига (1877–1942), на музыку и тексты которого в значительной мере повлиял еврейский песенный фольклор. Огромный импульс к созданию авторских песен на идише дало возникновение оригинальной идишистской поэзии, расцвет которой приходится на конец XIX в.

Хотя вышедший в 1900 г. сборник Марка Варшавского назывался «Еврейские народные песни», он состоял исключительно из авторских сочинений. Они создавались не только по еврейским «образцам», в них не всегда отчетливо прослеживались «еврейские черты», за что Варшавского и Шолом-Алейхема, по совету которого был издан сборник, критиковал композитор и собиратель Юлий Энгель. Он справедливо отмечал, что такое собрание популярных напевов разных народов вряд ли способно дать представление о современном еврейском народном *мелосе*[33].

К тому времени, как вышел сборник Варшавского, значительная часть восточноевропейского еврейства была знакома с театрализованными представлениями «бродеровских певцов», названных по имени Берла Бродера (Берл Маргулис, ок. 1817–1868). Песни этих групп, выступавших в основном в харчевнях и на свадебных гуляньях, представляли собой своего рода «простонародную версию» гаскалы. Таким образом, вопреки утверждению Энгеля, они могут рассматриваться как существовавший в еврейской, пусть не в фольклорной, а в массовой, культуре прецедент песен Варшавского, а частые в его произведениях минорные вариации на темы польской мазурки составляют основу многих лирических, сатирических и даже религиозных песен на идише.

Классический, хрестоматийный пример тому – песня Варшавского «Oyfn Pripetshik». Музыка других популярных авторских песен восходит к разнообразным клезмерским, а также фольклорным украинским и молдавским мелодиям. Однако отсутствие всесторонних глубоких исследований вынуждает ограничиться лишь отдельными выводами.

Тем не менее очевидна связь между репертуаром «бродеровских трупп» и песнями еврейского театра: его основатель Авром Гольдфаден (1840–1908) был хорошо знаком с «бродеровскими певцами» и в 1876 г. в Яссах поставил вместе с ними спектакль. Большинство песен Гольдфадена исполнял выходец из Бессарабии, певец и комический актер Зигмунд (Зейлик) Могулеско [Wolitz 2008].

---

[32] Бродер составил из своих песен сборник «Shirey Zimro» (около 1860), десятки ранних песен были опубликованы его внуком Берлом Маргулисом (1957, см. [Seigel 2012]).

[33] Краткий обзор этой проблематики содержится в работе Джеймса Лёффлера [Loeffler 2010]. О собирателях Пейсахе Мареке, Сауле Гинзбурге и их сборнике «Еврейские песни в России» см. в работе Лёффлера [Loeffler 2010, 64–65]; о Варшавском и Энгеле см. [Там же, 175–182].

Сатирические песни на идише: влияние бадхенов

Многие рифмованные куплеты и песни бадхенов не отличались благочестием: в них звучала бытовая или социальная сатира. Более того – традиционно роль бадхенов во многом состояла в том, чтобы подрывать устои. Этой культурной функцией в значительной степени был подготовлен постепенный переход от их поэзии к песням маскилов, можно утверждать, что знакомство с куплетами бадхенов отчасти способствовало восприятию песенного творчества маскилов в еврейской среде.

Мелодии большинства фольклорных песен на идише прямо или опосредованно отсылают к синагогальным литургическим напевам. Зачастую такие отсылки носят иронический или юмористический характер, указывают на несоответствие между содержанием и реальной жизненной ситуацией певца; тропы, заимствованные из литургической музыки, могут не только подчеркивать трагическую серьезность исполняемого, но также проявлять его абсурдность. Вероятнее всего, большинство этих произведений создавались и исполнялись мужчинами, но дошедшие до нас образцы вряд ли можно отнести к мужским песням маскилов, поскольку в них не высмеивается традиционная еврейская жизнь, хотя и содержатся извечные жалобы[34].

В статье о еврейском народном творчестве, опубликованной в альманахе «Пережитое» за 1908 г., Ан-ский писал , что песенный репертуар, вошедший в ранние собрания (например, в коллекцию известного правоведа И.Г. Оршанского (1866)), был полностью забыт к 1901 г., когда вышли «Еврейские народные песни» Пейсаха Марека и Саула Гинзбурга. Он осторожно предполагает, что это объясняется переменами, происходившими в еврейском обществе последней трети XIX в. под влиянием Гаскалы, секуляризации, новых политических идеологий, эмиграции и других обстоятельств.

Отчасти это верно, однако истинные причины, как представляется, гораздо сложнее. Поскольку из-за отсутствия потомственного еврейского крестьянства еврейского крестьянского фольклора не существовало, а фольклорные песни лишь отчасти соотносились с событиями жизненного цикла, все рассуждения о еврейском песенном фольклоре упираются в поиск свидетельств о распространении и преемственности устного фольклорного материала. Можно предположить, что к началу XIX в. были усвоены некоторые ранние песни на идише; на это указывают немецкие поэтические клише, которые прослеживаются в песенном репертуаре последующих поколений [Schmitges 2014]. Однако до сих пор не совсем понятно, что именно – случившаяся в XIX в. культурная «хасидизация» многих еврейских общин или

[34] Классическое исследование этого поджанра см. [Wohlberg 1977 / 1978]. Большинство примеров, которые он использует взяты из польского собрания Менахема Кипниса (Варшава, 1918, 1925), а также из собранных в Польше и США записей И.Л. Кагана [Cahan 1912, 1920].

Гаскала, вызвавшая появление фольклора маскилов, «бродеровских» и театральных песен – привело к очевидному в конце того же столетия вытеснению на культурную периферию лирического и семейного фольклора на идише; во многих общинах последовательно прослеживаются оба процесса. Хотя записи мелодий многих «бродеровских песен», бытовавших в среде мужчин низших сословий (в частности, среди трактирных завсегдатаев) утрачены, вероятнее всего, по времени создания они не новее, чем остальной записанный репертуар на идише. Таким образом, можно утверждать, что существенная часть дошедшего в записях анонимного песенного фольклора создавалась под влиянием уже существовавших инсценированных песен. Во многих случаях выявить природу творческого процесса в таких произведениях позволяет их стилистический анализ.

Хасидские «дворы» и последователи различных течений выработали социальный механизм, позволяющий сохранять и передавать песни из поколения в поколение. Так, в числе немногих еврейских песен, вероятнее всего, датируемых первыми десятилетиями XIX в., но известных и в XX в. есть несколько хасидских песен, появление которых связывают с именами живших в начале позапрошлого столетия цадиков, в том числе с теми, кто, как ребе Леви Ицхак, не создал династии. Эти песни часто представляли собой смешение иврита или идиша и нееврейских языков, а некоторые из них изначально исполнялись на языках ближайших соседей (по-русски, по-украински или по-белорусски)[35].

На другом полюсе культурной значимости, в противоположном «углу», находятся «бранные» и «срамные» песни; по очевидным причинам они публиковались крайне редко. В некоторых из них использовались танцевальные клезмерские мелодии. Хотя сами клезмеры таких песен не пели, этот репертуар был у всех на слуху, и в определенных ситуациях исполнением одной только мелодии можно было оскорбить ее адресата, поскольку слушатели прекрасно знали непристойный текст, который за ней стоял[36].

Более обстоятельное исследование и подробная классификация существующего корпуса песен на идише, датируемых концом XIX – началом XX в. потребовали бы кропотливого анализа музыкальной и текстологической проблематики, выявляющего фольклорную специфику музыкальной композиции, поэтического текста, а также инсценировки. Но даже сейчас достаточно очевидные текстуальные и музыкальные особенности традиционного фольклора на идише позволяют говорить о его фундаментальных отличиях от «бродеровского» и театрального песенного репертуара, а так-

[35] В изданный Хабадом сборник «Safor Ha'nigunim» вошли нотные записи десяти нигунов, созданных ребе-основателями Любавичского движения, а также 36 нигунов, приписываемых другим наиболее почитаемым хасидским наставникам, начиная с жившего в XVIII в. Баал-Шем-Това.

[36] Несколько подобных «срамных песен» я услышал в 1998 г. от Иеремии Хешелеса.

же от авторских песен [Lukin 2013]. Маскилы иногда прибегали к традиционному фольклорному музыкальному стилю, чтобы донести до слушателей посягающее на традицию содержание своих песен; бадхены и писавшие на идише поэты-песенники начала XX в. также пользовались фольклорными музыкальными или поэтическими формами. Если учесть, что еврейское население в целом было более грамотным, чем его соседи (тем более крестьяне), неудивительно, что во многих песнях на идише нередко соединялись деревенский фольклор, массовая городская культура и авторские стили. Время и место происхождения, хронологическая и географическая последовательность таких сочетаний документированы плохо и установить их чаще всего трудно, поэтому исследователю песни на идише всякий раз приходится решать сложную и многосоставную задачу – определять, принадлежит ли произведение к фольклору, или у него другие истоки.

Итак, обобщим: по мере того, как, начиная с XVII в., складывались нормы общественной жизни восточноевропейского еврейства, бытование секулярных песенных жанров постепенно ограничивалось семейными ситуациями; кроме того, их пели во время работы. В то же время с середины XIX в. под влиянием Хаскалы появляются пишущие на идише поэты-песенники, а также исполнители, не связанные с традицией свадебных бадхенов; этот процесс можно проследить в течение всего XX в., до некоторой степени он продолжается по сей день.

Профессиональные музыканты: хазаны и клезмеры

Как отмечает Джеймс Лёффлер, в еврейской культуре существуют два полярно противоположных и вместе с тем взаимодополняющих типа профессиональных музыкантов: «В течение столетий клезмер и хазан представляли собой два полюса и одновременно две опоры ашкеназской культуры… Оба стали иконическими фигурами фольклора на идише» [Loeffler 2010, 8]. Даже при том, что синагогальную службу часто вел полупрофессиональный балтфиле, именно искусство хазана отвечало эстетическим ожиданиям традиционной ашкеназской общины. Аналогично этому только клезмер наиболее полно выражал все богатство взаимосвязей между музыкой и танцем, хотя евреи вполне могли танцевать под нигуны или песни.

Кроме того, уникальная роль клезмера состояла в том, что инструментальная музыка, которую он исполнял, маркировала и сопровождала разные этапы брачного цикла и тем самым служила мостом между религиозными и секулярными сторонами жизни. Он был «пограничной», лиминальной фигурой, в которой сходились многие крайние противоположности внутри еврейской культуры. Последующий упадок клезмерского искусства и вследствие этого – традиционного ашкеназского танца – верный показатель возрастающего, все более радикального разделения еврейского общества

на различные светские и религиозные лагеря, не связанные общностью эстетических представлений.

В отличие от песен на идише, еврейскую инструментальную фольклорную музыку, начиная с XVII в. исполняли главным образом профессиональные музыканты, передававшие навыки, манеру и репертуар из поколения в поколение. Существовало и любительское музицирование, однако в культурном комплексе Ашкеназ II именно профессиональные клезмеры были создателями и хранителями единого инструментального репертуара, а кроме того опосредованно влияли на песню на идише. Аллюзии на их музыку обнаруживаются практически во всем внелитургическом репертуаре восточноевропейского еврейства и прежде всего в песенной культуре. В полевых записях, сделанных Береговским и Кисельгофом, присутствуют инструментальные версии хасидских песнопений, однако значительную часть обоих собраний составляют вокальные переработки известных клезмерских танцевальных мелодий, а также новые песни, сочиненные в клезмерской манере; стоит упомянуть также о песенных обработках польских мазурок и другой нееврейской танцевальной музыки[37].

Социальную среду и значимость клезмерских капелл очень точно описал в статье «Еврейские оркестры», опубликованной в одном из номеров «Русской музыкальной газеты» за 1904 г., русский музыкант Иван Липаев [Липаев 1904, 102]:

> Мало того, уезжает из местечка оркестр, и однако память о нем живет в сердцах бесхитростных слушателей целыми месяцами и годами, так как какой-нибудь отрывок вальса, песни обязательно кем-нибудь запоминаются и переходят из уст в уста. Порою все его поют, все стараются сыграть его на скрипке, еще с разными вариантами, разукрашенными по-своему.

Примерно то же, хотя и немного преувеличивая, писал о галицийских клезмерах Йозеф Рот: «Они сочиняют мелодии и, не зная нотной грамоты, передают песни по наследству своим сыновьям, а заодно и большому количеству евреев Восточной Европы. Они настоящие народные сочинители» [Рот 2001, 45].

Традиционно клезмеры не аккомпанировали певцам и смотрели на них свысока[38]. «Yeder ken zingen» («Спеть каждый может») – это было одно из их любимых изречений. Конечно, оно описывало скорее ощущение собствен-

[37] Это опровергает неподкрепленное ни теоретическим обоснованием, ни эмпирическими доказательствами или анализом песен предположение Стучевского о влиянии на клезмерскую музыку песенного фольклора на идише [Stutschewsky 1959, 185].

[38] Записанная мною беседа с Иермией Хешелесом позволяет утверждать, что часть клезмеров действительно крайне презрительно относилась к песням на идише, равно как и к другим народным песням. В 1999 г. в Нью-Йорке Хешелес рассказы-

ной профессиональной (и мужской) исключительности в среде, где многие песни на идише любительски исполняли (а порой и сочиняли) женщины, а кроме того выражало расхожее представление о главенствующей роли клезмерского капельмейстера (*kapelmayster*), чаще всего скрипача, которую он делил только с бадхеном, почитавшимся скорее поэтом, нежели певцом.

В каждом поколении выдающиеся клезмеры создавали множество произведений, появлялись стилистические инновации, но благодаря существованию клезмерских династий и неизменности основных элементов этой музыки, она остается одной из традиционных признаков еврейской культуры. Традиционность роднит ее с *нигунами*, а также со *змирот*, и в совокупности они представляют устойчивую, широко распространенную и повсеместно узнаваемую еврейскую музыкальную традицию. За ними в значительной степени сохраняются изначальные функции в традиционных и религиозных институтах, тогда как в последней трети XIX в. песня на идише обретает новую аудиторию, становится частью новых социальных практик, и сложившийся в предшествующие столетия, обладающий общими музыкальными характеристиками идишистский вокальный репертуар постепенно вытесняется на культурную периферию новыми песнями, вписанными в невиданные ранее контексты.

Известно, что в шаббатних *змирот* запечатлелись следы более ранней еврейской танцевальной музыки, иначе говоря: религиозный певческий жанр «вырос» из светской инструментальной музыки, а не наоборот. В то же время сравнительно недавнопредпринятый анализ ашкеназского свадебного репертуара выявляет связи между синагогальными песнопениями и не танцевальной, но предназначенной для слушания клезмерской музыкой. Многие сольные произведения, которые наиболее талантливые клезмеры исполняли на свадьбах и в других паралитургических контекстах, строились на синагогальных ладо-мелодических моделях (в терминологии хазанов они назывались *штайгер*, *зогехц*, *хцос*) и отличались сочетанием рубато, плавного ритма, модальности и вокальной орнаментовки литургических песнопений с инструментальными (как правило, скрипичными) техниками. Таким образом происходил постепенный стилистический переход от профессионального религиозного певческого стиля к столь же профессиональному, но главным образом светскому инструментальному. Вместе с тем примечательно, что большинство *moralishe nigunim* (ритмичные мелодии, сопровождавшие шествия во время брачной церемонии) связаны скорее с общей концепцией литургической музыки, чем с конкретными образцами канторского пения. Многие ашкеназские хазаны, в том числе Аарон Бер из Бамберга и Берлина (1791) и Гирш Вайнтрауб из Дубно (ок. 1826–1835), оставили нотные рукописи скрипичных произведений клезмерского сти-

вал, что многие клезмеры считали аккомпаниаторство профессиональной деградацией.

ля. Иногда, как случилось, например, в семье Вольфшталь из Тернополя [Feldman 2003, 32], внутри одной династии происходил «раскол» на хазанов и клезмеров, но в любом случае вокруг обоих типов профессионального музицирования музыкантов складывались социальные институты, музыкальные практики которых передавались из поколения в поколение. Контактам между музыкантами во многом способствовало распространение хасидизма: известно, что у многих цадиков были не только свои хазаны, но и свои «придворные» клезмеры[39].

Таким образом, хасидский репертуар многих дворов представлял собой смешение этих музыкальных стилей. Сложившиеся до того, как возникло учение хасидов, обе формы профессионального исполнительства во многом способствовали созданию самобытного, проникнутого мистическим переживанием репертуара, лишь отчасти восходящего к более ранней ашкеназской музыке и не имеющего прямых аналогов в музыкальной культуре других еврейских общин.

Более того, можно проследить, как *dveykes niggunim*, религиозные песнопения на идише и макаронических языках, а также хасидские танцы, соединяя те социальные и музыкальные элементы, о которых шла речь в начале статьи, формировали целостный религиозный, мистически ориентированный жизненный стиль. Клезмерская музыка тоже способствовала его созданию, однако клезмер в Восточной Европе – это прежде всего свадебный музыкант. В его мелодиях, главным образом в *moralishe niggunim*, сопровождавших брачную церемонию, безусловно присутствовали религиозные элементы и аллюзии; вместе с тем клезмерская танцевальная музыка отражала напряжение внутри еврейской культуры – разногласия между хасидами и митнагдим, гендерные и поколенческие противоречия. Исполнявшиеся на свадьбах еврейские, а также некоторые нееврейские танцы позволяли заявить о собственном достоинстве и общественном признании, позабавить собравшихся, выразить общий восторг, а также служили своего рода «языком флирта». Искусство клезмеров состояло в том, чтобы передать внутреннюю напряженность культуры и привести к катарсису, которого слушатели и покровители ждали от этой музыки.

Перевод Светланы Панич

[39] Береговский [Береговский (1946) 1999] писал о важной роли, которую хазан Йоселе Талнер (ум. в 1919 г.) сыграл в создании хасидского репертуара местечка Тальное. В других хасидских дворах складывалась своя традиция инструментального клезмерского репертуара, пример тому – поразительные мелодии садагорских и вижницких хасидов, а великолепная клезмерская капелла второго Любавичского ребе вызывала гнев недоброжелателей и упреки в том, что он устроил у себя королевский двор.

Литература

Асафьев 1947 – Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс. Кн. 2: Интонация. М.; Л.: Музгиз, 1947. 163 с.

Асафьев 1987 – Асафьев Б. О народной музыке / Сост., вступ. ст. и коммент. И. Земцовского и А. Кунанбаевой. Л.: Музыка, 1987. 247 с.

Береговский (1946) 1999 – Береговский М. Еврейские напевы без слов. М.: Композитор, 1999. 182 с.

Кац 2010 – Кац Я. Традиция и кризис: еврейское общество на исходе средних веков. М.: Текст, 2010. 537 с.

Квитка 1973 – Квитка К. Вступительные замечания к музыкально-этнографическим исследованиям // Его же. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. М.: Советский композитор, 1973. С. 3–29.

Липаев 1904 – Липаев И. Еврейские оркестры // Русская музыкальная газета. 1904. №4. С. 101–103; №5. С. 133–136; №6. С. 169–172; №8. С. 205–207.

Хаздан 2008 – Хаздан Е. Нигун как явление традиционной еврейской музыкальной культуры: на материале общины «ХаБаД Любавич»: дисс. канд. искусствоведения: 17.00.02. СПб, 2008. 202 с.

Avenary 1971 – Avenary H. The Concept of Mode in European Synagogue Chant // Yuval. 1979. №2. P. 11–21.

Avenary 1979 – Avenary H. The Hasidic Nigun: Ethos and Melos of a Folk Liturgy // Encounters of East and West in Music. Tel Aviv: Tel-Aviv University, 1979. P. 58–64.

Bahat and Bahat 1981 – Bahat N. and Bahat A. Some Notes on Traditional Scriptural Reading Hand Movements as a Source to the Dance of the Yemenite Jews // World of Music. 1981. Vol. 23. №1. P. 20– 25.

Beregovski (1962) 1982 – Beregovski M. Jewish Folk Songs // Old Jewish Folk Music: The Collections and Writings of Moshe Beregovski / ed. and transl. by M. Slobin. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982. P. 285–302.

Bohlman and Holzapfel 2001 – Bohlman P.V. and Holzapfel O., eds. The Folk Songs of Ashkenaz. Middleton: A-R Editions, 2001. 179 p.

Cahan 1912, 1920 – Cahan Y.L. Yidishe Folkslider mit Melodyen, oys dem Folksmoyl [идиш]. New York: Literasher verlag, 1912–1920. 2 vols.

Feldman 1994 – Feldman W.Z. Bulgareasca, Bulgarish, Bulgar: the Transformation of a Klezmer Dance Genre // Ethnomusicology. 1994. Vol. 38. №1. P. 1–35.

Feldman 2002a – Feldman W.Z. Bulgareasca, Bulgarish, Bulgar: the Transformation of a Klezmer Dance Genre / revised // American Klezmer: Its Roots and Offshoots / ed. by M. Slobin. Berkeley: University of California Press, 2002. P. 84–124.

Feldman 2002b – Feldman W.Z. Klezmer Revived: Dave Tarras Plays Again // Jews of Brooklyn / ed. by I. Abramovitch and S. Galvin. Hanover, NH: Brandeis University Press, 2002. P. 186–189.

Feldman 2003 – Feldman W.Z. Remembrance of Things Past: Klezmer Musicians of Galicia, 1870–1940 // Polin. 2003. Vol. 16. P. 29–57.

