

РОЗДІЛ 7

**СИНАГОГИ УКРАЇНИ ВІД ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ДО
СУЧАСНОЇ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ:
ДОЛЯ АРХІТЕКТУРНОЇ СПАДЩИНИ***Погляд із простору війни*

Збереження історичних будівель синагог та інтеграція цих пам'яток у сучасний контекст українських міст залишається надзвичайно важливою справою. Це питання було актуальним уже після завершення Другої світової війни, але внаслідок політики радянської влади його відкинули на десятиліття. Атеїстичний режим і державний антисемітизм послідовно демонтували єврейське життя та спадщину, вже знищену нацистами під час Голокосту, і це тривало аж до розпаду Радянського Союзу [Котляр, 2012, с. 74–94].

Сьогодні в Україні йде війна, точаться бої, гинуть люди, руйнуються єврейські пам'ятки. Навесні 2022 року в моєму рідному місті Харкові від обстрілу постраждали дві історичні будівлі синагог, яких повернули єврейській громаді у добу незалежності й реконструйовали [Kotlyar, 2011, р. 44–52, 65–66, 98–104]. Маріуполь теж не варто забувати. Ще до війни тут залишилися руїни знищеної під час нацистської окупації великої хоральної синагоги, яка так і не була відновлена. Після російського бомбардування така сама доля спіткала ще дві синагоги. Навіть якщо брати застарілу інформацію, то станом на 15 листопада 2022 року в Україні внаслідок повномасштабного вторгнення Російської Федерації було зруйновано щонайменше десять синагог [*The Synagogue Was Destroyed...*, 2022]¹. Через рік після початку війни ця кількість зросла до п'ятнадцяти [*Religion on Fire*, 2023].

Інтенсивність ракетних обстрілів українських міст не дозволяє уявити масштаби майбутніх руйнувань. У багатьох містах, зокрема

¹ Матеріали інтерв'ю з Іллею Луковенком (2022), що було проведено в рамках проєкту "Релігія у вогні: документування військових злочинів Росії проти релігійних громад в Україні", що реалізує ГО "Майстерня академічного релігієзнавства".

на Півдні України, раніше відреставровані синагогальні споруди можуть взагалі не зберегтися, наприклад, у Миколаєві та Херсоні. Важливо також пам'ятати про мільйони біженців, у тому числі євреїв, та їхні знищені громади, які протягом трьох десятиліть незалежної України мали труднощі з налагодженням громадського життя. Центром цього життя, як правило, були оновлені будівлі синагог. Війна змусила виїхати й останніх євреїв з українських провінцій – колишніх штетлів, де й досі стоять численні старі божниці. Раніше доля цих споруд була неясною, а тепер вони взагалі не мають захисників. Усі ці фактори викликають занепокоєння щодо майбутнього історичних будівель синагог в Україні, як щодо повернення їм первинних функцій і збереження у міському просторі, так і внесення до історичної пам'яті.

Історичний контекст і географічний вимір

Для більш глибокого розуміння теми єврейської архітектурної спадщини в Україні важливо окреслити долю синагог як в історичній перспективі, так і в сучасності. Важливо розглянути це явище в межах українських кордонів 1991 року, тобто до окупації Криму та війни на Південному Сході у 2014 році.

Територія сучасної України увібрала частини багатьох європейських країн, де історично проживали євреї. У різні часи ці частини входили до складу трьох імперій: Австро-Угорської, Російської та Османської. Але перш за все євреї України були частиною східноєвропейського єврейства, центром якого була Річ Посполита. Крім ашкеназів, тут жили також кримчаки² і караїми.

Найбільша концентрація нерухомих пам'яток, зокрема старовинних синагог, припадає на Галичину, Поділля та Волинь, які розвивалися як східні окраїни Речі Посполитої [Kravtsov & Levin, 2017]. Найдавніші збережені пам'ятки датуються XVI століттям. Ще древнішим є Крим, де євреї мешкали з античних часів. Утім,

² Кримчаки (множина) – єврейські етнорелігійні громади Криму, що походять від тюркомовних прихильників рабиністичного юдаїзму. Вони історично проживали в безпосередній близькості до кримських караїмів, які сповідують караїмський юдаїзм.