Frigyesi 1993 – Frigyesi J. Preliminary Thoughts About Music Without Clear Beat: The Example of «Flowing Rhythm» in Jewish «Nusah» // Asian Music. 1993. Vol. 24. №2. P. 59–88.

Frigyesi 2000 – Frigyesi J. The Variety of Styles in the Ashkenazi Liturgical Service // Jewish Studies at the Central European University. 2000. №2. P. 31–50.

Frigyesi 2002 – Frigyesi J. Orality as Religious Ideal: the Music of East-European Jewish Prayer // Yuval. 2002. №7. P. 113–153.

Frigyesi 2003 – Frigyesi J. The Unique Character of Ashkenazi Synagogal Music: Homage to A.Z. Idelsohn // Kenishta: Studies of the Synagogue World. 2003. Vol. 2. P. 146–166.

Frigyesi 2005a – Frigyesi J. Free rhythm and measured rhythm [иврит] // Duchan. Vol. 16: A Hearing Heart: Jubilee Volume in Honor of Avigdor Herzog / ed. by I. Recanati. Jerusalem: Renanot – The Jewish Music Institute, 2005. P. 59–77

Frigyesi 2005b – Frigyesi J. The Unbearable Lightness of Ethnomusicological Complete Editions: the Style of the ba'al tefillah (Prayer Leader) in the East European Jewish Service // Studies in the Sources and the Interpretation of Music: Essays in Honor of László Somfai on his 70th Birthday / ed. by L. Vikárius and V. Lampert. Lanham: Scarecrow Press, 2005. P. 7–18.

Frigyesi 2008a – Frigyesi J. Historical versus Anthropological Approach in the Study of East-European Jewish Prayer Chant // Yearbook of the Jewish Theological Seminary, Budapest / ed. by A. Schoener. Budapest: OR-ZSE, 2008. P. 101–128.

Frigyesi 2008b – Frigyesi J. Music for Sacred Texts // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe / ed.G.D. Hunder. Vol. 2. New Haven; London: Yale University Press, 2008. P. 1222–1225.

Frigyesi 2013b – Frigyesi J. A Rift Never to be Healed: The Music of the Traditional and Reform Service // Jüdische Musik als Dialog der Kulturen / ed. by J. Nemtsov. Wiesbaden: Otto Harrasowtiz, 2013. P. 71–101.

Hubka 2003 – Hubka T. Resplendent Synagogue: Architecture and Worship in an Eighteenth Century Polish Community. Hanover, NH: Brandeis University Press, 2003. 226 p.

Idelsohn (1929) 1967 – Idelsohn A.Z. Jewish Music in its Historical Development. New York: Shocken Books, 1967. 535 p.

Irzabekova 2013 – Irzabekova Ye. Moisiey Beregovski's Early Publications // Jüdische Musik als Dialog der Kulturen / ed. by J. Nemtsov. Wiesbaden: Harrasowitz, 2013. P. 278–82.

Katz 1958 – Katz J. Masoret u-mashber, ha-ḥevrah ha-Yehudit be-motsa'e Yeme-ha-Benayim [иврит]. Jerusalem: Mosad Bialik, 1958. 316 p.

Katz 1993 – Katz J. Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages / Transl. by B.D. Cooperman. New York: NYU Press, 1993. 392 p.
Levine 1982 / 1983 – Levine J. The Biblical Trope System in Ashkenazic Prophetic Reading // Musica Judaica. 1982 / 1983. Vol. 5. №1. P. 34–51.
Loeffler 2010 – Loeffler J. The Most Musical Nation: Jews and Culture in the Late Russian Empire. New Haven: Yale University Press, 2010. 274 p.
Lukin 2013 – Lukin M. ‘Al Ha-Pripetshik shel Shir-‘Am Liri Masorati [On the Hearth of the Traditional Lyrical Folksong] [иврит] // Studies in Ashkenazi Culture, Women’s History, and the Languages of the Jews: Presented to Chava Turniansky / ed. by I. Bartal [et al.]. Jerusalem: Zalman Shazar; Hebrew University, 2013. P. 511–538.
Lukin, Vygoda [s.a.] – Lukin M. and Vygoda M. The Niggunim of Rabbi Levi Yitskhok of Berdichev in Historical Perspective. [Manuscr.], [s.a.]
Mahler 1985 – Mahler R. Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century / transl. by E. Orenstein [et al.]. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985. 411 p.
Matut 2011 – Matut D. Dichtung und Musik in Frühneuzeitlichen Aschkenas. Leiden; Boston: Brill, 2011. 2 vols.
Mazor 2004 – Mazor Ya. The Hasidic Niggun as Sung by the Hasidim. Jerusalem: Jewish Music Research Centre; Hebrew University of Jerusalem, 2004. 2 compact discs.
Mazor 2008a – Mazor Ya. Hasidism: Dance // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe / ed. by G.D. Hundert. Vol. 1. New Haven; London: Yale University Press, 2008. P. 679–680.
Mazor 2008b – Mazor Ya. Hasidism: Music // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe / ed. by G.D. Hundert. Vol. 1. New Haven; London: Yale University Press, 2008. P. 676– 679.
Powers 1980 – Powers H. Mode // The New Grove Dictionary of Music and Musicians / ed. by S. Sadie. Vol. 12. London: Macmillan, 1980. P. 376–450.
Prilutski 1913 – Prilutski N. Yidishe folkslider [идиш]. Warsaw: Nayer Farlag, 1913. 2 vols.
Roskies 1995 – Roskies D.G. A Bridge of Longing: The Lost Art of Yiddish Storytelling. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1995. 419 p.
Roskies 2008 – Roskies D.G. Broder, Berl // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe / ed. by G.D. Hundert. Vol. 1. New Haven; London: Yale University Press, 2008. P. 242.
Rosman 2002 – Rosman M. Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth // Cultures of the Jews / ed. by D. Biale. New York: Schocken, 2002. P. 519–572.
Roth (1976) 2001 – Roth J. The Wandering Jews: The Classic Portrait of a Vanished People / transl. by M. Hoffman. New York: Norton, 2001. 146 p.

Rubin 1973 – Rubin R. Voices of a People: The Story of Yiddish Folksong. 2nd ed. New York: McGraw Hill, 1973. 558 p.
Sandrow 1977 – Sandrow N. Vagabond Stars: a World History of Yiddish Theater. New York: Harper & Row, 1977. 435 p.
Schmitges 2014 – Schmitges A. Funem (sh)eynem vortsl aroys?! – Approaches to the Study of Parallel Eastern Yiddish and German Folksongs // European Journal of Jewish Studies. 2014. Vol. 8. P. 53–103.
Seigel 2012 – Seigel A.M.-Kh. The Broder Singers: Forerunners of the Yiddish Theater: Paper Presented at YIVO Insitute for Jewish Research 2 February 2012 [recording].
Shandler 2006 – Shandler J. Adventures in Yiddishland: Postvernacular Language and Culture. Berkeley: University of California Press, 2006. 263 p.
Stampfer 2012 – Stampfer S. Violence and the Migration of Ashkenazi Jews to Eastern Europe // Jews in the East European Borderlands: Essays in Honor of John D. Klier / ed. by E.M. Avrutin and H. Murav. Boston: Academic Studies Press, 2012. P. 127– 146.
Stutschewsky 1959 – Stutschewsky J. Ha-Klezmerim: Toldotehem, orah hayehem ve yetsirotehem [иврит]. Jerusalem: Mosad Bialik, 1959. 223 p.
Turniansky 2008 – Turniansky Ch. Yiddish Literature before 1800 // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe / ed. by G.D. Hundert. Vol. 2. New Haven; London: Yale University Press, 2008. P. 2059–2065.
Weich-Shahak 1979 / 1980 – Weich-Shahak S. Wedding Songs of the Bulgarian-Sephardi Jews // Orbis Musicae. 1979 / 1980. Vol. 7. P. 81–107.
Weinreich 1973 – Weinreich M. Geshikhte fun der yidisher shprakh: bagrifn, faḳṭn, meṭodn [идиш]. New York: Yidisher Ṿisnshafṭlekher Insṭiṭuṭ, 1973. 4 vols.
Weinreich 2008 – Weinreich M. The History of the Yiddish Language / ed. by P. Glaser, transl. by Sh. Noble and J. Fishman. New Haven: Yale University Press, 2008. 2 vols.
Weissler 1998 – Weissler Ch. Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women. Boston: Beacon Press, 1998. 269 p.
Wohlberg 1977 / 1978 – Wohlberg M. The Music of the Synagogue as a Source for the Yiddish Folksong // Musica Judaica. 1977 / 1978. Vol. 2. №1. P. 21–49.
Wolitz 2008 – Wolitz S. Goldfaden, Avrom // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe / ed. by G.D. Hundert. Vol. 2. New Haven; London: Yale University Press, 2008. P. 611– 613.
Zalmanoff [s.a.] – Zalmanoff S., ed. Sefer Hanigunim [music]. Kfar Chabad: Nichoach, [s.a.]. 2 vols.
Zemtsovsky 1997 – Zemtsovsky I. An Attempt at a Synthetic Paradigm // Ethnomusicology. 1997. Vol. 41. № 2: Special Issue. P. 185–205.

Klezmer Music Within East Ashkenazic Music

Walter Zev Feldman (Abu Dhabi, United Arab Emirates)
Senior Research Fellow, New York University, Abu Dhabi, United Arab Emirates
E-mail: walterzevfeldman@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8609-8269

Abstract: The repertoire and social role of the *klezmer* musician in Eastern Europe can be best appreciated within the context of the broader "traditional" musical life of East European Jews. From the early seventeenth century onward the emphasis on the "Jewishness" and *halakhic* validity of all aspects of life now became fixed and part of local custom (*minhag*). This merging of the sacred and the secular came to affect music and dance just as it did costume, through the internal action of the Jewish community, not pressure from external sources. The instrumental *klezmer* music and the accompanying profession of *badkhones* (wedding orator) displayed both the fusion of the religious and secular in Jewish life, and a continuing tension between secular and religious allusions, moods, and techniques. The "Jewishness" in musical style – especially in instrumental *klezmer* music but also in Hasidic *niggunim* and to some extent in Yiddish song – grew by a process of cultural differentiation. This process involved both the preservation and development of ancient features, and the reinterpretation of borrowed musical material to suit principles alien to the original source. This chapter briefly characterizes the system of repertoires and genres of the East European Jews, beginning with the music of prayer, through the various paraliturgical songs, to the music of Hasidism, and the many sub-genres of religious, secular and professional song in the Yiddish language. The chapter concludes with a presentation of the two established musical professionals in traditional East European Jewish life – the *khazn* (cantor) and the *klezmer*.

Keywords: klezmer, genre, repertoire, East European Jews, Yiddish, Hasidism

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.11

References

Asaf'ev, B., 1947, *Muzykal'naia forma kak protsess* [Musical Form as a Process]. Bk. 2, *Intonatsiia* [Intonation]. Moscow, Leningrad, Muzgiz, 163.

Asaf'ev, B., 1987, *O narodnoi muzyke* [On Folk Music], eds. I. Zemtsovskii and A. Kunanbaeva. Leningrad, Muzyka, Leningradskoe otdelenie, 247.

Avenary, H., 1971, The Concept of Mode in European Synagogue Chant. *Yuval,* 2, 11–21.

Avenary, H., 1979, The Hasidic Nigun: Ethos and Melos of a Folk Liturgy. *Encounters of East and West in Music*, 58–64. Tel Aviv: Tel-Aviv University, 207.

Bahat, N, and A. Bahat, 1981, Some Notes on Traditional Scriptural Reading Hand Movements as a Source to the Dance of the Yemenite Jews. *World of Music,* vol. 23, 1, 20–25.

Beregovski, M., (1962) 1982, Jewish Folk Songs. *Old Jewish Folk Music: The Collections and Writings of Moshe Beregovski*, ed. and transl. M. Slobin, 285–302. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 579.

Beregovski, M., 1999, *Evreiskie napevy bez slov* [Jewish Folk Tunes without Words]. Moscow, Kompozitor, 182.

Bohlman, P.V., and O. Holzapfel, eds., 2001, *The Folk Songs of Ashkenaz*. Middleton, A-R Editions, 179.

Feldman, W.Z., 1994, Bulgareasca, Bulgarish, Bulgar: the Transformation of a Klezmer Dance Genre. *Ethnomusicology*, vol. 38, 1, 1–35.

Feldman, W.Z., 2002, Bulgareasca, Bulgarish, Bulgar: the Transformation of a Klezmer Dance Genre, rev. ed. *American Klezmer: Its Roots and Offshoots*, ed. M. Slobin, 84–124. Berkeley, University of California Press, 245.

Feldman, W.Z., 2002, Klezmer Revived: Dave Tarras Plays Again. *Jews of Brooklyn*, eds. I. Abramovitch and S. Galvin, 186–189. Hanover, NH, Brandeis University Press, 355.

Feldman, W.Z., 2003, Remembrance of Things Past: Klezmer Musicians of Galicia, 1870–1940. *Polin,* 16, 29–57.

Frigyesi, J., 1993, Preliminary Thoughts About Music Without Clear Beat: The Example of "Flowing Rhythm" in Jewish "Nusah." *Asian Music,* vol. 24, 2, 59–88.

Frigyesi, J., 2000, The Variety of Styles in the Ashkenazi Liturgical Service. *Jewish Studies at the Central European University,* 2, 31–50.

Frigyesi, J., 2002, Orality as Religious Ideal: the Music of East-European Jewish Prayer. *Yuval,* 7, 113–153.

Frigyesi, J., 2003, The Unique Character of Ashkenazi Synagogal Music: Homage to A.Z. Idelsohn. *Kenishta: Studies of the Synagogue World,* 2, 146–166.

Frigyesi, J., 2005, Free Rhythm and Measured Rhythm. *Duchan,* vol. 16, *A Hearing Heart: Jubilee Volume in Honor of Avigdor Herzog*, ed. I. Recanati, 59–77. Jerusalem, Renanot – The Jewish Music Institute, 333, 86.

Frigyesi, J., 2005, The Unbearable Lightness of Ethnomusicological Complete Editions: the Style of the ba'al tefillah (Prayer Leader) in the East European Jewish service. *Studies in the Sources and the Interpretation of Music: Essays in Honor of László Somfai on his 70th Birthday*, ed. L. Vikárius and V. Lampert, 7–18. Lanham, Scarecrow Press, 526.

Frigyesi, J., 2008, Historical versus Anthropological Approach in the Study of East-European Jewish Prayer Chant. *Yearbook of the Jewish Theological Seminary, Budapest*, 101–128.

Frigyesi, J., 2013, A Rift Never to be Healed: The Music of the Traditional and Reform Service. *Jüdische Musik als Dialog der Kulturen* [Jewish Music

as a Dialogue of Cultures], ed. J. Nemtsov, 71–101. Wiesbaden, Otto Harrasowtiz, 328.

Hubka, T., 2003, *Resplendent Synagogue: Architecture and Worship in an Eighteenth Century Polish Community*. Hanover, NH, Brandeis University Press, 226.

Idelsohn, A.Z., (1929) 1967, *Jewish Music in its Historical Development*. New York, Shocken Books, 535.

Irzabekova, Ye., 2013, Moisiey Beregovski's Early Publications. *Jüdische Musik als Dialog der Kulturen* [Jewish Music as a Dialogue of Cultures], ed. J. Nemtsov, 278–282. Wiesbaden, Harrasowitz, 328.

Katz, J., 1958, *Masoret u-mashber, ha-ḥevrah ha-Yehudit be-motsa'e Yeme-ha-Benayim* [Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages] [Hebrew]. Jerusalem, Mosad Bialik, 316.

Katz, J., 1993, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages,* transl. B.D. Cooperman. New York, NYU Press, 392.

Katz, J., 2010, *Traditsiia i krizis: evreiskoe obshchestvo na iskhode srednikh vekov* [Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages]. Moscow, Tekst, 537.

Khazdan, Ye., 2008, Nigun kak iavlenie traditsionnoi evreiskoi muzykal'noi kul'tury: na materiale obshchiny "KhaBaD Liubavich" [Nigun as a Phenomenon of Traditional Jewish Music Culture: Based on the Material of the Habad Lubavich Community]: Candidate Dissertation in Art History. St. Petersburg, 202.

Kvitka, K., 1973, Vstupitel'nye zamechaniia k muzykal'no-etnograficheskim issledovaniiam [Introductory Notes to Musical-Ethnographical Studies]. *Izbrannye trudy: v 2 t.* [Selected Works, in 2 vols.], K. Kvitka, vol. 2, 3–29. Moscow, Sovetskii kompozitor, 423.

Levine, J., 1982 / 1983, The Biblical Trope System in Ashkenazic Prophetic Reading. *Musica Judaica,* vol. 5, 1, 34–51.

Loeffler, J., 2010, *The Most Musical Nation: Jews and Culture in the Late Russian Empire*. New Haven, London, Yale University Press, 274.

Lukin, M., 2013, 'Al Ha-Pripetshik shel Shir-'Am Liri Masorati [On the Hearth of the Traditional Lyrical Folksong]. *Studies in Ashkenazi Culture, Women's History, and the Languages of the Jews: Presented to Chava Turniansky*, ed. I. Bartal [et al.], 511–538. Jerusalem, Zalman Shazar, Hebrew University, 2 vols.

Mahler, R., 1985, *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century,* transl. E. Orenstein [et al.]. Philadelphia: Jewish Publication Society, 411.

Matut, D., 2011, *Dichtung und Musik in Fühneuzeitlichen Aschkenas* [Poetry and Music with the Early Modern Ashkenaz]. Leiden, Boston, Brill, 2 vols.

Mazor, Ya., 2004, *The Hasidic Niggun as Sung by the Hasidim*. Jerusalem, Jewish Music Research Centre, Hebrew University of Jerusalem, 2 compact discs.

Roskies, D.G., 1995, *A Bridge of Longing: The Lost Art of Yiddish Storytelling*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 419.

Rosman, M., 2002, Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth. *Cultures of the Jews*, ed. D. Biale, 519–572. New York, Schocken, 1196.

Roth, J., (1976) 2001, *The Wandering Jews: The Classic Portrait of a Vanished People,* transl. M. Hoffman. New York, Norton, 146.

Rubin, R., 1973, *Voices of a People: The Story of Yiddish Folksong,* 2nd ed. New York, McGraw Hill, 558.

Sandrow, N., 1977, *Vagabond Stars: a World History of Yiddish Theater*. New York, Harper & Row, 435.

Schmitges, A., 2014, Funem (sh)eynem vortsl aroys?! – Approaches to the Study of Parallel Eastern Yiddish and German Folksongs. *European Journal of Jewish Studies,* 8, 53–103.

Shandler, J., 2006, *Adventures in Yiddishland: Postvernacular Language and Culture*. Berkeley, University of California Press, 263.

Stampfer, S., 2012, Violence and the Migration of Ashkenazi Jews to Eastern Europe. *Jews in the East European Borderlands: Essays in Honor of John D. Klier*, eds E.M. Avrutin and H. Murav, 127–146. Boston, Academic Studies Press, 285.

Stutschewsky, J., 1959, *Ha-Klezmerim: Toldotehem, orah hayehem ve yetsirotehem* [The Klezmorim: Their History, Way of Life and Creations]. Jerusalem, Mosad Bialik, 223.

Weich-Shahak, S., 1979 / 1980, Wedding Songs of the Bulgarian-Sephardi Jews. *Orbis Musicae,* 7, 81–107.

Weinreich, M., 1973, *Geshikhte fun der yidisher shprakh: bagrifn, faḳṭn, meṭodn* [The History of the Yiddish Language: Concepts, Facts, Methods] [Yiddish]. New York, Yidisher Ṿisnshafṭlekher Insṭiṭuṭ, 4 vols.

Weinreich, M., 2008, *The History of the Yiddish Language*, ed. P. Glaser, transl. Sh. Noble and J. Fishman. New Haven, Yale University Press, 2 vols.

Weissler, Ch., 1998, *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*. Boston, Beacon Press, 269.

Wohlberg, M., 1977 / 1978, The Music of the Synagogue as a Source for the Yiddish Folksong. *Musica Judaica,* vol. 2, 1, 21–49.

Zemtsovsky, I., 1997, An Attempt at a Synthetic Paradigm. *Ethnomusicology,* vol. 41, 2 Special Issue, 185–205. DOI: 10.2307/852602.

Рецензии
Аннотации

Reviews
Abstracts

Артур Марковский
(Варшава, Польша)
Варшавский университет, Музей истории польских евреев «Полин»
Доктор исторических наук
E-mail: amarkowski@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-0788-8036

Marcin Wodziński. *Hasidism. Key Questions*

Oxford: Oxford University Press, 2018. ISBN: 9780190631260.
368 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.12

Марчин Водзиньски – один из создателей и руководитель Вроцлавского центра иудаики, несомненно, относится к числу ведущих исследователей истории хасидизма за весь период научного изучения этого феномена. Он автор многих работ, опубликованных на разных языках и в разных изданиях, посвященных, прежде всего, феномену хасидизма в Королевстве Польском, его взаимодействию с еврейским и нееврейским окружением как в интеллектуальной, так и в социальной сфере.

Глубокий знаток (и издатель) польских источников, касающихся этой проблематики, один из создателей наиболее важных коллективных трудов на эту тему, Водзиньски приготовил для читателей настоящий подарок, опубликовав книгу, посвященную ключевым вопросам истории хасидизма. Во введении автор четко изложил причины, побудившие его взяться за такую задачу. Среди них – недостаток наших знаний о хасидизме, обусловленный небрежением или некоей методологической модой. Здесь же представлен путеводитель по книге, показывающий, что читатель найдет на ее страницах.

Семь глав книги действительно касаются фундаментальных, с точки зрения современной гуманитарной науки, вопросов: дефиниция (как следует понимать хасидизм и каков статус этого явления); статус женщин и их связь с хасидизмом; проблема лидерства в движении, анализируемого в социальном и культурном аспекте; демография; география и экономика хасидизма; анализ Первой мировой войны как пограничного пункта в развитии и деятельности движения.

Написанная понятным языком, эта книга не только заполняет множество белых пятен, но прежде всего описывает сторонников хасидизма с

социальной точки зрения, вероятно, наиболее близкой читателю. Она не только раскрывает принципы религиозной доктрины, ритуальную культуру или особенности костюма хасидов, но и рассматривает хасидизм и хасидов как социальную группу, границы которой определяются анализом в контексте новой культурной истории. Книга Водзиньского построена таким образом, что даже читатель, который не вполне знаком с историей хасидизма, не только поймет ее, но и найдет в ней много интересного.

Перевод Виктории Мочаловой

Artur Markowski (Warsaw, Poland)
Institute of History University of Warsaw, POLIN Museum of the History of Polish Jews
Dr. Hab, associate professor,
E-mail: amarkowski@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-0788-8036

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.12

References

Wodziński, M., 2018, *Hasidism: Key Questions.* Oxford, Oxford University Press, 368.

Галина Зеленина
(Москва, Россия)
Центр библеистики и иудаики, Российский государственный гуманитарный университет;
Школа актуальных гуманитарных исследований, Российская академия народного хозяйства и государственной службы
Кандидат исторических наук
Email: galinazelenina@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9411-4102

Ada Rapoport-Albert. *Hasidic Studies. Essays in History and Gender*

Liverpool: Littman Library of Jewish Civilization, 2018.
ISBN: 978-1-906764-82-1. 522 p.[1]

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.13

У Ады Рапопорт-Альберт, одной из самых ярких фигур на поле современной иудаики, почетного профессора Университетского колледжа Лондона (University College London), автора нескольких десятков работ по хасидизму и гендеру в еврейской мистике, в том числе монографий *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi*, 1666–1816 («Женщины и мессианская ересь Шабтая Цви»; 2011), *Хасидим ве-шабтаим, анашим ве-нашим* («Хасиды и саббатиане, мужчины и женщины»; 2015), *Female Bodies – Male Souls: Asceticism and Gender in the Jewish Mystical Tradition* («Женские тела – мужские души: аскетизм и гендер в еврейской мистической традиции»; в печати), в 2018 году вышла новая книга «Хасидские исследования. Статьи по истории и гендеру». Как можно заключить из названия, это не новая монография, а собрание выходивших в разные годы статей, между некоторыми из них прошло несколько десятилетий. Иногда более поздние статьи суммируют выводы более ранних, а предпосланное книге предисловие историка Моше Росмана обобщает достижения Рапопорт-Альберт в исследовании хасидизма, то есть излагает основное содержание всех разделов книги. Эта особенность создает эффект зеркальной комнаты – читатель видит информацию

[1] Эта рецензия была завершена в 2019 году. К сожалению, во время подготовки номера в печать нам стало известно об уходе из жизни профессора Ады Рапопорт-Альберт (1945–2020). Редакция Judaic-Slavic Journal выражает глубокие соболезнования близким и коллегам профессора Рапопорт-Альберт, светлую память о которой мы будем хранить с почтением и любовью.

несколько раз и от этого ненавязчивого повторения должен, очевидно, усваивать ее только лучше.

Ада Рапопорт-Альберт начала заниматься хасидскими исследованиями в 1970-х годах и с тех пор смогла перевернуть представления о разных аспектах истории движения, в том числе переписать нарратив раннего хасидизма. Нормативная хронология движения, предложенная еще Семеном Дубновым, выделяла ранний, или классический, хасидизм (до 1815 г.), его искажение в период *цадикизма*, когда движение раскололось на несколько «дворов», а основная задача лидеров состояла в борьбе с Гаскалой (до 1870 г.), и период упадка. Рапопорт-Альберт убедительно опровергла эту хронологию, доказав, что ни при Беште, ни при Магиде из Межирича не было никакого «классического» периода хасидизма, так как вообще не было единого движения – только отдельные проповедники со своими учениками среди других пиетистских групп. Кристаллизация движения происходила уже после 1770-х гг., во многом благодаря атаке со стороны раввинского истеблишмента, прежде всего, Виленского гаона. И раздробленность движения на много дворов – не результат его трансформации или деградации в XIX веке, а изначальная структура. Бешт же не был ни основателем единого движения, ни его лидером – это миф, созданный позднее. В чрезвычайно интересной статье «Агиография со сносками: поучительные предания и историописание в хасидизме» Рапопорт-Альберт показывает, как этот миф создавался и как хасидская традиция реагировала на вызовы времени и на научные расследования. К концу XIX века из уст и широкой публики, и историков (например, Генриха Греца) зазвучала критика хасидизма как учения суеверного и отсталого (на фоне Гаскалы и реформы иудаизма), а также критика достоверности его истории и источников. Было замечено, что история движения не располагает никакими документами – одними преданиями, вместо историографии у нее лишь агиография (вроде *Шивхей а-Бешт*), а реальность фигуры основателя движения и вовсе вызывает сомнения. В ответ на эту критику после Первой мировой войны неожиданно обнаружилась так называемая Херсонская гениза – собрание документов, датируемых периодом с 1730-х гг. до начала XIX века, но на самом деле изготовленных, по-видимому, в 1910-е гг. Среди прочего в генизе имелась переписка Бешта с *ламедвовниками* – «тайными цадиками». Явный анахронизм этого документа состоит в том, что сам термин «тайный цадик» мог возникнуть только после появления термина «цадик», то есть в конце XVIII века, уже после Бешта. Другой показательный пример – письмо, в котором Магид из Межрича сообщает о намерении передать свой статус лидера движения Шнеуру-Залману из Ляд в обход своего родного сына. Эта фальшивка выполняет как минимум три задачи: подтверждает единство движения на том этапе, легитимирует ненаследственную передачу власти в нем и подкрепляет претензию любавических хасидов на то, что они самые аутентичные наследники раннего хасидизма. И это не единственный пример того, как Херсонская гениза служит интересам Хабада.

Встречена гениза была с большим энтузиазмом, но вскоре разоблачена, однако ряд хасидских лидеров продолжал ее поддерживать и пропагандировать, считая ценным оружием против секуляризации и модернизации. И Рапопорт-Альберт тщательно прослеживает дальнейшую судьбу генизы и ее роль в историографии любавического хасидизма. Хотя сами авторы подделок так и не были выявлены, большой корпус текстов генизы купил один хабадник и подарил Шалому Дов-Беру, пятому лидеру движения, тот прочел документы и заявил, что это копии с подлинных документов, а если там и есть какие-либо ошибки, то они незначительные и лежат на совести переписчиков. Идея с копиями оказалась ловким превентивным контраргументом против палеографической критики, которая появится позднее: сама бумага была изготовлена не раньше середины XIX века. Шестой и седьмой любавические цадики также поддерживали аутентичность Херсонской генизы. Так, Йосеф-Ицхак (Шестой Любавический ребе) опубликовал часть документов и обнародовал мнение о них своего отца, явно желая привлечь к этим текстам внимание общественности.

Интерес пятого любавического ребе к Херсонской генизе Рапопорт-Альберт связывает с его собственными историографическими наклонностями: Йосеф-Ицхак записывал рассказы отца и других хасидов старшего возраста, призывал всех к тому же, стремился зафиксировать устную историю хасидизма. Опубликованы его записные книжки с этими рассказами и собственные его мемуары. Свою ситуацию и стратегию сначала подпольного – в СССР, – а затем открытого организатора и борца, рассылающего повсюду с разными миссиями учеников, Йосеф-Ицхак проецировал на Бешта, Магида, Шнеура-Зелмана, Цемаха Цедека: как он сам боролся с секуляризацией и ассимиляцией сначала в СССР, потом в США, так его великие предшественники, в его изображении, боролись с разными врагами – франкистами, митнагедами, маскилами.

Подчеркивая рационализм Хабада, предпочтение, отдаваемое им – в отличие от других хасидских учений – наставлениям и толкованиям перед агиографическими преданиями, Йосеф-Ицхак тем не менее высоко ценил предания, призывал собирать их и упоминал, что ему самому многие предания рассказала его бабушка. И здесь мы выходим на другое новшество шестого лидера Хабада, отмеченное Адой Рапопорт-Альберт, – мобилизацию женщин, и не только как хранительниц устных традиций.

* * *

Некоторые ранние исследователи хасидизма (например, Бенцион Динур) видели в нем демократическое народное движение, оппозиционное коррумпированному и элитистскому истеблишменту. Рапопорт-Альберт показала, что и движение, и учение хасидизма было не демократическим, а иерархическим. Хасидские учителя делили всех на людей материи и людей формы, телесных и духовных, и первые, будучи таковыми по рождению, никогда не

могли претендовать на самостоятельную духовную эволюцию, на слияние с Богом (*двекут*) – только через посредство цадика. Возглавляли движение цадики и их окружение – духовная элита, в ряды которой не могли попасть аутсайдеры. Таким образом, сравнительно с раввинизмом хасидизм отнюдь не предлагал демократизации ни знания, ни духовной жизни.

Романтический образ хасидизма как демократического движения распространился и на некоторые частные аспекты. Так, Шмуэль Аба Городецкий счел хасидизм проводником гендерного равенства. Развернутой критике этого постулата и исследованию отношения хасидизма к женщинам посвящены статьи Рапопорт-Альберт, составившие вторую часть книги.

Если саббатианство и франкизм в отношении к женщинам практиковали эгалитаризм (женщины наравне с мужчинами участвовали в религиозных практиках и учении) и либертинаж (снятие сексуальных запретов), то хасидизм, со всех сторон – митнагедами, маскилами, историками – воспринятый как продолжение саббатианства и, шире, мессианского сектанства, отнюдь не продолжил эту гендерную политику и не стал завершать гендерную революцию, начатую саббатианством, а напротив, тщательно отмежевался от нее, опасаясь обвинений в пороке и ереси. Женщины считались людьми материи, принадлежащими «земле» и чуждыми духовности. Они не допускались к коллективным практикам двора цадика. Хасидские проповеди никогда не были обращены к женщинам. Гендерные категории, нередкие в текстах хасидских учителей, используются метафорически, интереса к женщинам из плоти и крови в хасидском учении нет. Женские персонажи, особенно наделенные пророческим даром или иными достоинствами, встречающиеся в ранних редакциях хасидских источников, исчезают из поздних, будучи заменены мужскими.

Ш.А. Городецкий, поклонник хасидизма и критик раввинизма, полагавший, что хасидизм вместе с сионизмом объединит евреев в Палестине, а раввинизм останется диаспоральным пережитком, утверждал, что в хасидизме Бешта еврейская женщина получила «полное равенство». Рапопорт-Альберт опровергает основные положения этой живучей и популярной как в научной, так и ненаучной рецепции точки зрения.

Городецкий утверждал, что хасидизм улучшил положение женщин в общине и семье, поскольку ввел равенство мужа и жены перед цадиком. Напротив, возражает Рапопорт-Альберт, хасидизм усилил абсентеизм мужей, привлекая их ко двору цадика, который со своими застольными церемониями, трапезами в субботу и праздниками как бы заменял семью мужским братством. Женщины же, как правило, не участвовали в жизни двора, хотя при некоторых дворах имели право на аудиенцию у цадика, но чем это отличалось от визитов к раввину в других общинах?

Литература на идише, по мнению Городецкого, призвана была образовывать и вовлекать в полноценную религиозную жизнь женщин, ивритом традиционно не владевших. Рапопорт-Альберт отмечает, что книги на идише действительно издавались в больших количествах, но не для женщин, а

для необразованных мужчин, ибо хасидизм всегда стремился добраться до максимально широкой аудитории, однако задачи давать образование женщинам у него не было. Для себя же хасидская элита издавала мистическую и этическую литературу исключительно на иврите.

Благодаря заявленному равенству, женщины в хасидизме могли даже достичь статуса цадика, пишет Городецкий, и упоминает ряд известных и почитаемых женщин, за которыми признавали духовный авторитет и даже пророческий дар. Но все они, замечает Рапопорт-Альберт, были матерями, вдовами или дочерьми цадиков и светили лишь отраженным светом своих родственников-мужчин. Единственный пример широко почитаемой женщины, не связанной родственными узами ни с каким хасидским лидером, это случай Людмирской девы. Она проповедовала смешанной, возможно, преимущественно женской аудитории и считалась цадиком. Мужской истеблишмент интерпретировал ее способности как вселение в нее души какого-то умершего цадика, не одобрял ее деятельность и принудил ее выйти замуж, и, хотя фактически брак не был реализован, своих последователей и свой статус она вскоре потеряла. Если ради того, чтобы хасидизм «угодил» сионизму с его идеей нового еврейского общества, подразумевающей в том числе гендерное равенство, Городецкий представлял сюжет о Людмирской деве как историю успеха, то Рапопорт-Альберт убедительно показывает, что это была история фиаско, лишь укрепившего гендерные границы, которые Ханна-Рохл пыталась преступить и размыть.

В дальнейших главах, или статьях, Рапопорт-Альберт сосредоточивается на женском вопросе в любавическом хасидизме – Хабаде. На протяжении XIX века Хабад также не отличался вниманием к женщинам. Вслед за еврейской мистической традицией любавические авторы предвидели революцию в положении женщин – достижение ими равенства с мужчинами, если не превосходства над ними – в мессианские времена, но сами мессианские времена до поры до времени не ощущались ими как близкое будущее.

Любавические цадики не только не допускали к себе женщин с их вопросами и просьбами, но еще и видели в этом свою особую заслугу и преимущество перед украинскими хасидскими дворами. К концу XIX века посредницами между просительницами и ребе иногда выступали ребецин, но все равно прямого доступа к цадику у женщин не из его семьи не было. Сами ребецин, видимо, постепенно отходили от тривиальных хозяйственных функций вроде приготовления еды в доме ребе и стали заниматься филантропической деятельностью, по модели женских благотворительных обществ в среде еврейской буржуазии, но с сугубо традиционными целями (содержание бедных ешиботников). Лидеры Хабада вплоть до пятого ребе высказывались о женщинах крайне критически, видя в них орудие дьявола (который, по словам Шалома Дов-Бера, всегда «пляшет сперва среди женщин») и первейший канал, угрожавший ортодоксальному миру секуляризацией и ассимиляцией.

Образованием для девушек впервые занялся шестой любавический ребе Йосеф-Ицхак, поощряя создание групп «сестер [ешивы Томхей-Тми-

мим]», а потом и сети школ в Америке, впервые обращаясь напрямую к женской аудитории и призывая не только к общему еврейскому образованию девочек, как в сети женских ортодоксальных школ «Бейт Яаков», но и к изучению ими именно хабадной доктрины. Он же приписывал сходные намерения двум своим предшественникам – с понятной целью подкрепить свое новаторство, но, вероятно, без особых оснований в реальности. В одном из своих выступлений Йосеф-Ицхак говорил о месте добродетельной женщины в небесном чертоге, явно следуя в этом образе книге *Зогар* (III.167б), описывавшей семь небесных чертогов для женщин, где те будут свободны от своих хозяйственных обязанностей и смогут исполнять все мужские заповеди, от которых были отстранены при жизни, а также изучать Тору и даже давать заповедям мистические толкования. Рапопорт-Альберт считает, что в доктрине Хабада, как и в каббале, женская тема была тесно связана с мессианской, и объясняет изменение отношения к женщине острым ощущением кризиса, возникшим у Йосефа-Ицхака в связи с гонениями на религию в Советском Союзе, а затем войной и Холокостом и артикулированным ожиданием скорого мессианского избавления.

Кульминации эта тенденция – мобилизация женщин в Хабаде в свете мессианских ожиданий – достигла при последнем лидере движения. В 1952 году, через год после вступления в должность, Менахем-Мендл создал международную организацию любавических женщин, предложив название *Агудат нешей увенот Хабад* – Союз женщин и девушек Хабада, а не жен и дочерей хасидов, как обращались к хасидским женщинам раньше, то есть постулируя их прямую связь с движением, а не через посредство мужей и отцов. Менахем-Мендл сам много обращался к женской аудитории, развивал женское образование, постулировал интеллектуальное равенство женщин, то есть – чисто теоретически – доступность для них изучения Торы, и роль в приближении мессианского будущего. Эту целенаправленную политику Менахема-Мендла Рапопорт-Альберт определяет как контрфеминистсткую стратегию: много говоря о важной роли женщин, поощряя их активность в традиционных рамках, расширив сферу их деятельности и включив в нее не только дом, но и школу, он тем самым успешно отвратил хасидок от идей феминизма, эмансипации, равноправия, сообщив им ощущение, что они выше этого, они избранные, у них особое предназначение свыше и роль в мессианском сценарии.

* * *

Самой новой статье, републикованной в этом сборнике, уже шесть лет, и с тех пор, конечно, появились новые исследования хасидизма, в частности, его гендерной политики и женских персонажей вроде Людмирской девы. Говоря о гендерных исследованиях на материале ортодоксального иудаизма, интересно проследить, как по-разному взгляды автора могут влиять на ее/его выводы и оценки. Ведь даже при одинаковых фактических данных

оценка «полунаполненности» стакана может быть диаметрально противоположной. И если многие феминистски ориентированные исследовательницы/исследователи склонны обнаруживать в тех или иных эпизодах истории иудаизма активность и значимость женщин и положительное отношение к ним со стороны мужского истеблишмента, то Ада Рапопорт-Альберт последовательно отрицает подобные наблюдения, сделанные ее предшественниками, сколь бы привлекательны они ни были для феминистского пера.

Другой примечательный момент – отношение автора к своим героям – хасидским лидерам. Выявляя их прагматизм, манипулятивность, готовность предпочесть выгодный движению обман низким истинам, исследовательница, не разделяющая, надо полагать, ни веру, ни ценности своих героев, тем не менее не осуждает их, а элегантно представляет свои выводы о них в позитивном свете, формулируя их в терминах стратегии и не выходя в плоскость морали.

Рапопорт-Альберт – историк, который работает с текстами. Говоря о ее исследовании Хабада, нужно принимать во внимание, что любавические (как и иные хасидские) дворы, несмотря на пресловутую активность в публичной сфере, остаются очень закрытым миром, и многие темы почти невозможно исследовать не инсайдеру (например, вопрос о вероятной оппозиции мужской элиты гендерной реформе Менахема-Мендла, который Рапопорт-Альберт ставит, но не имеет достаточных источников, чтобы убедительно на него ответить), а иные исследуются путем не столько анализа официальных программных документов, сколько включенного наблюдения и интервью. Это не те методы, которыми пользуется Рапопорт-Альберт, но уже существующие и будущие публикации о современном хасидизме, основанные на подобной полевой работе, призваны показать нам, в частности, как эгалитарная гендерная программа, обнаруженная Рапопорт-Альберт в речах последнего лидера движения, реализовалась и реализуется на практике в различных хабадных общинах мира.

Galina Zelenina (Moscow, Russia)
Center for Biblical and Jewish studies, Russian State University for the Humanities,
School for Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Ph.D. in History
E-mail: galinazelenina@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9411-4102

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.13

References

Rapoport-Albert, A., 2018, *Hasidic Studies: Essays in History and Gender*. Liverpool, Littman Library of Jewish Civilization, 522.

Екатерина Кузнецова
(Берлин, Германия)
Университет Регенсбурга, Институт славистики
Аспирантка
Email: katerina.kuznetsova1989@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0198-7199

Joanna Lisek. *Kol isze* – głos kobiety w poezji jidysz (od XVI w. do 1939)

Sejny: Pogranicze, 2018. ISBN: 978-83-66143-01-2. 715 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.14

Выход основательной монографии Иоанны Лисек «*Kol ishe* – голос женщины в поэзии на идише» – событие огромной значимости не только для польской, но и для мировой идишистики. Это первое подробное исследование, максимально охватывающее историю написанной женщинами поэзии на идише. Главной предшественницей Лисек была Кэтрин Хеллерстейн, в 2014-м выпустившая книгу «A Question of Tradition: Women Poets in Yiddish, 1586–1987» [Hellerstein 2014]. Однако монография Хеллерстейн фокусировалась скорее на одном аспекте проблемы, задавая вопрос о литературной традиции и преемственности поэзии, написанной женщинами на идише, и рассматривая только нескольких поэтесс разных эпох. Работа Лисек, напротив, призвана дать широкий обзор темы и включает информацию в том числе и о малоизвестных поэтессах разных периодов и регионов. Таким образом, это богато иллюстрированное и прекрасно изданное семисотстраничное издание – незаменимый справочник для всех специалистов по еврейской литературе (в частности в ее гендерных аспектах).