найцікавішими зі збережених пам'яток є значні архітектурні комплекси караїмської спадщини, які охоплюють у часі майже пів тисячоліття. У східних частинах України зосереджені синагоги, побудовані здебільшого з середини XIX століття, що пояснюється пізнішими хвилями єврейської міграції. Окремим регіоном є Подніпров'я з Києвом, де єврейська громада існувала вже в X столітті, судячи з тексту всесвітньо відомого Київського листа [Norman & Pritsak, 1982]. Проте переважна більшість найдавніших синагог, що збереглися в Києві та в усьому регіоні, також датуються XIX століттям.

Специфіка матеріальної культури євреїв України, зокрема архітектури синагог, значною мірою визначалася смугою єврейської осілості, запровадженою в дореволюційній Росії в рамках антиєврейської політики. Це вплинуло на збереження багатьох традиційних форм життя єврейської громади, яка сильно стримувала процес модернізації євреїв. Але водночас саме в архітектурі синагоги ці дискусії між традиціями та модернізацією проявились наочно й різноманітно. Наскільки ці дискусії були широкими, можна зрозуміти з кількості діючих синагог в останні роки існування Російської імперії – у 1910 році на тодішніх теренах сучасної України (без урахування нинішніх земель Західної України) було зареєстровано 1298 синагог [Beizer, 2002, p. 20].

Ця мозаїчна архітектурна спадщина була насильно відрізана від єврейської культури та пам'яті протягом усього XX століття, що почалося з приходом радянської влади, політикою атеїзму та націоналізацією релігійної власності на початку 1920-х і до 1930-х років. Другим етапом цієї історії була Друга світова війна та Голокост, які знищили сотні синагог, у багатьох з яких здавна лунали єврейські молитви. Завершальним актом цієї трагедії була заборона національного життя наприкінці радянської доби. У багатьох містах України навіть збережені та перебудовані будівлі синагог були знеособлені в міському просторі, і багато євреїв, зокрема молодь, не усвідомлювала їхніх первісних призначень. Про це свідчать документи, архіви і навіть путівники багатьох міст пізнього радянського часу, де синагоги майже не згадуються. Слід пам'ятати, що жодна зі старовинних дерев'яних синагог на території сучасної

України – а їх відомо не менше пів сотні – не пережила Голокосту [Бойко, 1998]. Багато т. зв. "оборонних" чи "фортечних" синагог XVI – XVIII століть стояли в руїнах, – ми бачимо це на численних світлинах і малюнках, що збереглися в архівах. Колишні синагоги використовувалися владою для інших культурних, спортивних чи економічних цілей, приховуючи та втрачаючи свій історичний вигляд з кінця XIX – початку XX століття.

Важливо зазначити, що в 1920 – 1930 роках у Радянській Україні короточасний сплеск зацікавленості єврейськими пам'ятками, їх збереження та вивчення надали безцінні матеріали про синагоги, які пізніше були зруйновані. Про це свідчать дослідження архітектури та настінних розписів синагог Данила Щербаківського [Котляр, 2014], Павла Жолтовського [Котляр, 2016], Георгія Лукомського [Kotlyar, 2022], Єлизавети Левицької [Котляр, 2013], натурні замальовки подільських і волинських синагог, зроблені Елюкімом Мальцом і Ушером Хітером [Котляр, 2019] для Єврейського музею в Одесі тощо. Все це вказує на значний інтерес до старих синагог як вагової частини всієї єврейської спадщини. Але ці дослідження також були придушені сталінськими репресіями, а самі дослідники були відправлені у в'язниці, заслання або вбиті як шпигуни чи колабораціоністи "буржуазного націоналізму". Одним з поодиноких винятків стали художні твори і наукові розвідки Георгія Лукомського, художника і науковця, який емігрував і залишився чи не єдиним дослідником синагог в окупованій нацистами Європі.

Усі наступні роки євреї були відрізані від своєї спадщини фізично, а сама тема була заборонена для ґрунтового дослідження. Лишень поодинокі сюжети потрапляли до великих колективних монографій, але за ними практично неможливо було зрозуміти масштаби, історико-культурну і архітектурно-художню значущість цього явища.