Сам заголовок – *Kol ishe* – и пояснение этого религиозного концепта на обложке[1] книги задает определенный контекст, в котором женский голос в литературе изначально подвергался жесткому регулированию. Лисек продолжает принятое в литературоведении мнение, что литература женщин на

[1] Цитата с обложки (перевод мой): «*Kol ishe* (голос женщины) – его слышимость регулируется еврейским законом. В ортодоксальном иудаизме запрещено, чтобы мужчина, который молится или учит Тору, слышал голос поющей женщины. Это понятие распространяется также на присутствие и заглушение женского голоса. Напряжение между слышимостью и молчанием можно перенести в контекст развития поэзии женщин на языке идиш».

идише маргинализировалась на трех уровнях: потому что принадлежала к творчеству национального и религиозного меньшинства, потому что создавалась женщинами в патриархальном обществе и потому что писалась на идише – языке, дискриминируемом зачастую самими носителями.

На закономерный вопрос, не является ли выделение литературы, созданной женщинами, в отдельный объект исследования (и противопоставление ее таким образом остальной литературе, созданной мужчинами) продолжением этой маргинализации, Лисек подробно отвечает во введении. Она пишет, что для нее «ключевым <…> является эмпирический опыт бытия женщиной, постоянные и исторически меняющиеся элементы этого опыта и то, как этот опыт записывается в тексте» [Lisek 2018, 15]. Исследовательница подробно описывает современное состояние вопроса: интерес к идишским писательницам и поэтессам в последние десятилетия достаточно заметен. Тем не менее до сих пор публикуются работы о еврейской литературе, в которых женский вклад не представлен пропорционально, игнорируется или отрицается, и примеры таких работ Лисек также приводит.

За методологическим введением следует еще одно предисловие под заголовком «Идиш – язык женщин?». Вопросительный знак в данном случае намекает на то, что исследовательница предлагает критический подход к устоявшемуся в культуре стереотипу о идише как *mame-loshn*. Она указывает, что перенос идиша целиком в область типично женскую (дом, воспитание детей) и противопоставление его области мужской (религия, изучение еврейского закона) были манифестацией пренебрежительного отношения к языку, и аргументы противников идиша часто основывались именно на его «женских» качествах (несамостоятельность, алогичность, чрезмерная эмоциональность). Лисек рефлексирует над корреляцией идиша и концепта женственности в еврейской культуре. Однако стоит отметить, что в своих рассуждениях о традиционном устройстве еврейской жизни в Восточной Европе она склоняется к определенным обобщениям и идеализации, что в итоге приводит к спорным утверждениям. Например, Лисек объясняет различия в традиционном образовании мальчиков и девочек следующим образом: «Если мужчинам был гарантирован путь <…> изучения Торы: начиная с хедера, через иешиву к *бесмедрешу*, в котором можно было учиться до конца жизни <…>, то для большинства еврейских девочек образование заканчивалось на овладении навыками чтения и письма на идише, заучивании основных благословений, а также молитв из сидура. Женщины тоже учили ивритский алфавит и были способны прочитать текст на *лошн-койдеш*, но часто без понимания» [Lisek 2018, 40–41]. Между тем на практике для подавляющего большинства еврейских мальчиков обучение заканчивалось на хедере (с довольно посредственным качеством образования), о гарантии пожизненной возможности изучения Торы трудно говорить ввиду тяжелых экономических условий традиционного штетла, а познания большой части

еврейского населения в иврите также не выходили за рамки способности прочитать текст без понимания.

Основная часть монографии разделена на две: «Женщина в старой литературе на идише» и «Современные идишские поэтессы». Первая часть включает в себя три раздела. Первый из них – «Читательница и меценатка» – достаточно краткий и скорее обзорный. В нем рассматривается книжная полка ашкеназской женщины в поздние Средние века и Новое время. Лисек описывает основные тенденции в книгопечатании на идише, в частности, говорит о том, что именно женщины оказались движущей силой его развития, так как являлись основными потребительницами книг на идише. Ранняя литература на идише делилась на две больших категории: светская литература (переложения популярных романов) и религиозная. Лисек отдельно останавливается на «Цене-рене» (переложении Пятикнижия с комментариями), «Майсе-бух» (сборнике еврейских легенд и поучительных историй), «Мусер-сфорим» и рыцарских романах. Второй раздел – «"Я в тишине должна молчать" – авторки» – гораздо более подробный. Он начинается с описания того, как книги на идише стимулировали и мотивировали женское творчество на этом языке. Лисек анализирует работы Ривки Тиктинер и Ханы Кац, «поэтесс-проповедниц» – обе они писали стихи на религиозные темы, таким образом заходя в традиционно мужскую сферу, и поэму жившей в Праге Тойбы Пан, написанную после некоей эпидемии XVII века.

Третий раздел первой части посвящен субъектности женщин в народных еврейских песнях. Исследовательница рассматривает разные жанры фольклорной поэзии, которые сочинялись и испольнялись женщинами: религиозные песни, любовные песни, свадебные, колыбельные. Отдельное внимание уделяется теме женской телесности, которая оказывается неразрывно связана с концептом ритуальной чистоты: существует целый пласт песен, построенных вокруг омовения в микве.

Вторая часть монографии построена по хронологическому принципу и делится в свою очередь на два крупных раздела: «Расцвет поэзии женщин в современной литературе на идише» (охватывает период с начала XIX века до 1918 года) и «Золотой век поэзии женщин на идише» (1918–1939). Второй раздел в два раза больше первого, хотя охватывает гораздо меньший временной период. Это объясняется разницей в объеме материала: поэзия на идише вообще получила мощный стимул к развитию только в начале XX века, поэтому короткий межвоенный период оказался невероятно богатым на новые имена, как женские, так и мужские. Первый раздел целиком представлен скорее как предыстория для второго, долгий подготовительный период. Он включает следующие подразделы: «Начало современной литературы на идише», «Дебюты 1888–1900. Пионерки», «Дебюты 1900–1910. Камуфляжи», «Дебюты 1910–1914. Говорить своим голосом», «Военные дебюты».

Лисек начинает с объяснения специфики развития женской поэзии на идише и ее отличий от других языков: два направления еврейской культуры, которые дали толчок к переменам в литературе на идише – Гаскала и хасидизм, – были андроцентричными, поэтому «не создали пространства для развития творческой активности женщин» [Lisek 2018, 151]. Если европейские литературы XIX века дали целый ряд громких женских имен, то в идише этого не произошло. А появление и развитие светской литературы на идише, по мнению Лисек, привело к «маскулинизации» языка, то есть еще большему исключению женщин из творчества. Однако роль женщины как читательницы оказала огромное влияние на развитие популярной литературы.

Говоря о разнообразных женских дебютах, Лисек подробно останавливается на таких поэтессах, как Роза Голдштейн, Анна Раппорт, Зельда Книжник, Перл Прилуцкая, Йехудис, Фрадель Шток, «мать литературы на идише» Сора Рейзен (сестра Аврома и Залмана Рейзена), Роза Якубович, Броня Баум. Развитие женского творчества движется к обретению собственного голоса и смелости говорить о женском опыте (в противовес подражанию поэтам-мужчинам). Женский вопрос, эмансипация, эротика и сексуальность, восприятие мужчин – вот некоторые из тем, привлекающих внимание исследовательницы.

Второй раздел начинается со взаимосвязи общей и литературной эмансипации женщин после Первой мировой войны. Он делится на подразделы географически: Польша (выделены как литературные центры Лодзь, Варшава, Галиция), Нью-Йорк, советская Украина. Для подробного анализа Лисек выбрала поэтесс Мириам Улиновер, Рикуду Поташ, Двору Фогель, Рохл Корн, Рашель Вепринскую, Цилю Дропкин, Берту Клинг, Анну Марголин, Хасю Куперман. Наиболее подробно разбирается творчество Кадьи Молодовски и Ханы Левиной. Таким образом, Лисек охватывает все основные эстетические и политические направления в женской поэзии.

Монография удачно сочетает исторический и текстологический подходы и дает полноценное представление о развитии женской поэзии на идише и ее литературном разнообразии.

Литература

Hellerstein 2014 – *Hellerstein K.* A Question of Tradition: Women Poets in Yiddish, 1586–1987. Stanford University Press, 2014.

Lisek 2018 – *Lisek J.* Kol isze – głos kobiety w poezji jidysz (od XVI w. do 1939). Pogranicze, 2018.

Ekaterina Kuznetsova (Berlin, Germany)
Regensburg University, Department of Slavic Studies
Ph.D. student
Email: katerina.kuznetsova1989@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0198-7199

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.14

References

Hellerstein, K., 2014, A Question of Tradition: Women Poets in Yiddish, 1586–1987. Stanford, Stanford University Press, 496.

Lisek, J., 2018, *Kol isze – głos kobiety w poezji jidysz (od 16 w. do 1939)* [Kol ishe – the Voice of a Woman in Yiddish Poetry (from the 16th Century to 1939)]. Sejny: Pogranicze, 2018. 715 s.

Евгений Котляр
(Харьков, Украина)
Харьковская государственная академия дизайна и искусств
Доцент, кандидат искусствоведения
E-mail: eugeny.kotlyar@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7698-418X

Sergey R. Kravtsov, Vladimir Levin. *Synagogues in Ukraine: Volhynia*

2 vols. Jerusalem: Zalman Shazar Center and Center for Jewish Art, 2017. ISBN: 9789652273420. 848 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.15

Двухтомная монография-каталог «Синагоги Украины: Волынь», изданная в 2017 году Центром еврейского искусства в Еврейском университете в Иерусалиме, стала первым комплексным исследованием историко-культурного контекста и архитектурного своеобразия синагог одного из крупнейших исторических регионов жизни восточноевропейского еврейства. Исследовательский подход и масштаб этого издания, подготовленного Сергеем Кравцовым и Владимиром Левиным, не имеет аналогов среди подобных изданий на Украине. В методологическом плане этот подход был апробирован авторами в исследовании синагог Литвы [Synagogues in Lithuania 2010, 2012].

Двухтомник включает три вступительные статьи, представляющие историко-правовой контекст того периода, к которому относятся волынские синагоги, их архитектурную историю и функционирование ритуальной атрибутики синагог. Эти статьи предваряют каталожную часть издания. Тексты сопровождают более чем 1 200 цветных и черно-белых фотографий, рисунков, чертежей, исторических и специально подготовленных карт, дающих наглядное представление о географии региона и населенных пунктах, где находятся либо находились в прошлом рассмотренные в книге синагоги, о их расположении на местности. Это придает изданию дополнительную ценность для регионального краеведения.

Открывает издание статья В. Левина о юридической истории синагог Волыни. Автор реконструирует историю законодательства и политики властей. В аналитику включаются меняющиеся политические границы, статистика

и концептуализация официального нарратива. Статья структурирована по хронологии, основной ее части предшествует терминологический раздел, поясняющий термины, касающиеся еврейских молитвенных учреждений, и то, как они употреблялись на практике. Далее повествование разделено на следующие части: «Речь Посполита: формирующий этап», «Российская империя: под государственным регулированием», «После развала Российской империи: исчезновение и уничтожение» и «После СССР: возрождение».

Красной нитью проходит сюжет о трудностях в реализации на местах многих ограничительных законов как в Речи Посполитой, так и в Российской империи. Все это нередко превращалось в вязкие затяжные процессы, в которых местные власти, руководствуясь прагматизмом, становились на сторону евреев. Под разными предлогами они игнорировали трудновыполнимые церковные требования или государственные ограничительные нормы. Среди центральных идей статьи следует отметить мысль о том, что одним из факторов развития еврейской синагогальной традиции было противодействие властям, придумывавшим разные уловки для закрытия синагог. По-новому автор смотрит и на социальную историю так называемых больших синагог, отделяя их от других синагог и молитвенных домов на том основании, что именно они становились своеобразным лицом еврейской общины. Их власти и пытались контролировать, а по сути тем самым хотели «обезличить», подчеркивая более низкое положение евреев в христианских землях. Реализовывалось это через разнообразные ограничения по месту, размеру и виду «больших» синагог, при этом более мелкие синагоги и молитвенные дома почти не замечали. Примечательна в связи с борьбой с еврейским фанатизмом в Российской империи и мысль о более лояльном отношении властей к реформистским синагогам, которые на начальном этапе воспринимались как позитивное движение к модернизации и открытости. Автор приходит к выводу, что, несмотря на все коллизии, все режимы досоветского времени видели в синагогах важный компонент еврейской жизни. Лишь советская власть ставит точку на многовековой религиозной традиции, разрушая синагоги и как институции, и как исторические памятники.

Автор второй статьи Сергей Кравцов, как и в двухтомнике о литовских синагогах, дает широкую архитектурную ретроспективу синагог Волыни. Предварительные замечания о статусе конкретного города и его подчиненности королевской власти, магнатам или клиру, о работе в городе иностранных, столичных или придворных архитекторов (а в Российской империи гражданских и свободно практикующих архитекторов), о растущем социальном и цеховом расслоении еврейского населения, стремившегося к обособлению в собственных синагогах и вместе с тем сообща заботившегося о поддержке коммунальных «больших» синагог, высвечивают факторы, определявшие архитектурное своеобразие волынских синагог. В центре этого фона помещена синагога как молитвенно-ритуальный конструкт,

находящий свое идеальное отражение в интерьере, который, в отличие от внешнего вида здания, не подвергался чужим регламентациям и был чистым проявлением еврейского религиозного духа. Изнутри синагоги автор и начинает свой рассказ, описывая при этом сменяющие друг друга с течением времени типы объемно-пространственной структуры интерьера.

Рассматривая в одноименных разделах статьи ранние бесколонные залы, залы с *бимой*-опорой, девятипольные залы, залы с центральным купольным перекрытием, «хоральные» синагоги и залы малых синагог, автор выявляет эволюцию синагогального пространства и генезис каждого типа интерьера, показывает на многочисленных примерах общность и вариативность архитектурно-художественного решения синагог. Это дает ему основания для гипотез об авторстве многих ранних анонимных синагог, объяснения эстетических и прагматических задач, стоявших перед строителями, для исследования в контексте иудаизма сложных вопросов семантики пространственных решений. Ученый прослеживает во времени и пространстве появление тех или иных архитектурных схем, связанных, прежде всего, с местоположением и конструкцией *бимы*. Подчеркивается преемственность сложившихся решений, которые не отбрасывались в прошлое, а оставались в живом арсенале последующей архитектурной практики.

Отдельная часть статьи посвящена рассмотрению всего комплекса ритуального и бытового наполнения предметно-пространственной среды синагоги. Автор предлагает свой типологический принцип анализа, показывая, например, три стадии развития формы *Арон Кодешей*: в виде каменного ренессансного ковчега; каменного *Арон Кодеша*, адаптировавшего форму барочных католических алтарей и, наконец, наиболее оригинальной формы – деревянного многоярусного барочного *Арон Кодеша*, который стал наиболее популярным и оставался таковым в еврейской традиции на протяжении двух столетий вплоть до Холокоста. Исследование сюжетов, мотивов и инскрипций в иерархической структуре резного декора *Арон Кодеша*, дает основание видеть в нем воплощение идеи ковчега как божественного престола, связанного с историческим и эсхатологическим Иерусалимом, а также с мессианским Храмом. Аналогично рассматривается конструкция и декор *амуда* и его роль в молитвенной концентрации. Кратко автор обозначает наличие и местоположение больших *ханукальных менор*, не углубляясь в типологию их форм и описание декора, хотя их символическая и стилистическая связь с *Арон Кодешем, амудом* и с другой синагогальной утварью очевидна. Особое внимание уделяется планировке, конструкции и материалам *бимы*. Мы узнаем интересные подробности о виде многочисленных деревянных скамей в интерьере, их роли в организации пространства и социальной дифференциации общины.

Рассказывая о декоре синагог, в частности о настенной живописи, автор обращает внимание не только на мотивы и циклы росписей, но и на их связь с молитвенным пространством. Читатель не увидит здесь целостной

иконографической программы и семантического разбора сюжетов, скорее – общий обзор с описанием типичных или оригинальных решений, указывающих на траекторию развития традиции на этих землях. Тому есть две причины. Во-первых, на Волыни не сохранилось полной информации о системе росписи ни одной синагоги, в отличие, скажем, от соседних Галиции и Подолии, где у нас есть понимание региональной специфики. Во-вторых, состояние научных знаний в этой области пока позволяет рассматривать лишь отдельные элементы. Автор кратко затрагивает и другие виды декора – архитектурную лепнину и витражи, по которым сохранилось еще меньше сведений.

Завершается рассказ о внутреннем убранстве синагоги историей формирования женской галереи. Внимательный читатель после прочтения сможет без особого труда идентифицировать женскую часть в любой синагоге и даже сходу определить по меньшей мере век ее постройки. Кроме того, автор рассматривает назначение вестибюля и прилегающих к основному молитвенному залу пристроек и комнат.

Другая часть архитектурного раздела посвящена анализу экстерьера синагог, который, по мнению автора, обусловлен прежде всего функциональными факторами, а не эстетическими концепциями. Основные требования касались главного объема с молельным залом. Все прочее менялось по ходу роста общины и решения задач по обслуживанию здания. Со временем пристройки стали входить в единую массу здания, которую проектировали сразу. Автор подчеркивает, что такое естественное развитие архитектурной формы синагоги в конечном счете привело к ее эстетическому осмыслению. Один из вариантов этой формы имел Т-образный план, который С. Кравцов связывает с образом льва из мишнаитского описания Храма и предлагает понимать как намек на разрушенный и мессианский Храм. Этот вид автор считает одним из двух утвердившихся подходов к созданию единой массы синагогального здания. В основе другой, рациональной, концепции лежало визуальное разделение в одном объеме высокого молитвенного зала и двухэтажной западной пристройки. Автор прослеживает изменения во внешнем убранстве каменных синагог: подчеркивает развитие его от аскетичных форм до такого архитектурного декора, который уже не связан с внутренней структурой постройки. Отдельное внимание уделено форме деревянных синагог, которые были связаны с каменными, но имели свои особенности.

Оригинальны размышления автора о стилях в синагогальном зодчестве. Он проводит параллель между использованием того или иного стиля и приверженностью еврейской общины господствовавшей идеологической повестке и т.п. Характерно, что развитие многих стилей идет с запозданием, формируя непрерывность и наследственность архитектурной традиции. Автор настаивает на том, что архитектура синагог Волыни возникла из многовекового диалога культур. Скудная документальная информация

о вкладе еврейских мастеров в строительство синагог дополняется разного рода преданиями и пр.

Такого рода фольклорные тексты представляют волынские синагоги как культурный феномен в его сложном окружении, превращают синагогу в символический конструкт и комплекс визуализированных идей, воплощенных евреями для самих себя на понятном им, но уже недоступном нам, языке. Главная заслуга автора видится в том, что он раскрывает эти коды, позволяя нам понять этот язык и его идиомы. Другой нарративный слой представляет волынскую синагогу как фольклоризированный объект, соединяющий мистическими связями общину, ее лидеров и строителей/декораторов синагог со своей святыней. В негативном свете предстает синагога в христианском восприятии: это нечто чужое и инородное.

Третья статья В. Левина о социальной роли синагогальных церемониальных объектов на Волыни уводит нас от описания ритуальных предметов как искусствоведческого материала для демонстрации других срезов – экономического и социального. Автор исследует материальную ценность предметов, традицию их пожертвований, проводит анализ «виртуального инвентаря» синагоги (термин В. Левина, подразумевающий совокупность тех предметов, утвари и проч., которые должны были находиться в синагоге, но были утрачены. С. 153). Используя три группы источников – сами артефакты, письменные свидетельства и визуальные материалы, среди которых особое место занимают описи имущества, составленные в ходе национализации синагог, – автор показывает предметный и количественный состав церемониальных принадлежностей и бытовой утвари в синагогах и их стоимость. Из текста становится понятно, как веками накапливались обрядовые предметы в синагогах и как их стоимость коррелировала с социальным статусом общины. Читая о причинах, которые двигали жертвователями, мы неожиданно узнаем о значимости и стоимости церемониальных предметов. Наиболее кропотливая часть работы – изучение надписей на самих предметах – позволила автору выяснить не только имена доноров и их мотивы, но и то, что наряду с мужчинами, жертвователями были и женщины, которые часто дарили синагогам недорогие *тора-шилды* во здравие и благополучие детей. Автор также устанавливает происхождение многих предметов, подчеркивая, что дешевые могли производиться на местах, а дорогие обычно привозили из крупных европейских городов.

Эта статья возвращает волынским синагогам их утраченные предметы, раскрывает многие факторы, влиявшие на формирование этого «инвентаря» (среди которых статус синагоги, финансовое благополучие общины, пожары и всевозможные бедствия, практики жертвования, принятые у состоятельных евреев или доступные бедным). Из нее читатель узнает, как выглядели типичные шкафы для хранения свитков Торы, сколько было скамеек и *штендеров* в синагоге, сколько стоило отопление и освещение, где располагались самые престижные места, какова была их цена и как за

них боролись евреи. Автору удается показать волынскую синагогу в ее повседневной жизни через анализ предметов, вещей. Нельзя не согласиться с выводом автора о том, что представленная картина актуальна и для соседних регионов, которые жили в схожих реалиях и наследовали традиции еврейства Речи Посполитой.