Доля синагог від Другої світової війни до падіння СРСР

Таврування і закриття синагог. Войовничий атеїзм, який був розмитий у конфесійних кордонах міжвоєнного часу, після закінчення війни став конкретизуватися в державний антисемітизм: юдаїзм був зведений до рангу найбільш реакційної та небезпечної

релігії для радянського суспільства. Втім, відразу після війни напруження антирелігійних акцій, зокрема закриття синагог, порівняно з довоєнним рівнем, дещо знизилася, а його коливання резонували з політичною обстановкою в країні.

У 1944 році урядом СРСР було засновано Раду у справах релігійних культів, куди стікалися численні прохання уцілілих євреїв про повернення конфіскованих синагог. Під час війни для підтримки патріотичного духу широких верств населення релігійна політика була пом'якшена. Так, постанови Раднаркому "Про порядок відкриття молитовних будинків релігійних культів" та "Про молитовні будинки релігійних товариств" від 1944 та 1946 років уможливили повернення віруючим молитовних будинків [Beizer, 2002, р. 37–38]. Синагоги відкривалися у Києві, Харкові, Львові та інших містах. Станом на 1 жовтня 1945 року в Україні було взято на облік 59 діючих синагог, і 54 з них було відкрито якраз у цей період [Гендельман, 2000, с. 93]. До кінця 1940-х років єврейські громади і синагоги були відкриті у Києві, Харкові, Львові, Чернівцях, Одесі, Вінниці, Чернігові, Дніпропетровську (Дніпрі), Херсоні, Миколаєві, Житомирі, Ужгороді, Проскуріві (Хмельницькому), Кіровограді (Кропивницькому), Полтаві та Рівному. Інші громади діяли в районних центрах і містечках [Мицель, 1998а, с. 14–17].

Поряд з цим, у 1946–1947 роках за рішенням апарату Уповноваженої Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР в Українській РСР було закрито та передано під культурно-просвітницькі установи 94 молитовні будівлі, 9 з яких були синагогами [Гендельман, 2000, с. 93]. Серед окремих кричущих фактів варварства слід відзначити руйнування відомої оборонної синагоги в Любомлі, що збереглася з часів окупації, первісне будівництво якої належало до 1510 р. Це сталося в 1947 році, коли синагогу, позбавлену знищеної тоді ж єврейської громади, розібрали на будматеріали для брукування дороги.

Наприкінці 1948 року влада починала скорочувати кількість діючих синагог. З цього періоду і до 1952 року в СРСР прокотилася нова хвиля репресивних акцій проти юдаїзму, пов'язана із

боротьбою з "безрідним космополітизмом". Тоді в Україні було закрито 34 синагоги [Беренштейн, 1998, с. 19]. На початок 1953 року із 137 діючих у СРСР синагог близько третини (40) було розташовано в Україні [Altshuler, 2001].

Практика закриття синагог і ліквідації громад, як одних із найсильніших ідеологічних кроків тоталітарної держави, надалі не припинялася. Згідно із секретним Інформаційним звітом Уповноваженої Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів УРСР за 1964 рік кількість офіційно зареєстрованих єврейських громад з 1947 по 1963 роки скоротилася з 81 до 14. Різкі стрибки закриття синагог відбувалися з 1948 по 1954 роки – майже вдвічі (деяке послаблення релігійної політики після 1953 року пов'язане зі зміною державного лідера та політичного режиму), а також з 1957 по 1963 рр. – більше ніж на дві третини. "Законність" обґрунтування закриття синагог та зняття громад з реєстрації було вкладено у фіктивні формулювання "розпаду громад", "грубого порушення законодавства про культу", а також достатністю однієї синагоги для обслуговування релігійних потреб єврейського населення [Чарный, 2001, с. 275–276]. Прикладом інсценування ліквідації громад та закриття синагог є випадок із "Мордвінівською" синагогою у Харкові. Напівзруйнована синагога була повернута малозабезпеченій громаді, замість уцілілих, про які клопотали євреї міста. У 1949 році через брак коштів на ремонт повернутої синагоги та інспірованих владою конфліктів в єврейській громаді останню було ліквідовано [Протокол № 21 засідання Харківського облвиконкому, 1949].

Переважає кількість закритих у 1957 році синагог у СРСР припала саме на Україну: початком послужило закриття 6 синагог у західних регіонах, а апогеєм – 13 синагог у 1960 році [Чарный, 2001, с. 275]. Серед 7 синагог, закритих наступного, 1961 р., була і остання синагога, що діяла в Миколаєві.