Каталожная часть двухтомника «Общины и синагоги» включает описание примерно трех с половиной сотен синагог Волыни – 39 сохранившихся и 302 исчезнувших в 23 городах: Берестечко, Красноармейск (в прошлом Пулины, ныне – Покровск), Дубно, Городница, Изяслав (Заслав), Клевань, Ковель, Кременец, Луцк, Млинов, Олевск, Острог, Полонное, Радивилов, Ровно, Шепетовка, Славута, Староконстантинов, Турийск, Владимир-Волынский, Вишневец и Житомир. В некоторых населенных пунктах авторами было выявлено по одному зданию синагоги, в других, крупных в прошлом центрах еврейской жизни, – десятки синагог и молитвенных домов. В ряде случаев (как в Луцке, Остроге и Ровно) их было более тридцати, а в Житомире – больше семидесяти. Материал по всем городам структурирован по общей схеме, раскрывающей исторические и архитектурные особенности синагоги. Описание каждой синагоги предваряют топонимические сведения, информация об административной подчиненности города в разные периоды и статистические данные о еврейском населении. Разделы сопровождаются краткой топографической характеристикой и историческим экскурсом, в том числе очерком развития еврейской общины в том или ином городе/местечке. Далее следует перечень документально выявленных синагог и молитвенных домов с краткой характеристикой.

Вторая – архитектурная – часть раздела посвящена описанию каждого сохранившегося здания синагоги с указанием его места в городской среде. Описание включает сведения о внешнем виде здания, материалах, конструкции, характеристику фасадов, планировки, отделки, ритуальной утвари. Анализ архитектурного стиля, типологии тех или иных форм и иконографии изобразительных мотивов позволяет связать здание с соответствующими концептуальными идеями и архитектурной практикой.

Чтение статей вызывает сильный эффект погружения. Этому способствует не только старый и современный визуальный материал, но и нарративы, которые показывают жизнь синагоги во времени, в том числе на этапе процветания, и способствуют сохранению памяти о еврейском присутствии в волынском городском ландшафте. Бесценны собранные по крупицам визуальные материалы по каждой синагоге, в частности, сведения о ритуальной атрибутике. Это первая и замечательно удавшаяся попытка увидеть наполненное предметами внутреннее пространство конкретной синагоги, попытка, позволившая заглянуть за синагогальную завесу многих «больших» синагог.

Для заинтересованного читателя эта работа формирует динамическую картину жизни синагоги как административно-духовных центров и особых

архитектурных объектов. Комплекс описаний всей «еврейской улицы» города позволяет наглядно увидеть место евреев в городской инфраструктуре – и в отдельном городе, и во всем регионе. И в этом смысле работа открывает последующим поколениям возможность увековечить эту память на новом витке развития общества, взяв на вооружение те методики и технологии, которые предоставит будущее.

Чрезвычайно высоко оценивая этот труд, все же хотелось бы посетовать на сознательный отказ авторов от описания значимых синагог, оказавшихся за пределами каталога. Трудно оспаривать убедительный исходный принцип – взять города, где сохранилась хотя бы одна синагога. То, что другие, ныне разрушенные, синагоги вошли в обобщающие статьи – бесспорно важно для осмысления материала. Вместе с тем целый ряд известных деревянных и каменных синагог в Горохове, Козине, Кореце, Лукове, Любомле, Норинске, Озютичах, Острополе, Сокале, Степани, Тарговице и др. несколько растворились в общем описании. Думаю, что краткая справка о них в отдельном разделе, могла бы существенно расширить контекст и географический охват. Впрочем, заинтересованного читателя можно направить к другим исследованиям, посвященным описанию этих местечек, таким, например, как сборник воспоминаний «Книга памяти исчезнувшего штетла» о Любомле и его синагогах [Luboml 1997]. Среди специализированных трудов широко известны хрестоматии Марии и Казимира Пехоток о деревянных и каменных синагогах Речи Посполитой, переиздававшиеся несколько раз [Piechotka 2015, 2017]. Их авторы подобным образом (каталог), но в сугубо историко-архитектурном ключе описывают эти и другие синагоги.

Рецензируемая работа, без сомнения, задает новый исследовательский уровень и методологический подход к описанию синагог и всего культурного наследия, причем не только еврейского. Она превращает описание архитектурных объектов и мест памяти в работу с целостным историко-мемориальным комплексом. Она восстанавливает и возрождает на ментальной (и отчасти – физической) карте утраченное прошлое и дает широкие перспективы дальнейшего использования сведений о нем.

Литература

Luboml 1997 – Luboml: The Memorial Book of a Vanished Shtetl / Ed. by B. Kagan. Hoboken: Ktav Pub. House, 1997. 427 p.

Piechotka 2015 – *Piechotka M., and Piechotka K.* Heaven's Gates: Wooden Synagogues in the Territories of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth. Warsaw: Polish Institut of World Art Studies, Polin Museum of the History of Polish Jews, 2015. 665 p.

Piechotka 2017 – *Piechotka M., and Piechotka K.* Heaven's Gates: Masonry Synagogues in the Territories of the Former Polish-Lithuanian

Commonwealth. Warsaw: Polish Institut of World Art Studies, Polin Museum of the History of Polish Jews, 2017. 725 p.
Synagogues in Lithuania 2010, 2012 – Synagogues in Lithuania. A–M. A Catalogue / A. Cohen-Mushlin, S.R. Kravtsov, V. Levin, G. Mickūnaitė, J. Šiaučiūnaitė-Verbickienė. Vilnius, 2010.; N–Z. A Catalogue. 2012.

Eugeny Kotlyar (Kharkiv, Ukraine)
Kharkiv State Academy of Design and Fine Arts
Associate professor, Ph.D. in Art History
E-mail: eugeny.kotlyar@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7698-418X

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.15

References

Kravtsov, S.R., and V. Levin, 2017, *Synagogues in Ukraine: Volhynia*. Jerusalem, Zalman Shazar Center, 2 vols., 848.
Kagan, B., ed., 1997, *Luboml: the Memorial Book of a Vanished Shtetl*. Hoboken, Ktav Publishing House, 427.
Piechotka, M., and K. Piechotka, 2015, *Heaven's Gates: Wooden Synagogues in the Territories of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth,* 2 ed. Warsaw, Polish Institut of World Art Studies, Polin Museum of the History of Polish Jews, 665.
Piechotka, M., and K. Piechotka, 2017, *Heaven's Gates: Masonry Synagogues in the Territories of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth*. Warsaw, Polish Institute of World Art Studies, Polin Museum of the History of Polish Jews, 725.
Mickūnaitė, G., and V. Levin, eds., 2010–2012, *Synagogues in Lithuania: a Catalogue,* 2 vols. Vilnius, Vilnius Academy of Arts Press, 322, 471.

Михал Трембач
(Лодзь/Варшава, Польша)
Музей истории польских евреев «Полин»
Кандидат исторических наук
E-mail: michal.trebacz@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1591-4473

I. Chorosz. *Podróż po przemysłowej strefie osiedlenia. Polski przemysł włókienniczy. Żydowskie wytwórnie i żydowscy robotnicy*

Tłum. J. Szumski, wstęp i oprac. A. Markowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019.
ISBN: 978-83-235-3860-8. 210 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.19

В последние годы наблюдается рост числа публикаций источников по истории польских евреев. В польской иудаике публикации источников осуществлялись, в частности, Вроцлавским университетом, который совместно с Государственным научным издательством (Państwowe Wydawnictwo Naukowe) и Музеем истории польских евреев «Полин» готовит многотомную серию «Евреи. Автобиографии. Польша». В течение многих лет проекты такого типа осуществлялись Еврейским историческим институтом (Żydowski Instytut Historyczny), Архивом Рингельблюма, публикующим одноименный архив, или Центром еврейских исследований Лодзинского университета, где была создана серия «Лодзинская иудаика».

К этому направлению относится первый том серии «Источники по истории евреев в Польше в XIX и XX вв. (до 1939 гг.)», опубликованный Историческим институтом Варшавского университета, Музеем истории польских евреев «Полин» и издательством Варшавского университета.

Перед новой серией, созданной под руководством Артура Марковского, стоят четко сформулированные задачи. Как следует из обращения к читателям, опубликованного редколлегией из шести человек (Камил Кийек, Артур Марковский, Алиция Мащлак-Мачеевская, Моника Полит, Михаэль К. Шульц, Магда Сара Швабович), идея этой серии состоит в том, чтобы полнее интегрировать исследования по иудаике в область польских гуманитарных наук, вводя в научный оборот ценные и важные для исследователей истории и культуры источники в переводах на польский язык.

Делая доступными важные тексты по еврейской истории, редколлегия стремится к интеграции исследователей истории и иудаики, показывая, какую пользу они могут извлечь из совместной работы. Предложенная Институтом истории Варшавского университета и музеем «Полин» серия оптимально вписывается в процесс преодоления барьеров, интеграции и улучшения обмена знаниями.

Первый том состоит из созданных на рубеже XIX и XX вв. репортажей сторонника технической и социальной модернизации, известного математика, физика, журналиста и педагога Якова Перельмана, брата известного писателя Осипа Дымова (Иосифа Перельмана — *прим. ред.*). Опубликованные в оригинале на русском языке на страницах журнала «Книжки Восхода» под псевдонимом И. Хорош, они представлены читателю в прекрасном переводе Яна Шумского. Насколько трудна была эта работа, читатель может понять уже на первых страницах репортажей, где описания сложных технологических процессов совмещаются с детальным рассмотрением принципов действия машин и инструментов. Текст источника сопровождается введением и комментариями Артура Марковского. Прекрасный перевод в сочетании с объяснениями часто уже непонятных терминов или явлений делает книгу еще более привлекательной.

В репортажах рассказывается о положении еврейского промышленного пролетариата и ремесленников в нескольких десятках городов и местечек северной части черты оседлости. Перельман пишет о конфликте между еврейскими и нееврейскими рабочими и о нежелании низших слоев еврейских общин учиться и повышать свой интеллектуальный уровень в области светских и технических знаний. Он показывает возникшие из-за этого колоссальные трудности, с которыми пришлось столкнуться молодым евреям в начале XX в. А. Марковский удачно выбрал источник для публикации, поскольку пока в научный оборот не введены такие материалы, которые освещали бы этот аспект еврейской жизни в черте оседлости. Публикуемые тексты будут полезны как для исследователей, занимающихся историей евреев, так и для изучающих в целом историю так называемых изъятых земель. Несомненно, издание будет также полезно и в области преподавания.

Книга снабжена емким, освещающим контекст введением, аппаратом, объясняющим понятия из области как техники, так и иудаики, что облегчает ее чтение вне зависимости от специализации и исследовательских интересов.

Редколлегия объявила о следующих томах серии, в том числе посвященных «погрому» публичных домов в Варшаве в 1905 г., репортажу на идише и крестьянской публицистике, касающейся евреев в XIX в. и в период межвоенного двадцатилетия.

Перевод Виктории Мочаловой

Michał Trębacz **(Lodz/Warsaw, Poland)**
POLIN Museum of the History of Polish Jews
Ph.D. in History
E-mail: michal.trebacz@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1591-4473

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.19

References

I. Chorosz. Podróż poprzemysłowej strefie osiedlenia. Polski przemysł włókienniczy. Żydowskie wytwórnie i żydowscy robotnicy / Tłum. J. Szumski, wstęp i oprac. A. Markowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019. ISBN: 978-83-235-3860-8. 210 p.

Андрей Шпирт
(Москва, Россия)
Центр украинистики и белорусистики, исторический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова
Кандидат исторических наук
E-mail: futesas@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0611-9809

Artur Markowski. *Przemoc antyżydowska i wyobrażenia społeczne. Pogrom białostocki 1906 roku*

Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.
ISBN: 9788323535461. 514 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.17

Революционные события 1904–1907 гг. имели форму гражданского противостояния и проходили в виде вооруженных столкновений различных общественных групп, одни из которых были лояльны самодержавной власти, другие – революционной стихии. Наиболее жесткой формой противостояния стал погром, объектом которого чаще всего становилось еврейское население. При этом под «погромом» могут понимать события разные по форме, обстоятельствам и причинам. Они могли возникать в результате случайной ссоры на рынке или во время религиозных и праздничных процессий, или, например, проходить на фоне армейской операции против взбунтовавшейся толпы. В исторической литературе продолжается дискуссия о том, были ли погромы инициированы и организованы правительственными чиновниками. По мнению одних, в условиях потери контроля над ситуацией власти мало что могли организовать и тем более не были заинтересованы в распространении и углублении социального хаоса. С другой стороны, в общественном мнении евреи ассоциировались с революцией, и власти при помощи антиеврейского насилия, возможно, пытались сбить революционную волну [Rogger 1986; Aronson 1990; Klier 2011]. Одним из эпицентров революционного движения стали западные окраины Российской империи. Особое место в этом ряду занимает Белосток – промышленный город в Гродненской губернии с почти стотысячным населением. В начале XX в. он стал одним из главных центров анархистского движения. Революционеры убивали постовых и городовых, бросали бомбы в кварти-

ры чиновников и фабрикантов, грабили лавки и магазины. В июне 1906 г. в городе произошел еврейский погром (С. 378, 390), унесший жизнь восьмидесяти евреев, несколько сотен получили ранения, и это был один из самых кровавых погромов в истории России. Монография А. Марковского «Антиеврейское насилие и коллективные представления. Белостокский погром 1906 г.» рассказывает о погроме и его восприятии современниками, ученым сообществом, его месте в коллективной и социальной памяти. Книга разделена на две части и состоит из десяти глав. В первой части «Коллективные представления» уделяется внимание первым реакциям на погром в периодической печати, публицистике и в художественной литературе, а также его изучению в историографии. Во второй – «Практики коллективного насилия» – автор дает всесторонний анализ погрома в Белостоке с точки зрения новейших историографических подходов, в которых насилие выступает как один из способов социальной коммуникации; оно всегда «культурно сконструировано, имеет смысл, символику и ритуал». В завершающей главе А. Марковский дает беглый обзор погромов в России, Пруссии и Австрии, а также приводит примеры этнического насилия в США и в Юго-Восточной Азии, где жертвами нападений становились афроамериканцы, китайцы-католики или пакистанцы-христиане.

Необычная структура книги отвечает историко-социологическому подходу, источником для которого послужили труды французского социолога Э. Дюркгейма и варшавской школы идей (Б. Бачко и др.). Э. Дюркгейм выделял несколько уровней в восприятии и конструировании знания, формирующего наше мировоззрение, картину мира, социальную и культурную солидарность: обыденный опыт, художественные впечатления и философская рефлексия, идеология и общественное мнение и, наконец, научное знание. Для Дюркгейма и его школы важно, что социальные и культурные сферы должны исследоваться в терминах символических классификаций, в то время как реальные события могут иметь второстепенную или производную роль. Это не означает, что, подобно ученику Дюркгейма Морису Хальвбаксу, А. Марковский противопоставляет историю и историческую память; между первой и второй частью книги существует целый ряд пересекающихся тем: внешнеполитический аспект антиеврейского насилия, реакция на погром в русских, еврейских и польских политических кругах; образы белостокских полицейских Деркачева и Шереметова, которые в исторической памяти и в научной литературе обрели черты настоящих литературных героев, могут быть отнесены как к категории коллективного воображения, так и политического аспекта белостокского погрома. Автору важно подчеркнуть, что мифологизированный образ события, парамнезия и конфабуляции в сознании людей играют большую роль, чем события *per se* (С. 33–34). Эти же идеологизированные стереотипы формируют историческую память, оказывают влияние на общественное мнение и на научное знание, например, на убеждение историков в том, что государство играло ведущую роль

в организации и в управлении погромной волны. Это представление, возникшее в оппозиционной к царскому режиму среде русских марксистов и либералов, было прочно укоренено как в общественном мнении, так и в историографии и, по словам А. Марковского, превратилось в «научную парадигму». Задача автора – написать настоящую историю белостокской трагедии и сделать коллективное представление об антиеврейском насилии более объемным и нюансированным. Иными словами, научное знание не более чем часть укоренившихся в обществе коллективных представлений и не противоположно им. А. Марковский ставит задачу исследовать «социальное происхождение коллективного насилия и его историческое восприятие» (С. 33–34). По словам автора, в своей книге он проливает свет не только на коллективные формы антиеврейского насилия, но и на политический конфликт и международное значение белостокской трагедии (С. 24).

В книге дан анализ причин погрома, его развития и последствий, действий еврейской самообороны, толпы, полицейских и армейских сил. Используя методы культурной антропологии, А. Марковский исследует роль слухов и эмоций, моральную экономику, заживление ран (чувства вины, стыда, забвения), городское пространство и его материальные особенности. Изучая газетные публикации, листовки и прокламации, автор обращает внимание на интонацию, подбор и интерпретацию фактов, употребление штампов и оборотов.

Исследование опирается на широкий круг архивных и опубликованных источников. Это судебные материалы, журнальные и газетные статьи, переписка между чиновниками разного уровня, дипломатическая корреспонденция и посольские депеши, а также надгробные эпитафии, музейные экспозиции, фотографии и даже современные туристические путеводители. Историографический обзор разделен на несколько параграфов по проблемному (отдельное внимание уделено марксистской историографии), региональному и национальному признакам. В последнем случае деление историков на «еврейских», польских или российских имеет условный характер. Так, среди «еврейских историй» перечислены не только израильские или американские авторы, но и немецкий историк Франк Голчевский, польские исследователи Алина Цала и Божена Уминьска, литовский ученый Дариус Сталюнас. В разряд «польских и российских историй» попадают Ханс Роггер и Егор Врадий (С. 190–191). При этом чтение книги убеждает нас в пользе скорее транснационального подхода, для которого свойственно не противопоставление, но сопоставление национальных нарративов, когда те или иные взгляды авторы разделяют вне зависимости от своего этнического происхождения и даже политических симпатий.

Одна из проблем, затронутых в книге, тесно связанной с социологическим подходом, – соотношение коллективных форм и индивидуального поведения. Марксизм гомогенизирует жертв и лишает лица «виновников» («вина» в системе, а не в конкретных людях) (С. 22), в национальных ев-

рейских нарративах еврейское население представлено как монолит или пассивная жертва исконной ненависти. В «Введении» к своей книге А. Марковский отмечает, что не занимается изучением распространения антиеврейских настроений (С. 33), хотя соглашается, что идейный антисемитизм был в это время прочно укоренен особенно в армии и в чиновничестве (С. 285). Впрочем, в другом месте он отмечает, что в судебных источниках редко можно встретить проявление «идейного антисемитизма» (С. 258). В любом случае автор следует общему направлению современной историографии, в которой фокус изучения общественных настроений смещается от статичных структур и институтов в сторону более глубокого понимания локальных практик и контекстов. А. Марковский отмечает конфликты и противоречия между фабричными рабочими и ремесленниками, что недооценивалось в советской историографии, в то время как еврейское население города также не было гомогенным, отличаясь социальной и культурной дифференциацией, – факт, который обычно игнорировался в национальном еврейском нарративе.

А. Марковский предлагает отказаться от схематизма в описании погромных действий толпы. Он приводит список имен привлеченных к суду погромщиков, но не уточняет, в каких именно действиях они были замешаны. Обращает на себя внимание, что среди 15 обвиняемых 8 были женщинами (С. 340).

Вместе с тем автор убежден в существовании глубокого, прочного и однозначного «этнического и языкового разделения» между еврейским и христианским населением города (С. 222, 234, 258); в другом месте он даже пишет о погроме как о конфликте «между разными мирами воображений» (С. 457) или об «археологическом мотиве распада локальной общности на три группы – “еврейскую, нееврейскую и русскую” (!?) (С. 204–205). При этом данные переписи о языковой картине Белостока, которые приводит А. Марковский (а они не учитывают факта, что люди могли свободно говорить на двух и более языках), очевидно, не отражают существование двойственных и множественных идентичностей, которые были широко распространенным явлением в атмосфере модернизации позднеимперской России [Хамфри 2010, 219]. Так, привлекая материалы о погроме в Одессе, Кэролайн Хамфри привела примеры того, как христиане вступали в ряды еврейской самообороны, а люди, которых считали евреями, оказывались вовлеченными в толпы погромщиков [Хамфри 2010, 219] (не говоря уже о весьма многочисленной группе крещеных евреев). И. Герасимов пишет о том, что половина портовой артели «Союза Михаила Архангела» составляли евреи [Герасимов 2003, 244]. При этом отметим, что сам А. Марковский упоминает, что евреи работали вместе с христианами на одних фабриках и сыромятнях, арендовали христианские квартиры и т. д. Конструирование этнических и религиозных границ и идентичностей, их восприятие, соблюдение и нарушение

простыми людьми того времени, несомненно, нуждается в дополнительных исследованиях.

Видя причины антиеврейского насилия в социальных отношениях, А. Марковский приводит в качестве примера конфликты между фабричными рабочими и низкоквалифицированными работниками (последние преимущественно были евреями) за места у станков. При этом пролетариат составлял менее 8% городского населения (С. 228). Иными словами, эти конфликты, возможно, не определяли общую картину социального неблагополучия. Более важным представляется наблюдение автора о том, что евреев, составлявших более 60% населения города и плативших большую часть налогов, не допускали в местные органы власти и ограничивали их роль в публичной сфере. Как кажется, тема присутствия евреев в органах городского самоуправления, на городских церемониях и праздниках практически не освещена в научной литературе[1].