Показовим підходом влади був приклад із львівською синагогою "Якуб Гланзер Шул", атака на яку провокувалась обвинуваченнями у пресі. Спираючись на них, місцева влада намагалася закрити синагогу, але натрапила на протидію центральних органів, стурбованих загрозою міжнародного скандалу. Подальший спільний

натиск на громаду, звинувачену у всіх гріхах: від мракобісся, злочинності й до шпигунства – увінчався успіхом у 1962 році [Чарный, 2001, с. 275–281]. З цього часу на теренах Львівщини – історичного центру галицького єврейства, не працювала жодна синагога, при тому що до окупації Польщі в місті діяло понад 30 єврейських молитовних установ [Гельстон, 1995, с. 42–43].

Отже, на початок 1965 року – умовного кінця "відлиги" – від нової епохи "залізної завіси" в республіці діяли 14 зареєстрованих та 66 незареєстрованих єврейських груп, які приблизно об'єднували близько 25 тис. вірян.

Спроби демократичного світу захистити євреїв були марні й, навпаки, мали зворотний ефект. У роботі відділу агітації та пропаганди ЦК КПУ "Про так зване єврейське питання в Українській РСР", виданої 1969 року для службового користування, зокрема, йшлося: "Будь-які розмови про закриття синагог і про заборону юдейської релігії в СРСР, які дуже часто піднімаються на сторінках буржуазної преси та на радіохвилях різних західних „голосів”, є не чим іншим, як злісною антирадянською вигадкою та наклепом". У цьому ж документі сформульовано оцінку юдейських громад та синагог України, які, на думку укладачів, "значно скомпрометували себе як канали для ізраїльсько-сіоністської пропаганди серед єврейського населення" [Мицель, 1998b, с. 147].

Наприкінці 1971 року Рада у справах релігій при Раді Міністрів СРСР у своїй записці "Про деякі негативні явища в релігійних об'єднаннях єврейського культу та заходи щодо їх ліквідації" надає відкрито політичного характеру виявленням "негативним явищам". Так розцінюється тенденція перетворення святкування у синагогах свята "Йом-Кіпур" у день національної жалоби, а свята "Сімхат Тора" – у національне свято радості. Ці факти використання синагог для "розпалювання націоналістичних і сіоністських настроїв" та перетворення їх у "націоналістичні клуби" вимагали у влади розробки заходів щодо їх ліквідації, для чого посилювався контроль та антирелігійна пропагандистська робота на місцях з єврейським духовенством та парафіян [Войналович, 1997].

У 1974 році на теренах України незмінно залишалися чинними 14 синагог: за винятком Закарпатської та Житомирської областей,

що мали по 3 синагоги, а також Вінниччини (2 синагоги), кількість синагог в інших областях: Київська, Кримська, Одеська, Хмельницька, Чернівецька та Дніпропетровська, розподілялася за принципом: "одна область – одна синагога" [Мицель, 1998b, с. 251–253].

На початку 1970-х років синагога в УРСР фактично перестала бути релігійним інститутом, понад те, налякані владою віряни підписувалися під абсурдними, в т.ч. антиізраїльськими гаслами та листами, заготовленими для них уповноваженими, що переконували світову спільноту у повноправності євреїв СРСР, вільного сповідання релігії, відсутності антисемітизму тощо [Гендельман, 2000, с. 96]. Таким чином, на час відродження національного життя другої половини 1980-х років релігійне життя євреїв виявляється практично повністю зруйнованим. Єврейське громадське життя у своїх мінімально залишених формах йшло у підпіллі.

Від руйнації стін до стирання пам'яті: ера забуття. Весь цей час колишня єврейська нерухомість перебувала в руках різних радянських структур: культмасових, спортивних, управлінських; споруди також використовувалася під господарські потреби, склади тощо. Їхня руйнація тривала. В одних випадках стихійно, в інших – зловмисно. Так у перші роки після війни знаменита луцька синагога – "Малий замок Любарта" (кінець 1620-х), незважаючи на значні руйнування, ще була достатньо збережена, включно з оздобленням інтер'єру. Однак наступні десятиліття недбалості перетворили її майже на руїну. Після того, як з неї зняли статус "пам'ятника архітектури", вона була дивом врятована від перетворення її на наочний посібник для занять з цивільної оборони, для чого планувалося підірвати стіни вибухівкою. Їй "пощастило" більше за інших – у 1976–1977 роках споруду відбудували під спортивний комплекс "Динамо", внаслідок чого зробили реконструкцію і навіть відтворили декоративний фриз на аттиці [Метельницький, 2001, с. 126–128].