Поведение толпы А. Марковский объясняет при помощи теории моральной экономики. Автор этой концепции английский историк Э. Томпсон изучал хлебные бунты в Англии XVIII в. По его мнению, поведение бунтовщиков было обусловлено не только экономическими трудностями, но и представлениями о традиционных социальных нормах, о хозяйственных функциях, долге и особых обязанностях некоторых членов общества. Грубые нарушения основных моральных понятий относительно производства и торговли вызывали волнения так же часто, как и настоящая нужда. Анализ требований бунтовщиков и всех их действий показывает, что главной их целью являлось восстановление строгого соблюдения норм «моральной экономики». Так же, как и хлебные бунты, еврейский погром был направлен на восстановление кажущейся гармонии и иерархии, в которой евреи занимали невысокое положение. Эта интерпретационная схема, возможно, хорошо работает при изучении погромной волны начала 1880-х гг., когда жертвы (как и при хлебных бунтах XVIII в.) были немногочисленны и даже случайны. Вместе с тем погромная волна 1903–1907 гг. сопровождалась десятками и сотнями жертв. А. Марковский специально отмечает, что действия погромщиков были направлены не на грабеж или уничтожение имущества, но на убийство и насилие над людьми (С. 246). Кровавый характер погромов 1903–1907 гг. объясняют действиями еврейской самообороны, которые Марковский определяет как защитные. При этом стоит отметить, что автор далек от представления евреев как пассивных участников событий. По его мнению, в кровавых событиях в Белостоке действовали три участника (актора): толпа, еврейская самооборона и армия (С. 303). «Кровавая волна» была запущена еврейскими анархистами, которые бросили в православную процессию бомбу и открыли револьверный огонь. Однако

[1] Как правило, речь идет об отношениях между евреями или отношениях их представителей с центральными органами власти [Lederhendler 1989; Минкина 2014].

уже к этому времени ситуация в городе была крайне напряженной, и погром стал лишь «самоисполняющимся пророчеством». Пристальный анализ источников приводит автора к выводу, что в июне 1906 г. в Белостоке произошло несколько погромов; толпа убивала евреев, не разбирая возраста и пола, в то время как армия, введенная в город для подавления беспорядков, убивала молодых евреев, видя в них явных или потенциальных революционеров (С. 383, 390)[2]. Заслуживает внимания анализ автором штабных отчетов и административных документов, в которых нет свидетельств тому, что власти или военные инициировали погром (С. 271). Эти источники отличает спокойствие и адиафоризация (С. 269).

Признавая революционный контекст антиеврейского насилия, А. Марковский подробно рассказывает, как события в Белостоке повлияли на политическую жизнь в стране. Власти рассматривали погром как политический конфликт, и евреи стали лишь случайными его участниками. Дума направила своих представителей для расследования обстоятельств погрома, однако их отчет, по мнению А. Марковского, носил предвзятый и субъективный характер. Депутаты критиковали власть, обвиняя ее в организации антиеврейского насилия, и пытались расширить полномочия законодательного органа, так как закон не давал народным представителям права на собственные расследования (С. 64). Еврейские публицисты того времени, согласные с мнением думских представителей и либеральных публицистов, также использовали белостокский погром в своих политических и идеологических целях.

Говоря о роли эмоций в поведении толпы, следует отметить, что язык и риторические элементы пропаганды получают в научной литературе самостоятельную функцию (а не являются отражением социальных или экономических противоречий) и приводят к аффективным реакциям и росту насилия [Хамфри 2010, 226]. Кроме того, рассказывая о социальном составе погромной толпы, следует иметь в виду, что большинство погромщиков составляли рабочие, для части которых еврейский погром не отличался от

[2] Ср., как описывает белостокский погром Г.Р. Кузнецов: «В белостокском противостоянии можно выделить несколько этапов. Сначала в результате террористической активности боевых дружин различных революционных направлений, среди которых первенствовали анархисты и бундовцы, гибли представители власти. Это возбуждало глухое недовольство в народе. Происходил ответный спонтанный всплеск агрессии мирного славянского населения против провокационных и насильственных действий самообороны, на что следовала повторная реакция боевиков, выливавшаяся в расстрел крестьян на ярмарке или забрасывание бомбами крестных ходов… Открытое вооруженное сопротивление самообороны подавлялось, но у нее сохранялись основные ресурсы для дальнейшей подрывной деятельности. А в тылу у армейских подразделений люмпенизированные элементы творили бесчинства над лишенной защиты беднейшей частью еврейского населения» [Кузнецов 2010, 70–71]. В этом описании можно увидеть модификацию правительственной версии антиеврейского насилия начала XX вв. как элемента политической борьбы.

других форм антисистемных выступлений: стачек, строительства баррикад, экспроприаций и, возможно, в них могли принимать участие не только лояльные к режиму жители Белостока, но и революционные массы.

По наблюдению А. Марковского, религиозные мотивы не играли в белостокском погроме, который начался с нападения на религиозную процессию, значимой роли (С. 58). Эта точка зрения соответствует принятому в историографии мнению об отсутствии религиозных мотивов в погромах особенно первой волны 1880-х годов (так, например, объектами нападений не становились религиозные здания) [Klier 2011, 70]. В этом отношении любопытно отметить отношение еврейской общины к убитым белостокским евреям (в том числе революционерам-анархистам?) как мученикам за веру (*kiddush ha-shem*) (С. 377) – статус, который имели евреи, погибшие из-за своего отказа принять христианство, а не только убитые во время погрома. Важно также отметить, что автор приводит реакцию католического духовенства на погром – виленского епископа Эдварда фон Роппа, осудившего антиеврейское насилие и обвинившего в нем полицию и армию (но не гражданские власти), хотя в других обстоятельствах он мог проявлять антисемитскую позицию (С. 345). Православные издания, кроме «Церковной газеты», осудившей погром, проигнорировали события в Белостоке. Тем не менее, это наблюдение позволило сделать вывод о «программной враждебности» к евреям православного духовенства. В другом случае автор сравнивает сжигание христианской семьи в пакистанской деревне в 2014 г. с охотой на ведьм (!) и еретиков в России XIX в. (С. 437).

Монография А. Марковского написана в контексте польской исторической чувствительности, «расколдования» польско-еврейских отношений. Не без влияния работ по истории Холокоста автор считает важным показать, что ни иноземные власти, ни пришедшие извне хулиганы, а именно «соседи» стали наиболее многочисленными исполнителями еврейского погрома (С. 157–158). Подобно тому, как некогда «чудо беспамятства» позволило Белостоку нормализировать социальные отношения после 1906 г., так и сейчас неприятная правда нужна для более целостного восприятия прошлого.

Литература

Герасимов 2003 – *Герасимов И.* “Мы убиваем только своих”: преступность как маркер межэтнических границ в Одессе начала XX в. (1907–1917) // Ab Imperio. 2003. №1. С. 209–260.

Кузнецов 2010 – *Кузнецов Г.Р.* Союз русского народа и «погромная тревога» 1906–1907 гг. // Вестник Московского университета. 2010. Сер. 8. История. №1. С. 65–75.

Минкина 2014 – *Минкина О.Ю.* “Сыны Рахили”. Еврейские депутаты в Российской империи, 1772–1825. М., 2014.
Хамфри 2010 – *Хамфри К.* Одесса: погромы в городе-космополите // Антропологический форум. № 12. С. 213–247.
Aronson 1990 – *Aronson I.M.* Troubled Waters: The Origins of The 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia. Pittsburgh, 1990.
Klier 2011 – *Klier J.D.* Russians, Jews and the Pogroms of 1881–1882. Cambridge; New York. 2011.
Lederhendler 1989 – *Lederhendler E.* The Road to Modern Jewish Politics. Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community in Tsarist Russia. N.-Y., 1989.
Rogger 1986 – *Rogger H.* Jewish Policies and Right Wing Politics in Imperial Russia. Berkeley, Cal., 1986.

Andrey Shpirt **(Moscow, Russia)**
Center for Ukrainian and Belarussian studies. History department, Moscow State University
Ph.D. in History
E-mail: futesas@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0611-9809

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.17

References

Aronson, I.M., 1990, *Troubled Waters: the Origins of the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 286.

Gerasimov, I., 2003, “My ubivaem tol’ko svoikh”: prestupnost’ kak marker mezhetnicheskikh granits v Odesse nachala 20 v. (1907–1917) [We Kill Only Our Fellow-Men: Criminality as a Marker of Inter-Ethnical Borders in Odessa of Early 20th Century (1907–1917)]. *Ab Imperio*, 1, 209–260.

Humphrey, C., 2010, Odessa: pogromy v gorode-kosmopolite [Odessa: Pogroms in a Cosmopolitan City]. *Antropologicheskii forum*, 12, 213–247.

Klier, J.D., 2011, *Russians, Jews and the Pogroms of 1881–1882*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 492.

Kuznetsov, G.R., 2010, Soiuz russkogo naroda i “pogromnaia trevoga’ 1906–1907 gg. [Union of the Russian People and the “Pogrom Alert’ of 1906-1907]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 8, Istoriia*, 1, 65–75.

Lederhendler, E., 1989, *The Road to Modern Jewish Politics: Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia*. New York, Cambridge University Press, 240.

Markowski, A., 2018, *Przemoc antyżydowska i wyobrażenia społeczne: pogrom białostocki 1906 roku* [Anti-Jewish Violence and Social Imagery: the Białystok Pogrom of 1906]. Warsaw, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 514.

Minkina, O.Yu., 2014, *"Syny Rakhili": evreiskie deputaty v Rossiiskoi imperii, 1772–1825* [Rachel's Sons: Jewish Deputies in the Russian Empire, 1772-1825]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 344.

Rogger, H., 1986, *Jewish Policies and Right-Wing Politics in Imperial Russia*. Berkeley, University of California Press, 289.

Конрад Зелиньский
(Люблин/Варшава, Польша)
Университет им. Марии Кюри-Склодовской, Люблин; Музей Варшавского гетто, Варшава
E-mail: konrad.zielinski1@gazeta.pl
ORCID: 0000-0002-5180-5517

Zofia Trębacz. *Nie tylko Palestyna. Polskie plany emigracyjne wobec Żydów 1935–1939*

Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2018. ISBN: 8365254859. 386 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.202 0.1.18

Книга Зофьи Трембач «Не только Палестина. Польские планы еврейской эмиграции в 1935–1939 годы», изданная Еврейским историческим институтом, казалось бы, касается вопросов, которые относительно часто появляются в исследованиях по истории еврейского населения в Польше в межвоенный период. Лозунг «Евреи – на Мадагаскар!», наряду со словами премьер-министра Фелициана Славоя-Складковского «Экономическая борьба – конечно, но без причинения телесного вреда», часто (хотя иногда и в несоответствующем контексте) приводятся для определения политики государственных властей по отношению к евреям в Польше в 1930-е гг. Однако книга Зофьи Трембач, основанная на обширной источниковой базе и исследованиях прессы, является первым научным трудом, в котором автор тщательно анализирует связь между польскими колониальными планами и политикой в отношении еврейского населения. Планы решения так называемого еврейского вопроса путем эмиграции, один из составных компонентов сложных польско-еврейских отношений, были элементом национальной политики Второй Речи Посполитой и способом преодоления экономических трудностей.

Книга состоит из трех глав. В первой автор, исходя из эскалации польско-еврейских отношений, связанной с распадом правящего лагеря после смерти Пилсудского и тяготением властей к ужесточению курса по отношению к евреям, рассматривает концепции миграции, возникающие в польском Министерстве иностранных дел, особо выделяя те из них, которые касались еврейского населения.

Вторая глава посвящена конкретным польским колониальным планам и попыткам их осуществления. Наконец, третья касается польского общественного мнения и позиции евреев относительно планов миграции. Автор

справедливо отмечает связь между колониальными амбициями государства в 1930-х годах, связанными с ними пропагандистскими усилиями по укреплению сплоченности польского общества и повышению чувства его безопасности в накаляющейся международной обстановке, и программой еврейской эмиграции. Мы многое узнаем об отношении властей и общественного мнения в Польше к реализации советского проекта еврейского поселения в Биробиджане, который в польской историографии по истории еврейства до сих пор чаще всего игнорируется[1].

Пропаганда эмиграции и идеи решения еврейского вопроса путем эмиграции были призваны не только улучшить социально-экономическое положение перенаселенной страны, но также частично успокоить общественные настроения и дать отпор набирающей силу оппозиции[2], использующей антисемитские лозунги и вдохновленной прогрессом фашизма в Италии и Германии. Как пишет Трембач, «пропагандистскую эффективность действий польских властей в обществе хорошо иллюстрирует тот резонанс, который сопровождал требование еврейской эмиграции практически во всех кругах, формирующих общественное мнение» (С. 360).

Несмотря на то, что идеи еврейской эмиграции не были реализованы, с пропагандистской точки зрения они выполнили свои задачи: сторонники такого решения «еврейского вопроса» и улучшения экономического положения страны были во всех социальных слоях и политических кругах, от крайне правых до левых и левацких кругов, хотя и в разной степени и с различными мотивировками своей позиции. С «польской стороны» – хотя это определение и грешит неким обобщением – раздавались немногие (или они были едва слышны?) критические голоса в адрес часто фантастических и утопических намерений властей.

Можно пожалеть о том, что автор уклонилась от однозначного ответа на вопрос, в какой степени эмиграционные планы польских властей и их пропаганда формировали общественное настроение и мнение в этом отношении. Насколько известно, интересы польских властей и некоторых еврейских кругов в вопросе эмиграции в Палестину (в основном это ревизионисты Жаботинского) часто сходились: некоторые евреи мечтали об отъезде, «польская сторона» мечтала об их массовом исходе. Тем не менее первостепенное значение имеют последние слова книги Трембач, в которой автор, подытоживая политику польского государства и проекты еврейской

[1] Внимание интересующихся закулисной деятельностью польского посольства в Москве может привлечь также хорошо документированная книга Марчина Крушиньского [Kruszyński 2010].

[2] Важным дополнением к книге З. Трембач, если говорить о языке пропаганды и антисемитизме как одной из существенных составляющих идеологии национал-демократов, могут послужить выводы Эвы Май. Рекомендую это всестороннее исследование языка и образа «врага отчизны» в политической риторике этой партии и движения [Maj 2010].

эмиграции, обращается к высказыванию Ксаверия Прушиньского. Парафразируя его, можно сказать следующее: евреи могли уехать, они могли даже хотеть уехать, но они не хотели быть изгоняемыми. Между тем подавляющее большинство планов польской дипломатии и правительственных кругов более или менее завуалированно предполагали наличие некоего элемента принуждения, если не прямого, то по крайней мере такого давления, которое вынудило бы евреев уехать.

Книга З. Трембач несомненно станет важным трудом, к которому будут часто обращаться как исследователи в области иудаики, так и ученые, занимающиеся внутренней и внешней политикой Польши в период межвоенного двадцатилетия. Отметим и такой немаловажный факт: эта тщательно подготовленная, скромно иллюстрированная книга написана увлекательно и хорошо читается.

Литература

Kruszyński 2010 – *Kruszyński M.* Ambasada RP w Moskwie 1921–1939. Warsaw: Instytut Pamięci Narodowej, 2010. 365 s.

Maj 2010 – *Maj E.* Komunikowanie polityczne Narodowej Demokracji 1918–1939, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 631 s.

Konrad Zieliński (Lublin/Warsaw, Poland)
Department of Political Science and Journalism, Maria Sklodowska-Curie University, Lublin;
Muzeum of Waesaw Ghetto, Warsaw
E-mail: konrad.zielinski1@gazeta.pl
ORCID: 0000-0002-5180-5517

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.18

References

Kruszyński, M., 2010, *Ambasada RP w Moskwie 1921–1939* [Embassy of the Polish Republic in Moscow in 1921–1939]. Warsaw, Instytut Pamięci Narodowej, 365.

Maj, E., 2010, *Komunikowanie polityczne Narodowej Demokracji 1918–1939* [Political Communication of National Democracy 1918-1939], Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 631.

Trębacz, Z., 2018, *Nie tylko Palestyna: Polskie plany emigracyjne wobec Żydów* 1935–1939 [Not Only Palestine: the Polish Plans for Jewish Emigration, 1935-1939]. Warsaw: Żydowski Instytut Historyczny, 386.

Зофья Трембач
(Варшава, Польша)
Еврейский исторический институт им. Эммануэля Рингельблюма
Кандидат исторических наук
E-mail: ztrebacz@jhi.pl
ORCID: 0000-0002-5921-041

Anna Landau-Czajka. *Wielki "Mały Przegląd". Społeczeństwo i życie codzienne w II Rzeczypospolitej w oczach korespondentów "Małego Przeglądu"*

Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, 2018. ISBN 978-83-65254-79-5. 486 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.19

Одним из наиболее часто поднимаемых сейчас в польской и мировой историографии вопросов является история еврейской прессы. Все чаще она становится не только одним из источников, но и интересным предметом исследования сама по себе. Благодаря этому во всей полноте может быть представлено ее значение, как для современной еврейской политики, так и для национального развития евреев в XX в. К этому направлению исследований относится и новейшая работа социолога и историка Анны Ландау-Чайки, которая в своих трудах неоднократно обращалась к социальной истории и истории евреев в Польше в межвоенный период[1], «Большое "Малое обозрение". Общество и повседневная жизнь во II Речи Посполитой глазами корреспондентов "Малого обозрения"» (изд. Еврейского исторического института, Варшава, 2018).

«Малое обозрение» выходило в течение 13 лет, с 9 октября 1926-го до 1 сентября 1939 г. Его тираж достигал 50 тысяч экземпляров. Это было адресованное самым молодым читателям приложение к «Нашему обозрению», наиболее популярной еврейской газете на польском языке, выходившей во II Речи Посполитой. Автором идеи создания такого приложения и его первым редактором был выдающийся педагог Януш Корчак, которого сменил

[1] См. [Landau-Czajka 1998; 2006; 2015].

на этом посту в 1930 г. Игорь Неверли. Само название подсказывало, что в создании приложения участвовали дети. Это воплощение замысла Корчака: «Малое обозрение» было призвано показывать повседневность, увиденную и описанную детьми и подростками, иногда неуклюже, иногда смешно, но всегда (по крайней мере, по замыслу) искренне.

В своей новой книге Ландау-Чайка старается реконструировать образ общественной жизни II Речи Посполитой, привлекая письма, которые публиковались на страницах «Малого обозрения» и составляли его важнейшее содержание. Работа состоит из двух частей: монографического представления издания и обзора проблем, описываемых читателями. Автор рассматривает самые популярные вопросы, которые затрагивались в газете: проблема семьи и критическое отношение детей и молодежи к старшему поколению, отношение к домашним животным; вопросы, связанные с образованием (такие как неприязнь к учителям или выбор школы, занимающей чрезвычайно важное место в жизни детей); эмиграция в Палестину и религиозные вопросы (например, еврейские праздники). Особую тему представляли польско-еврейские отношения и связанные с ними вопросы патриотизма, а также антисемитизма, особенно важные для читателей, и опасения, связанные с мировыми проблемами — Великой депрессией или приходом к власти Адольфа Гитлера в соседней Германии.

Исходным замыслом Ландау-Чайки было, как она сама пишет, «воссоздать некоторые аспекты жизни в межвоенное двадцатилетие, увиденные глазами самых, по всей видимости, "простых граждан" — детей и подростков». Следует признать, что автор полностью осуществила свой замысел. В книге представлена повседневная еврейская жизнь во II Речи Посполитой с иной, менее типичной, чем обычно это бывает, перспективы, что, впрочем, соответствует необычности самого названия. Работа содержит множество интересных примеров и цитат из детских писем, благодаря чему читатель легко может войти в положение пишущего. Автор также рассматривает стереотипы, связанные с «Малым обозрением», в частности, представление о том, что публикуемые тексты не должны были подвергаться какой-либо цензуре, а сама газета представляла собой «безопасное место» для детей. Она обращает внимание на эволюцию газеты, произошедшую прежде всего в тридцатые годы, когда орган для детей превратился в издание для молодежи, что нашло свое отражение не только в выборе тем, но прежде всего в языке «Малого обозрения».

Остается надеяться, что рецензируемая работа станет началом последующих исследований такого типа, а их авторы обратятся и к изданиям на идише и иврите, значительно расширяя наши представления об этом историческом периоде.

Литература

W jednym stali domu 1998 – W jednym stali domu. Koncepcje rozwiązania kwestii żydowskiej w publicystyce polskiej lat 1933–1939. Warszawa: Neriton, Instytut Historii PAN, 1998. 316 s.

Landau-Czajka 2006 – Syn będzie Lech 2006 – Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej. Warszawa: Neriton, Instytut Historii PAN, 2006. 475 s.

Landau-Czajka 2015 – Polska to nie oni 2015 – Polska i Polacy w polskojęzycznej prasie żydowskiej II Rzeczypospolitej. Warszawa: Neriton, Instytut Historii PAN, 2015. 375 s.

Zofia Trębacz (Warsaw, Poland)
Emanuel Ringelblum Jewish Historical Institute
Ph.D. in History
E-mail: ztrebacz@jhi.pl
ORCID: 0000-0002-5921-041

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.19

References

Landau-Czajka, A., 1998, *W jednym stali domu: koncepcje rozwiązania kwestii żydowskiej w publicystyce polskiej lat 1933–1939* [And They Started Living in One House: the Jewish Question Solution Concepts in the Polish Journalism of 1933–1939]. Warsaw, Neriton, Instytut Historii PAN, 316.

Landau-Czajka, A., 2006, *Syn będzie Lech...: asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej* [And the Son will be Lech: Assimilation of Jews in Poland between the Two Wars]. Warsaw, Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN, 475.

Landau-Czajka, A., 2015, *Polska to nie oni: Polska i Polacy w polskojęzycznej prasie żydowskiej II Rzeczypospolitej* [Poland is not Them: Poland and the Poles in the Polish-Language Jewish Press of the 2 Rzeczpospolita]. Warsaw, Żydowski Instytut Historyczny, 375.

Landau-Czajka, A., 2018, *Wielki "Mały Przegląd": społeczeństwo i życie codzienne w II Rzeczypospolitej w oczach korespondentów "Małego Przeglądu"* [The Great "Lesser Review": Society and Daily Life in 2 Rzeczpospolita through the Eyes of the "Mały Przegląd" Reporters]. Warsaw: Żydowski Instytut Historyczny, 486.

Александр Макухин
(Познань, Польша)
Университет им. Адама Мицкевича в Познани
Кандидат политических наук
E-mail: alexmacuhin@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2627-255X

Joshua D. Zimmerman. *The Polish Underground and The Jews, 1939–1945*

New York: Yeshiva University, 2015, ISBN: 9781107014268.
474 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.20

Историческое наследие и его роль в системе современных польско-израильских отношений

Тема польско-еврейских отношений сама по себе является крайне болезненной. При этом, в отличие от множества «оставшихся в истории» тем, которые касаются по большей части политики памяти и оценки тех или иных исторических событий, польско-еврейские и польско-израильские отношения осложняются не только существенными противоречиями в области исторической памяти, но и политическими разногласиями, что неизбежным образом осложняет в том числе и труд историков. Работа Джошуа Циммермана «Польское подполье и евреи: 1939–1945» была опубликована еще в 2015 г., когда польско-еврейские отношения казались менее нервозными и политизированными, и это позволяет отмести любые обвинения автора в каком-либо политическом заказе или в попытках «оседлать» актуальную внешнеполитическую повестку дня. Кроме того, репутация автора как одного из крупнейших специалистов по истории Холокоста в оккупированных нацистской Германией странах препятствует подобным обвинениям. Наконец, некоторое время назад тот же автор опубликовал похожую работу, используя принципиально иную оптику – исследование об опыте спасения этнических евреев польским населением во время оккупации Польши нацистской Германией [Zimmerman 2003]. Отметим, что одно из первых масштабных исследований по этому болезненному вопросу было опубликовано польскими исследователями, эмигрировавшими в США после окончания Второй мировой войны. Это был переведенный с польского и

адаптированный текст погибшего во время войны Э. Рингельблюма, который по понятным причинам не мог быть опубликован в социалистической Польше [Ringelblum 1992].

Исследование Д. Циммермана охватывает период с 1939 по 1945 г., один из существенных для всей польской истории XX века и значимых для национального самосознания. Это во многом объясняет сложную и порой противоречивую реакцию, которую рецензируемая работа вызывает в непрофессиональной среде. При этом следует помнить, что во время Холокоста были убиты почти 3 миллиона польских евреев (точные оценки разнятся).

Краткая история феномена политизации Холокоста на территории Польши

Тема Холокоста в Польше приобрела не только историческое, но и политическое звучание – в частности, после публикации работ американского историка и социолога польского происхождения Яна Томаша Гросса (Jan Tomasz Gross) [Gross 2000; Gross 2001] (в русском переводе: «Соседи: История уничтожения еврейского местечка» [Гросс 2002]) и «Страх. Антисемитизм в Польше после Аушвица» (Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz) [Gross 2006]. Впоследствии этот ряд был продолжен книгой «Золотая жатва», в центре внимания которой основные причины еврейского погрома в городе Кельцы уже в послевоенной социалистической Польше. При этом еще в 2006 году в официальном обращении Президента Польши Леха Качиньского подчеркивалось: «…то, что произошло 60 лет назад в Кельце, было преступлением. Это было позором. Это большой позор и трагедия для поляков и евреев, которых так мало пережило нацистский Холокост. Этому преступлению нет оправдания. Как Президент Польской Республики могу заверить, что в современной демократической и уважающей закон Польше нет места расизму и антисемитизму»[1]..

Я.Т. Гросс подвергся мощнейшей критике в современной Польше со стороны как общества в целом, так и части польских политиков, что усугубилось после серии интервью, в которых Гросс, в частности, утверждал, что польское сопротивление в конечном итоге убило больше евреев, чем немецких оккупантов. Такие жесткие высказывания Гросса спровоцировали новый виток и собственно исторической, и политизированной и крайне эмоциональной дискуссии вокруг темы Холокоста на территории оккупированной Польши. Спор касался также степени участия в Холокосте не только немецкой оккупационной армии и администрации, но и двух крупнейших подпольных организаций – Армии Крайовой (АК, Armia Krajowa – во-

[1] «Pogrom kielecki – to była zbrodnia i hańba» URL: www.wprost.pl/kraj/92889/Pogrom-kielecki-to-byla-zbrodnia-i-hanba.html (Retrieved: 05.01.2020). Цитаты здесь и далее даны в переводе автора.

енно-политическая организация польского подполья, отчасти подчинявшаяся правительству Польской Республики в изгнании в Лондоне) и Армии Людовой (AL, Armia Ludowa, – военно-политическое формирование, ориентированное на СССР), и последующей социалистической польской послевоенной администрации, и просто гражданского населения, так или иначе вовлеченного в подпольную деятельность.

Здесь стоит отметить, что долгое время в этой части исторической науки существовал и другой подход, противоречащий описанному выше и представленному работами Я.Т. Гросса. Согласно нему, никаких проблем с антисемитскими проявлениями в польском подполье не было, а проявления насилия были связаны исключительно с коллаборационистами (которых в самой оккупированной Польше было очень немного по причине принципиального отказа нацистской администрации от какой-либо формы «марионеточного правительства», а также лояльных немецкой администрации военных формирований), а также просто с аполитичными бандитами и мародерами. В социалистический период для польских историков тема антисемитизма находилась под категорическим идеологически мотивированным запретом, а любые реальные проявления антисемитизма замалчивались – государственная идеология в целом отрицала возможность каких-либо межнациональных противоречий и конфликтов (как в Польше, так и в СССР).

Подход Джошуа Циммермана: холодная нейтральность «без лица»

Исследование Д. Циммермана демонстрирует, что, как это обычно и случается, оба противоречащие друг другу подхода далеки от реальности, а сама проблема намного сложнее и глубже. Крайне важно, как пишет автор, что по-настоящему серьезное исследование этой темы возможно только при условии отказа от собственных стереотипов и установок, что непросто и даже болезненно, причем все описанные источники стоит принимать с максимально возможным стремлением к беспристрастности (P. 10).

Главный враг автора на протяжении всей его работы – это не та или иная точка зрения, а, скорее, стремление к обобщению вопроса. Не существовало и не могло существовать никакой основной парадигмы отношений между евреями и поляками, хорошей или плохой, дружественной или недружественной, в том числе и в подпольных структурах. Реальность, данная в исторических документах, оказывается в итоге неприятной для всех участников.

Уже во втором параграфе первой части «Formation of the Polish Resistance Movement, September 1939 – June 1941», посвященной процессу формирования польского подполья, автор показывает его сложность и гетерогенность, возникшую в силу различных политических и социальных воззрений его участников – от фрустрированных происходящим националистов до ли-

бералов, последовательно поддерживающих правительство в изгнании, польских социалистов (чьи взгляды существенно отличались от того социализма, который был установлен в Польше после 1945 года[2]) и представителей «почвенных» крестьянских партий, скептически относившихся к политическим воззрениям всех остальных.

Обобщая труд автора, можно сказать, что реакция на Холокост польского общества и конкретно той его части, которая действовала в подполье после уничтожения государственных структур в конце сентября 1939 г., была крайне разнообразной: от усиленного содействия и помощи (евреи не смогут физически выжить без нашей помощи) до равнодушия (в войне и под оккупацией каждый за себя) и даже сознательной агрессии (ср. инциденты среди бойцов подполья), или просто незнания — в том случае, когда евреи-партизаны погибали в боях с оккупационной армией или карательными подразделениями нацисткой Германии.

Одним из несомненных достоинств масштабного исторического исследования, проведенного Д. Циммерманом, является неукоснительное следование фактам, подтвержденным историческими документами, причем автору удается избежать тенденциозного подбора фактов. Это может показаться и недостатком работы. Большая часть книги представляется своеобразным каталогом отчетов и документов, где собственно анализ занимает крайне малую часть.

Тем не менее нужно признать, что автор действительно, как и декларировал в начале работы, не пытается навязывать читателям свою точку зрения. Все исследование тщательно и хронологически последовательно, на протяжении периода с сентября 1939 г. по январь 1945 г., раскрывает различные аспекты как польско-еврейских взаимоотношений, так и роли евреев Польши в этих процессах, в особенности – в Варшавском восстании 1944 г. При этом автор избегает драматизации или других способов эмоциональной манипуляции, которая свойственна многим политически или исторически ангажированным работам, связанным со столь болезненными вопросами. Например, в девятой главе второй части работы «In The Aftermath of Warsaw Ghetto Uprising, May – October 1943» автор рассматривает роль личности в польском подполье и в его еврейской части. Ставший в июне 1943 г. новым главой Армии Крайовой Тадеуш Бур-Комаровский, в отличие от своего схваченного гестапо предшественника, генерала Грота-Ровецкого, отказывал еврейской части подполья в поддержке и открыто говорил о «еврейском большевизме» и «чуждости евреев» (P. 297). Это повлияло в

[2] Здесь можно вспомнить часто цитируемую фразу, принадлежащую якобы Юзефу Пилсудскому и цитируемую обычно по работе Казимира Смогоржевского «Восстановленная Польша»: «Мы когда-то вместе сели в красный трамвай. Но я из него вышел на остановке “Независимость Польши”. Вы же едете до конца к станции “Социализм”» [Smogorzewski 1927, 324].

том числе и на судьбу евреев во время Варшавского восстания, когда до 30 евреев-участников восстания были убиты не немецкими войсками, а другими восставшими. При этом автор рассматривает и обратные примеры: помощь со стороны польского населения во время восстания в Варшавском гетто и, в частности, историю всемирно известной Ирены Сендлер (Irena Sendlerowa). Но при этом Циммерман последовательно соблюдает принцип «невысказывания» – на протяжении всего текста он воздерживается от личных оценок (как позитивных, так и негативных).

Часть приведенных во второй части исследования («When the Home Army Turned Its Guns on the Jews») документов связана лишь с материалами польской коммунистической администрации, что вызывает сомнения в их объективности.

Важно и то, что на данный момент официальные отношения между Польшей и Израилем оставляют желать лучшего, и весомой причиной этого охлаждения являются именно несогласия по поводу трактовки исторических событий, а также проблема оценки уровня антисемитизма в послевоенной Польше.

Резюмируя, можно отметить, что труд Джошуа Циммермана представляется одной из наиболее сбалансированных работ по крайне болезненной и политизированной теме, которая связана с целым комплексом проблем в польско-еврейских отношениях.

Литература

Гросс 2002 – *Гросс Я.Т.* Соседи. История уничтожения еврейского местечка / Пер. В.С. Кулагиной-Ярцевой. М.: Текст; Дружба народов, 2002. 155 с.

Gross 2000 – *Gross J.T.* Sasiedzi: Historia zaglady zydowskiego miasteczka. Sejny: Fundacja Pogranicze 2000.

Gross 2001 – *Gross J.T.* Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne. Princeton: Princeton University Press, 2001. 261 p.

Gross 2006 – *Gross J.T.* Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz: An Essay in Historical Interpretation. Princeton: Princeton University Press, 2006. 336 p.

Ringelblum 1992 – *Ringelblum E.* Polish-Jewish Relations during The Second World War. Evanston: Northwestern University Press, 1992. 330 p.

Smogorzewski 1927 – *Smogorzewski K.* La Pologne restaurée. Paris: Gebethner and Wolff, 1927. 360 p.

Zimmerman 2003 – *Zimmerman J.D.* Contested Memories: Poles and Jews During the Holocaust and Its Aftermath. New Brunswick: Rutgers University Press, 2003. 324 p.

Alexandr Macuhin (Poznan, Poland)
Adam Mickiewicz University in Poznan
Ph.D. in Political Science
E-mail: alexmacuhin@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2627-255X

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.20

References

Gross, J.T., 2000, *Sąsiedzi: historia zagłady żydowskiego miasteczka* [Neighbors: the Destruction of the Jewish Community in Jedwabne]. Sejny, Pogranicze, 157.

Gross, J.T., 2001, *Neighbors: the Destruction of the Jewish Community in Jedwabne*. Princeton, Princeton University Press, 261.

Gross, J.T., 2006, *Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz: an Essay in Historical Interpretation*. Princeton, Princeton University Press, 336.

Gross, Ya.T., 2002, *Sosedi: istoriia unichtozheniia evreiskogo mestechka* [Neighbors: the Destruction of the Jewish Community in Jedwabne], transl. V.S. Kulagina-Yartseva. Moscow, Tekst, "Druzhba narodov", 155.

Ringelblum, E., 1992, *Polish-Jewish Relations during the Second World War*. Evanston, Northwestern University Press, 330

Smogorzewski, K., 1927, *La Pologne restaurée* [The Restored Poland]. Paris, Gebethner et Wolff, 360.

Zimmerman, J.D., 2003, *Contested Memories: Poles and Jews during the Holocaust and Its Aftermath*. New Brunswick, Rutgers University Press, 324.

Zimmerman, J.D., 2015, *The Polish Underground and The Jews, 1939–1945.* New York, Yeshiva University, 474

Виктор Кельнер
(Санкт-Петербург, Россия)
Европейский университет в Санкт-Петербурге
доктор исторических наук, профессор
E-mail: viktorkeln45@mail.ru
ORCID: 0000-0001-5459-0745

Владимир Медем. Из моей жизни

Пер. О.В. Борисовой. Научный редактор А.Е. Локшин.
М.: Новый хронограф, 2015. ISBN: 978-5-94881-287-8.
560 с., илл.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.21

Вот такие люди были когда-то в Бунде, это настоящие люди…
Василий Гроссман. «В городе Бердичеве»[1].

«Легенда еврейского рабочего движения» – эти слова на идише выбиты на могиле Владимира Медема (1879–1923). Российскому еврейству повезло с мемуаристами. Комплекс воспоминаний еврейских политических и общественных деятелей, как изданных некогда в разных странах и на разных языках, так и хранящихся по сей день в архивах, весьма значителен. Достаточно назвать только такие имена, как Хаим Житловский, Маркус Каган, Рафаил Абрамович (Рейн), А. Литвак (Хаим Гельфанд), Хаим Вейцман, Шмарья Левин, чтобы понять, какого значительного числа источников лишена еврейская историография в России. Некоторые шаги в этом направлении были сделаны в 1990–2000-е гг., когда в свет вышли воспоминания С. Дубнова, Б.-Ц. Динура, М. Кроля, В. Жаботинского. Но все это лишь те немногие книги, которые ждут своего перевода и научного издания в России. К числу этих книг можно отнести и издание мемуаров выдающегося еврейского политического деятеля, лидера Бунда Владимира Медема.

Автор только что вышедших в свет мемуаров – удивительная личность, прожившая короткую жизнь, оставившая яркий, но незаслуженно забытый след в истории народов России, Беларуси, Литвы, Польши, США.

Владимир Медем в истории российского еврейства – явление уникальное. Он родился в Минске, в, казалось бы, полностью ассимилированной семье врача, дослужившегося до чина статского советника. Его родители –

[1] Первое издание.

производное от поздней Гаскалы и реформ 1860-х гг. Получив русское образование, они глубоко укоренились в отечественной культуре, пытаясь изжить в себе все то, что связывало их с еврейством. Но Медем, несмотря на все обстоятельства, довольно скоро стал осознавать себя евреем: свое еврейское происхождение, –по собственному признанию, «нес, как тяжелое бремя». И далее: «Это было унижением для меня, позором и чем-то вроде тайной болезни». Казалось, что его ждет судьба многих русско-еврейских интеллигентов той поры – карьера адвоката или врача, приверженность российскому либеральному движению, увлечение русским театром, музыкой, литературой. Однако уже в юности, он стал задумываться над вопросами социальной жизни еврейства. Будучи человеком далеким от рабочей и ремесленной среды, не владея еврейским народным языком – идишем, – он вдруг, во многом неожиданно для себя, почувствовал себя частью этого незнакомого ему мира. Чувство личного достоинства и сострадание привели его в ряды еврейского социалистического движения. Поразительно, как он, освоив идиш уже будучи взрослым человеком, быстро стал одним из главных бундовских теоретиков, полемистов и публицистов. Он присоединяется к молодому еврейскому социалистическому движению, становится признанным теоретиком Бунда. Чувство национального достоинства не только привело его в ряды Бунда, но и вдохновило на сопротивление ассимиляторским тенденциям русского марксизма. В мемуарах он не раз останавливается на рассказе о противостоянии Г.В. Плеханову и В.И. Ленину, которые с едва скрываемым высокомерием и пренебрежением относились к еврейским национальным чаяниям. На протяжении десятилетий Бунд отстаивал социальные и национальные права еврейских рабочих и ремесленников, немало сделал и для развития еврейской культуры и реформирования системы образования. Медем служил партии не только пером. Его организационные таланты быстро оценили, избрав совсем еще молодого человека в Центральный комитет, поставив его во главе ряда периодических изданий. Судьба оказалась необыкновенно жестока к этому незаурядному человеку. Он скончался в возрасте 44 лет. Мемуары В. Медема – бесценный источник по истории Бунда.

Поразительно, но прошедшие годы «историографической свободы» не вернули интереса к этой партии. Видимо, само слово «социализм» и все, что связано с ним в российской истории, надолго отбило интерес к истории этой да и любой другой социалистической партии. До сих пор нет еще достойного исследования данного направления человеческой и национальной мысли, некогда господствовавшего на «еврейской улице».

Мемуары В. Медема – это в первую очередь некая анатомия человеческой души. Это рассказ о целом поколении еврейских интеллигентов, вернувшихся к своему народу. Они охватывают по большей части его детство, юность и первые годы активной политической деятельности. Партия для него стала семьей. Он отдавал ей все свои силы и, можно сказать, пожерт-

вовал ей и свою личную жизнь. Эти воспоминания правдивы. Их автор не пытался, как это делают многие мемуаристы, «оправдываться перед историей». Слишком короток был промежуток между написанием этой книги и прошедшими событиями. К тому же автор знал о том, что он смертельно болен.

В эту книгу включены в виде приложения предисловие, написанное редактором американской идишистской газеты «Форвертс» А. Каганом к первому идишскому изданию 1923 г. Десятилетия спустя мемуары перевел на английский язык американский историк С. Портной. Он же снабдил перевод своим предисловием. В виде некой развернутой научной справки сюда вошел и краткий очерк по истории Бунда И.С. Розенталя. Отдельно стоит сказать о заметках со стороны переводчика этой книги на русский язык О.В. Борисовой – внучки В.Д. Медема. В этих заметках она рассказала о человеческой и семейной драме, долгие годы хранившейся в тайне, итогом этой истории стало расставание В.Д. Медема с первой семьей. Книга хорошо издана и снабжена примечаниями и именным указателем. В то же время нельзя не отметить и ряд недостатков. Возможно, главным из них стало то, что книга переведена не с первого, идишского, издания, а с перевода на английский.

Включая в состав этого издания написанное в 1970-е гг. предисловие С. Портнова – последователя идей Бунда, – редактору и составителям следовало бы снабдить этот очерк необходимыми в наши дни комментариями, сделать его более современным. Главное – устранить, ослабить политическую ангажированность. Для научного издания, а именно так позиционируют его создатели, следовало бы делать перевод по первому, идишскому изданию, а не позднейшему английскому переводу. Значительный ущерб этому изданию нанесло и то, что среди его комментаторов числится восемь человек. Скажем сразу – это случай беспрецедентный. Видимо, он и привел к многочисленным пробелам и ошибкам. Примечания в целом не унифицированы. Их авторство, к сожалению, нельзя персонифицировать. Отмечу и еще некоторые из замеченных недостатков: сказать о Григории Гершуни, что он лишь «российский террорист», значит не сказать ничего (С. 475); примерно столь же странно выглядит справка на Б. Спинозу, названного «нидерландским философом» (С. 476); Ан-ский в 1880-е гг. уже никак не мог «присоединиться к Хаскале» (С. 478); С. Гинзбург, будучи лично антисионистом, вряд ли мог придать газете «Дер Фрайнд» сионистский характер (видимо, все дело в том, что, будучи газетой еврейской и ежедневной, она печатала сообщения обо всех заметных национальных явлениях той эпохи, в том числе и о деятельности представителей сионизма, С. 481); партии «сионистско-социалистической ориентации» были ликвидированы не после октября 1917 г., а значительно позже (С. 488); странной выглядит персональная справка на столь одиозную фигуру, как Д.И. Заславский (С. 498–499), так же, как и утверждение о том, что «казнь Мясоедова была

первым этапом подготовки государственного переворота с целью свержения Николая II» (С. 519). Невыверенными и несбалансированными кажутся многие другие комментарии. «Краткий курс истории Бунда» И.С. Розенталя, представленный в издании в виде приложения, никак не может заменить совершенно необходимую в данном случае вступительную статью. В подобной работе следовало бы раскрыть роль В.Д. Медема в истории этой партии. В предисловии надо было бы дать развернутый научный критический анализ этого ценного источника, показать значение этих воспоминаний для исследований по истории еврейского рабочего движения и общественного национального сознания, указать на их место среди многих подобных.