Серед синагог, яких спіткала трагічна доля, була хоральна синагога в Сімферополі. Повністю вцілілу після війни будівлю знесли в 1970-х роках під будівництво магазину. Чудову пам'ятку архітектури, що була гармонійно вписана в історичну забудову, невинуватено замінили безликим торговим павільйоном.

Симптоматично, що в збережених спорудах влада продовжувала стирати культові ознаки, уникаючи незручних рефлексій. У цьому сенсі показовим є формулювання проєктного завдання на облицювання фасаду будівлі колишньої хоральної синагоги в Харкові: "... будівля колишньої синагоги справляє на глядачів гнітюче враження від беззмістовного нагромадження обсягів та траурно-містичного оформлення, у зв'язку з чим складено проєкт облицювання головного фасаду плитками „кабанчик” для надання недорогими засобами будівлі колишньої синагоги характеру громадської установи". Перед облицюванням передбачалося урівень закласти цегляною кладкою релігійні знаки – магендавиди для надання споруді "більш радісного вигляду" [*Харківська Облпромада*, 1958]. На щастя, це не вдалося здійснити у Харкові, проте це сталося в іншому місті. У Запоріжжі в середині 1980-х років один із партійних босів, роздратований рельєфним магендавидом на будівлі колишньої синагоги ремісників, наказав збити його з фасаду. За словами очевидців, бригада, що незабаром приїхала, зрубала шестикутну зірку, що виступала над цегляною кладкою і яка не бентежила колишню владу більше пів століття з часу закриття синагоги.

Усю багатовікову історію єврейство України зазнавало знищення під релігійним прапором. У радянський період парадигма геноциду була замінена різними соціально-політичними гаслами: боротьбою з релігійними та буржуазними пережитками, націоналізмом, "безрідним космополітизмом" та шпигунством. Історія синагог повною мірою відбиває цю драму, в одних випадках виступаючи тлом трагічних подій, а в інших – їх центром.

Синагоги та єврейське відродження в незалежній Україні

Повернення до своєї спадщини: рух ентузіастів і фахівців. У період національного відродження України єврейську матеріальну спадщину почали повертати українським євреям [Gruber, 2005, с. 62–65]. З початку 1990-х років стався небувалий сплеск інтересу до єврейської культури та спадщини, до налагодження єврейського життя на місцях. На це були свої причини. По-перше, ще були живі

літні євреї, які дотримувалися єврейських традицій ще з довоєнних часів, межі 1920 – 1930 роки, і вони становили первинний кістяк життя синагог. По-друге, численні єврейські родини за радянських часів усе ще підтримували свою ідентичність, хоча демонструвати це в суспільстві було небезпечно. Тому першими фахівцями в галузі юдаїки були ентузіасти з вищою освітою в зовсім інших галузях знань. По-третє, до країни почали приїжджати посланці єврейських релігійних та молодіжних об'єднань, які активно залучали молодь до єврейського життя, повертали їх до свого коріння. Частина з них згодом виїхала до Ізраїлю, Німеччини, США та інших країн, а інша частина залишилася. Саме вони й брали участь у розбудові єврейського національного життя. Серед них було чимало захоплених єврейською спадщиною, які відновлювали будівлі та пам'ятки архітектури, дбали про сучасну єврейську комунальну інфраструктуру.

На зорі відродження було створено багато єврейських центральних установ і місцевих організацій, які сприяли відродженню єврейської громади, вивченню та збереженню її матеріальної спадщини. Активізувались й дослідники у всій країні. Практично щосезону експедиції працювали в українських містах і колишніх штетлах. Водночас численні центральні єврейські установи й місцеві громади почали процес реституції старих синагог та їх відновлення для національно-релігійного життя. Пік цього припав на 1990-ті – середину 2000-х років. У цей час стартувала програма Комітету зі збереження єврейської спадщини України [Фильваров, 1994], яка мала на меті створення документальної бази єврейських історичних будівель і синагог із розрахунком на очікуваний закон про реституцію і сприяння подальшій реставрації. Ця програма об'єднала чимало однодумців у всій Україні. Внесок автора полягав у описі синагог на Харківщині.

У цей же період Центр єврейського мистецтва Єврейського університету в Єрусалимі, в архівах якого зберігається понад 400 задокументованих об'єктів, досліджував стан українських синагог³. Одним із результатів співпраці Центру із Інститутом укрзахід-проектреставрація у Львові став перший ілюстрований каталог

³ З інформації від директора Центру д-ра Володимира Левіна.

"Синагоги України" (1998), що містив описи та обміри понад 120 збережених синагог, переважно на західноукраїнських теренах [*Синагоги України...*, 1998].

Для зарубіжної аудиторії єврейська архітектурна спадщина України була відкрита після публікації звіту Комісії США зі збереження спадщини Америки за кордоном у 2005 році. Протягом десяти років проводилося масштабне дослідження, яке ґрунтувалося на основі угоди між урядами США та України про захист та збереження місць культу, історичних місць, кладовищ і меморіалів. Згідно зі звітом, на момент випуску тому було досліджено та задокументовано 354 синагоги [Gruber, 2005, р. 87–96]. З того часу минуло багато років, і ці цифри збільшилися. Актуальним питанням виявляється також збереження поодиноких зразків синагогального малярства. Цій темі була присвячена окрема публікація автора статті, в якій розглянуто статистику та критичний аналіз українського досвіду збереження та презентації розписів синагог [Kotlyar et al., 2020].

Повторне відкриття, реституція та реконструкція старих синагог і будівництво нових. 1990 – 2000 роки пов'язані з практичним досвідом реставрації історичних будівель синагог і повернення їхніх первинних функцій. Велику допомогу громадам надав Американський єврейський об'єднаний розподільчий комітет (JDC), який у 1991 році створив спеціальну програму підтримки реституційної діяльності в пострадянських країнах. Співробітники філій JDC на семінарах і місцях надавали юридичну, технічну, інженерну та фінансову допомогу лідерам єврейської громади, допомагаючи вирішити складні питання реставрації, ремонту та благоустрою, а також нових проєктів інтер'єрів синагоги [Beizer, 2002, р. 52–82]. Чимало синагог, серед яких були пам'ятки архітектури, реконструйовано за підтримки регіональних відділень Українського інституту реставрації в Києві, Харкові і Львові. Практичні завдання реконструкції старих синагог викликали багато питань. Традиції були втрачені, а лідери громад мало уявляли, який вигляд повинна мати "кошерна" синагога всередині та зовні.

Процес реконструкції повернутих синагог під нові потреби єврейських громад загалом завершився на початку 2010-х років.

Понад 100 синагог було повернуто, відреставровано та відкрито для богослужінь. У зв'язку зі стрімким скороченням чисельності єврейського населення України і, особливо, його релігійної частини похилого віку, громадам більшості міст необхідно було отримати хоча б одну будівлю колишньої синагоги, щоб повернути її до повноцінного релігійного життя. Більше громади не могли ані підтримувати, ані використовувати. У великих містах, як-от Харків чи Одеса, єврейські громади змогли повернути дві синагоги у свою власність, а в Києві було повернуто та реконструйовано три історичні синагоги.

Здебільшого громади зверталися до влади з проханням передати хоральні синагоги, збудовані за провідними європейськими та регіональними стилями кінця XIX – початку XX ст. Саме ці будівлі були в першу чергу націоналізовані владою у 1920-х роках на території Радянської України, а наприкінці 1930-х та 1940-х рр. цей процес поширився й на нові захоплені території на Заході, які раніше належали Польщі, Угорщині, Чехословаччині та Румунії. Здебільшого це були великі просторі будівлі з потужними стінами, перекриттями й куполами, вигідно розташовані в центральних частинах міст з презентабельною архітектурою. Влада не завжди охоче передавала будівлі громадам, особливо на початку 1990-х років. Це супроводжувалося скандалами та звинуваченнями євреїв, а іноді, як у Кременчуці, Хмельницькому, Дрогобичі чи Кам'янці-Подільському, навмисними пограбуваннями, підпалами чи навіть руйнуванням будівель [Beizer, 2002, p. 77–78].