Но несмотря на эти недочеты, настоящее издание как источник по истории российского еврейства в целом, будем надеяться, станет отправной точкой целой серии подобных публикаций, столь необходимых современной науке.

Victor Kelner (St. Petersburg, Russia)
European University at St. Petersburg
Doctor of Historical Sciences, professor
E-mail: vektorkeln45@mail.ru
ORCID: 0000-0001-5459-0745

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.21

Подготовлено Эстер Зыскиной

Аннотации

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.22

Antony Polonsky. The Jews in Poland and Russia, vols. I, II, III.
Oxford & Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 2019, 534 pp. / 492 pp. / 998 pp. ISBN 978-1-90411-348-5 (английский)

Каждый из трех томов этого масштабного переизданного труда представляет многоуровневую картину еврейской жизни в польских землях в политическом, экономическом и общественном контексте того времени.

Том I: 1350–1881 (первое издание – 2009) представляет широкомасштабный обзор еврейской жизни до середины XVIII в., который включает в себя социальную, экономическую и религиозную историю; период между 1764 и 1881 гг. описан более подробно: в центре внимания находятся события в каждой стране поочередно, в особенности те, что касаются политики эмансипации, аккультурации, ассимиляции и насильственной интеграции.

В томе II: 1881–1914 (первое издание – 2010) рассматриваются факторы, которые негативно повлияли на еврейскую жизнь, а также те политические и культурные движения, которые стали реакцией на это неблагоприятное влияние: сионизм, социализм, автономизм, появление современной литературы на иврите и идише, еврейская урбанизация и расцвет популярной еврейской культуры. Галиция, прусская Польша, Царство Польское и Российская империя рассматриваются по отдельности, как и главные города этих регионов и государств.

Том III: 1914–2008 (первое издание – 2012) включает межвоенный период, Вторую мировую войну и Холокост, а также польско-еврейские отношения и советские протоколы о Холокосте. Обзор событий, произошедших после 1945 г. завершается эпилогом, описывающим положение евреев после падения коммунистического режима.

Pawel Maciejko. Mixed Multitude.
Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012, 376 pp.
ISBN 978-0-81222-343-9 (английский)

Эта книга известного израильского ученого Павла Мачейко, доступная теперь и российскому читателю в русском переводе «Разноплеменное множество. Яаков Франк и франкистское движение в 1755–1816 годах» (Москва: «Мосты культуры», 2016) была удостоена премии Сало Барона, премии

Энтони Полонского за оригинальность в гуманитарных дисциплинах и в 2014 году Jordan Schnitzer Book Award.

Главный герой этого исследования – основоположник франкизма, религиозно-мессианского движения, возникшего в Польше в середине XVIII в., Яаков Франк, одна из самых противоречивых фигур в еврейской истории Нового времени. Автор так описывает эту антиномичную личность: «Он был ашкеназом среди сефардов, сефардом среди ашкеназов, поляком среди турок, турком среди поляков, невоспитанным невеждой среди мудрецов, мудрецом среди глупцов, верующим среди скептиков и вольнодумцем среди пуритан. После крещения в 1759 году он продолжал считаться евреем среди христиан, но среди евреев слыл за христианина».

П. Мачейко тщательно анализирует концепцию Франка, ее отличия от раввинистического иудаизма и саббатианства; он рассматривает франкизм на основании изучения многочисленных архивных источников, хранящихся в Польше, Чехии, Израиле, Германии, США и Ватикане. Книга заставляет по-новому взглянуть на целый ряд сложившихся представлений о положении и роли еврейства в Европе XVIII–XIX веков. Вызвав раскол в еврейской общине Польши и получив впоследствии доступ в круги европейской политической и религиозной элиты, франкисты значительно изменили отношение христиан к иудаизму, они показали внутреннюю разнородность и сложность еврейского мира. Книга интересна как историкам, религиоведам, культурологам, так и всем читателям, интересующимся историей евреев, еврейской мистикой, проблемами сектантства и религиозного разномыслия.

François Guesnet, Benjamin Matis, Antony Polonsky. Polin: Studies in Polish Jewry.
Vol. 32. Jews and Music-Making in the Polish Lands. Littman Library of Jewish Civilization, 2019, 496 pp. ISBN 978-1-90676-474-6 (английский)

Эта междисциплинарная работа состоит из пяти тематических разделов, которые посвящены разным музыкальным направлениям – от канторской музыки до классической. и представляет собой обширное исследование деятельности музыкантов еврейского происхождения в польских землях. Том открывается анализом тех последствий в музыке, к которым привели различные изменения в еврейской религиозной практике: распространение хасидизма в XVIII в. означало, что популярные мелодии заменили традиционную канторскую музыку; возрастающая аккультурация евреев в XIX в. привела к появлению синагогальных хоров и т.п. Еврейское участие в популярной музыкальной культуре включало выступления для широкой публики, песни и театр на идише. Главы, посвященные классической музыке, рассказывают о еврейских музыкальных организациях и образовании, композиторах и музыкантах. Один из разделов посвящен отражению Хо-

локоста в еврейской музыке. В завершающей части тома рассматривается послевоенное еврейское музыкальное творчество в Польше, в частности, возобновление интереса к клезмерской музыке. Авторы глав этого сборника не пытаются дать определение тому, что невозможно определить, и не ставят перед собой задачу ответить на вопрос «что такое еврейская музыка?». Вместо этого они представляют читателю оригинальное и столь необходимое исследование деятельности и творчества «музыкантов еврейской религии».

Uriel Gellman. Ha-Shvilim Ha-Yotz'im Mi-Lublin: Tzmichata shel He-Hasidut be-Polin.
Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 2018. ISBN: 978-965-227-346-8. 360 pp. (иврит)

Книга Уриэля Гельмана «Дороги, выходящие из Люблина: расцвет хасидизма в Польше» представляет социальную и культурную историю хасидского движения в Польше на рубеже XVIII–XIX вв. Это исследование демонстрирует, как хасидизм превратился из «группки» мистиков в крупное и активное религиозно-социальное движение, которое повлияло на еврейство Восточной Европы и продолжает влиять на еврейскую культуру в наши дни. В центре внимания автора – коллективная биография хасидских лидеров в Польше. Речь идет о группе во главе с р. Яковом Ицхаком Горовицем, «ясновидящим» из Люблина (1745–1815) и его учениках.

В книге «Дороги, выходящие из Люблина» рассматривается самое большое нововведение хасидского движения – феномен хасидского лидера, цадика («ребе», «адмор»). Автор описывает путь восхождения цадика к лидерству, а также хасидский двор, его экономику, паломничество к нему. Центральное место отводится различиям в восприятии позиции цадика: должен ли он быть лишь духовным учителем или еще и чудотворцем? Как он должен строить взаимоотношения с разными группами своих последователей-хасидов? Книга по-новому рассматривает польский хасидизм, (главным образом его направление, основанное Симхой Бунемом из Пшисухи в конце XVIII в.), и показывает, что именно разнообразие характеров лидеров привело к расцвету хасидизма в Польше и распространению этого движения в том виде, в каком оно известно сегодня.

Aleksandra Jakubczak. Polacy, Żydzi i mit handlu kobietami.
Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2020, 248 pp. ISBN 978-83235-436-88 (польский)

Автор этой книги исследует торговлю женщинами на рубеже XIX–XX вв. Она пытается понять, как можно объяснить широкий интерес к этой сфере на фоне очень малого количества случаев торговли, подтвержденных историче-

скими источниками. Кроме этого, автор поднимает вопрос о том, возлагалась ли в реальности ответственность за эту деятельность на евреев и посредников. Автор делает предположение, что могли быть распространены стереотипные представления о связи евреев с торговлей женщинами и моральная паника по этому поводу – эта гипотеза и лежит в основе методологии автора.

Joanna Nalewajko-Kulikov. Mówić we własnym imieniu. Prasa jidyszowa a tworzenie żydowskiej tożsamości narodowej (do 1918 roku).
Warszawa: Neriton, 2016, 353 pp. ISBN 978-83633-527-69 (польский)

Книга Иоанны Налевайко-Куликов «Говорить от своего имени. Идишская пресса и формирование еврейской национальной идентичности (до 1918 года)» восполняет пробел в существующей историографии восточноевропейского еврейства, описывая появление ежедневной прессы на идише как социального феномена, граничащего с массовой культурой, историей идей и политической культурой. На фоне истории многоязычной еврейской прессы в Российской империи в XIX в. здесь показана ключевая роль революции 1905 г., а также варшавской ежедневной газеты «Hajnt», и, помимо этого, влияние так называемых литваков на развитие современной национальной идентичности польских евреев.

Во многих современных описаниях расцвета еврейской прессы во Второй Речи Посполитой не учитывается, что в значительной степени он связан с деятельностью литваков – мигрантов из черты оседлости и из внутренних губерний России, которые в начале XX в. привнесли из Королевства Польского идею о еврейском народе как о политической общности, имеющей и свои обязанности, и права. Эта общность выстраивалась на страницах ежедневной прессы на идише, вызывая обеспокоенность в польском обществе, особенно в кругах сторонников ассимиляции, которые видели в ней инструмент русификации польских евреев. Тот факт, что большинство читателей обращались к газете на идише, потому что не умели читать на русском или польском, не имел при этом большого значения. Еврейско-русско-польский «бермудский треугольник», в котором исчезали все разумные аргументы, был неотъемлемой частью истории идишской прессы на польских землях и процесса постепенного превращения литваков в польских евреев.

Pogromy Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX wieku (польский):
T. 1. Literatura i sztuka / Red. S. Buryła. Warszawa: Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Uniwersytet Wrocławski Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, 2018. 462 s. ISBN 978-83-65880-11-6
T. 2. Studia przypadków (do 1939 r.) / Red. K. Kijek, A. Markowski, K. Zieliński. Warszawa: Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN, Instytut Historyczny

Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Uniwersytet Wrocławski, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, 2019. 470 s. ISBN 978-83-65880-22-2
T. 3. Historiografia, polityka, recepcja społeczna (do 1939 r.) / Red. K. Kijek, A. Markowski, K. Zieliński. Warszawa: IH PAN, 2019, 670 s. ISBN 978-83-65880-23-9
T. 4. Holokaust i powojnie (1939–1946) / Red. A. Grabski. Warszawa: Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Uniwersytet Wrocławski, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, 2019. 670 s. ISBN 978-83-65880-24-6

Четырехтомное издание «Еврейские погромы на польских землях в XIX и XX веках» подготовлено в рамках большого проекта под руководством Артура Марковского в Институте истории Варшавского университета.

В первом томе («Литература и искусство») научным редактором которого был Славомир Бурыля, исследуется отражение еврейских погромов на польских землях со второй половины XIX в. до XX в. в различных формах литературного творчества и критики. Вторая часть тома посвящена исследованиям в области изобразительного искусства – живописи, фотографии, кинематографу. В томе представлены новаторские анализ и выводы, сделанные на основе работы с обширным корпусом источников.

Во втором томе («Исследования событий до 1939 года»), вышедшем под редакцией Камиля Киека, Артура Марковского и Конрада Зелиньского, представлены новые интерпретации известных событий, а также анализ ряда ранее не обсуждавшихся в литературе происшествий, определяемых как погромы. Достоинство этого тома – в разнообразии исследовательской оптики авторов, в новых методологических подходах и введении в научный оборот ряда ранее неизвестных источников. В целом эта работа прекрасно показывает эволюцию такого явления как коллективное антиеврейское насилие, его генезис и механизмы.

Третий том («Историография, политика, общественное восприятие – до 1939 г.»), над которым работали те же три редактора, содержит уникальные исследования, посвященные методологии и историографии, а также общественному восприятию погромов как социального явления. Особый интерес представляет сопоставление позиций общественного мнения в разных государствах, а также широкое отражение того политического фона, на котором происходили дискуссии о погромах евреев в XIX и XX вв.

Последний том («Холокост и послевоенные годы. 1939–1946»), вышедший под редакцией Августа Грабского, объединяет накопленные на сегодняшний день сведения о событиях периода Катастрофы, а также представляет различные аспекты истории Келецкого погрома.

В целом это издание представляет беспрецедентное многоуровневое осмысление сложного и требующего специальных исследовательских на-

выков явления. Проверка ряда устаревших интерпретаций, введение в научный оборот новых источников и основательный анализ литературы по теме и материалов на еврейских языках, – все это важные особенности данного исследования. Оно безусловно станет основой для дальнейшего изучения проблемы коллективного антиеврейского насилия в Польше в XIX и XX веках.

William W. Hagen. Anti-Jewish Violence in Poland, 1914–1920.
Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 566 pp. ISBN 978-05218-849-21 (английский)

Широко распространившиеся антиеврейские погромы сопровождали возрождение польской государственности после Первой Мировой и советско-польской войн. Уильям Хаген представляет первое научное исследование погромов, показывающее, как они стали воплощением сценариев, отражавших популярные антиеврейские страхи и настроения. В то время как исследования современного антисемитизма выделяют его идеологическую подоплеку, эта работа показывает, что антиеврейское насилие в среде военных и гражданских лиц выражало иррациональные страхи и стремление к избавлению от угроз и страданий («народный антисемитизм»). Эта новаторская работа по восточноевропейской истории проиллюстрирована современными фотографиями и основана на обширных недавно обнаруженных архивных источниках из разных стран. Используя свидетельства от первого лица, она открывает различия и совпадения между позициями обывателей и политической элиты. Погромы возникали вопреки осознанной воле правительства новой Польши, а христианские деятели на разных уровнях стремились, иногда успешно, противостоять им.

Benny Mer. Smocza: A Biography of a Jewish Street in Warsaw.
Jerusalem: Magnes Press, 2019, 270 pp. ISBN 978-965-7763-79-7 (иврит)

Улица Смоча в период между двумя мировыми войнами в Варшаве была целым еврейским микрокосмом. В домах, тесно расположенных на ней, жили десятки тысяч человек; это была сложная и разнообразная мозаика как с идеологической, так и с социальной точек зрения. Среди этих людей были религиозные, сионисты, бундовцы, коммунисты и простые люди: сапожники и портнихи, поэты и проститутки. Эта улица кипела жизнью, здесь были синагоги, работал театр, шумели базар и кафе…

«Смоча: биография еврейской улицы в Варшаве» – это попытка возродить с помощью слов еврейскую улицу, которую стер с лица земли Холокост. Нарратив построен на отрывках из прессы того периода, литературы, фрагментах письменных и устных свидетельств, снимков. Это многогранный исторический рассказ о драматических событиях, через которые жители

улицы прошли в первой половине XX в. Кроме того, эту книгу можно использовать как своеобразный путеводитель по Варшаве прошлого: читателей приглашают отправиться с его помощью в воображаемое путешествие или же взять его с собой в нынешнюю Варшаву и понемногу восполнять утраченное в современном городе.

Daniel Kupfert Heller. Jabotinsky's Children: Polish Jews and the Rise of Right-Wing Zionism.
Princeton: Princeton University Press, 2017, 352 pp. ISBN 978-0-691-17475-4 (английский)

Монография «Дети Жаботинского: польские евреи и становление правого крыла сионизма» посвящена роли межвоенной Польши и ее еврейской молодежи в формировании идеологии правого сионизма.

В конце 1930-х годов 50 тысяч польских евреев состояли в «Бейтаре» – молодежном движении, известном своей поддержкой Владимира Жаботинского, основателя правого крыла сионизма. Польша была не только домом для самой крупной группы последователей Жаботинского, но и вдохновителем и своеобразным инкубатором для развития право-сионистских идей. Книга «Дети Жаботинского» основана на обширном архивном материале, позволяющем продемонстрировать, как молодые люди из «Бейтара» помогли сформировать позицию правого сионизма по вопросу о той роли, которую могли сыграть авторитаризм и вооруженные силы в построении и поддержании еврейского государства. Восстанавливая голоса рядовых членов «Бейтара», звучащие в их письмах, дневниках и автобиографиях, книга «Дети Жаботинского» рисует яркие портреты молодых польских евреев и их бурной жизни накануне Холокоста. Автор показывает, как Жаботинский осознанно транслировал многочисленные и противоречащие друг другу послания своим молодым последователям, оставляя свободу интерпретировать их так, как они сочтут нужным. Отслеживая удивительные взаимоотношения «Бейтара» с межвоенным авторитарным правительством Польши, автор книги «Дети Жаботинского» опровергает популярные заблуждения о польско-еврейских отношениях между двумя мировыми войнами и демонстрирует упорные попытки польской еврейской молодежи определить для себя, кто они, какова их принадлежность и что их ждет в будущем.

Показывая в критическом свете важную, но обойденную вниманием главу в истории сионизма, книга «Дети Жаботинского» представляет ценную точку зрения на истоки идеологии правого сионизма и их возрастающую популярность в современном Израиле.

Natalia Aleksiun. Conscious History. Polish Jewish Historians before the Holocaust.
Liverpool: Littman Library of Jewish Civilization, 2020, 380 pp.
ISBN 978-19067-648-90 (английский)

Профессор Наталия Алексюн, известная своими трудами в области истории польского еврейства, опубликовала новую книгу «Осознанная история. Польские еврейские историки до периода Холокоста».

Научное наследие польских еврейских историков межвоенного периода анализируется в книге в его политическом и социальном контексте. Когда в условиях новой независимой Польши ее еврейские граждане всячески пытались отстоять свое место, целая группа еврейских ученых, занимающихся историей, посвятила себя созданию польской еврейской идентичности, включившись одновременно в борьбу за свои права как этнического меньшинства. Политический климат помешал этим ученым в академической карьере; вместо этого им пришлось продолжать свои усилия по исследованию польской еврейской истории, преподавая за пределами университетов и публикуясь в научных и популярных журналах. Представляя еврейской общественности пантеон исторических личностей, достойных почитания, и годовщин, которые стоит отмечать, они стремились создать сообщество, знающее свое прошлое, свое культурное наследие и достижения, они несмотря ни на что прилагали усилия в борьбе с возрастающей враждебностью по отношению к евреям в общественном дискурсе того времени. Подчеркивая роль интеллектуалов в общественной жизни и социальную роль ученых и историков, эта работа придает новое измерение пониманию польского еврейского мира в межвоенный период.

Mariusz Kalczewiak. Polacos in Argentina. Polish Jews, Interwar Migration, and the Emergence of Transatlantic Jewish Culture.
Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2019. **ISBN: 978-0817320393.**
320 pp. (английский)

В период между 1890 и 1930 гг. Аргентина, вслед за США и Палестиной, стала одним из основных направлений, куда стремились восточноевропейские евреи в поисках безопасности, гражданских прав и лучших экономических перспектив. С 1918 по 1939 гг. в Аргентине поселились 60 000 польских евреев. Они создали сильную этническую общину, которая быстро восприняла аргентинскую культуру, при этом сохраняя свой уникальный еврейско-польский характер. Эта массовая миграция привела к преобразованию культурной, общественной и политической среды и в Польше, и в Аргентине, изменила культурный ландшафт обеих стран.

Автор «Полакос в Аргентине: польские евреи, межвоенная миграция и возникновение трансатлантической еврейской культуры» Мариуш Калчевяк представляет читателю нарратив, проливающий свет на маргинальные

аспекты еврейской миграции и способствующий диалогу между латиноамериканской и польской иудаикой. Основанное на архивных материалах, путевых заметках об Аргентине на идише и прессе на идише и испанском, это исследование воссоздает сложную мозаику связей, созданных еврейской миграцией, между Польшей и Аргентиной.

Большинство исследований массовой миграции уделяют значительно меньше внимания стране исхода, однако эта работа рассматривает еврейскую миграцию в Аргентину как продолжительный процесс, происходивший по обе стороны Атлантического океана. В этой книге рассматриваются также вопросы, касающиеся стремлений, имущества и ожиданий иммигрантов. Еврейская эмиграция из Польши в Аргентину представляет собой материал для тематического исследования развития этничности среди мигрантов и их детей и противоречий, которые возникают между стремлением укорениться в новой стране и сохранить обязательства перед старой.

Эстер Зыскина (Иерусалим, Израиль)
Еврейский университет в Иерусалиме, факультет гуманитарных наук,
кафедра истории еврейского народа и современного иудаизма
Магистрант, бакалавр востоковедения
E-mail: eticatka@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1907-5366

Esther Zyskina (Jerusalem, Israel)
The Hebrew University of Jerusalem, The Faculty of Humanities,
The Department of Jewish History and Contemporary Jewry
M.A. Student, B.A. in Oriental Studies
E-mail: eticatka@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1907-5366

Периодическое издание

Judaic-Slavic Journal

2020
No. 1 (3)

Сдано в набор 1.08.2019
Подписано в печать 14.09.2020
Формат 70x100 1/16
Офсетная печать
Усл.печ.л. 26.98
Тираж 300 экз.
Цена свободная

Учредитель

Российская академия наук, Институт славяноведения РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, 32-а, корпус "В"

Издатель

МОО Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «СЭФЕР»
Тел. / phone number: (+7-495) 938-00-70
e-mail: sefer.journal@gmail.com

Отпечатано в типографии «Пробел-2000»,
109544, Москва, ул. Рабочая, д. 91