По всій країні збереглося близько 50 колишніх хоральних синагог, яких на Заході країни – на теренах колишньої Австро-Угорської імперії називали прогресивними, поступовими або темпами, відповідно до тих назв, які віддзеркалювали особливості реформістського руху в юдаїзмі. Відреставровані будівлі синагог у Києві, Харкові, Дніпропетровську (Дніпрі), Одесі, Дрогобичі, Івано-Франківську, Кіровограді (Кропивницькому) та інших містах знову почали виступати візуальними символами єврейської присутності, підкреслюючи історичний зв'язок із різними культурними та політичними контекстами минулого України [*Синагоги України*, 2012]. Тут важливо зазначити, що сьогодні в релігійній сфері

домінує хасидський рух Хабад-Любавич, хоча поодинокі присутні й інші напрями, зокрема карлін-столінський, вижницький, брацлавський та ін. гілки хасидизму, а також громади прогресивного юдаїзму.

Проекти реконструкції синагог, які мали офіційний статус пам'яток, розроблялися вищезгаданими установами, що прагнули зберегти або відродити первинний вигляд будівлі. Прикладом цього є реконструкція Подільської синагоги у Києві, збудованої наприкінці XIX століття в еклектичному "цегляному" стилі з елементами мавританського декору. Реставрація мала на меті відтворити первинний проєкт будівлі 1894 року, який не був реалізований через заборону влади на будівництво синагог у Києві. У 2003 році зовнішній вигляд синагоги було реконструйовано відповідно первинному плану, зокрема, встановлені куполи та декоративні башточки. Вони повернули Подільському району Києва єврейське обличчя [Кальницький, 2012, с. 133–142].

Водночас значних змін зазнав інтер'єр синагоги, який потребував як технічного, так і естетичного оновлення. Нові концепції оформлення молитовних залів в Україні були пов'язані з діяльністю ізраїльського дизайнера Аарона Острайхера, випускника Нью-Йоркської школи дизайну інтер'єрів, проєктувальника Великої синагоги белзьких хасидів в Єрусалимі (2000), який поєднав сучасність з єврейськими традиційними підходами.

Автор цієї статті був безпосереднім учасником цього процесу: проводив дослідження, писав статті, організовував виставки, брав участь в оновленому проєктуванні старих синагог. У 2023 році в Фордгемському університеті в Нью-Йорку відкрилася виставка "Світло відродження: дизайн вітражів для оновлених синагог України" Євгена Котляра, на якій були представлені три мої роботи [Kotlyar & Teter, 2024]. Одна з них – проєкт вітражів для Харківської хоральної синагоги, була зроблена як дипломна робота, яку я захищав у 1995 році в Харківському художньо-промисловому інституті (сьогодні Харківська державна академія дизайну і мистецтв). Дві інші – реалізовані ансамблі вітражів у двох київських синагогах: згаданій Подільській синагоги (вітражі для східної

стіни молитовного залу) і Галицької синагоги (художні вітражі для Ковчега Тори). Ці роботи проклали шлях новому напрямку, після чого в дизайні українських синагог стали частіше використовувати вітражі. Все це органічно вписується в тривалий процес відновлення єврейських архітектурних і мистецьких традицій.

Усе це свідчить про зв'язок між відродженням синагог і поживаленням єврейського життя у них, характерного для великих міст, де збереглися громади. Протягом останніх десятиліть у різних містах Центральної та Лівобережної України, зокрема в Гадячі, Кременчуці, Кривому Розі, Каменському, Запоріжжі та Житомирі, були побудовані нові синагоги, які модернізували архітектурний образ єврейської присутності в містах.

Зовсім інший приклад показують синагогальні споруди в колишніх єврейських містечках смуги осілості, де євреїв практично не залишилося. Згадаю найвидатніші муровані синагоги XVI – XVIII століть, зокрема т. зв. "оборонні", які й досі є свідками давньої єврейської історії. На теренах України відомо близько 40 подібних синагог, з яких до нас дійшло менше половини, і це в напівзруйнованому стані чи руїнах (Бережани, Броди, Гримайлів, Гусятин, Луцьк, Підгайці, Шаргород, Сокаль, Жовква). Усі вони були відрізані від сучасних осередків єврейського життя та від уваги держави, через що приречені на повільне знищення. Практичний інтерес до реконструкції окремих будівель виник пізніше, у 2010-х роках, коли з'явилися ентузіасти та меценати. Досвід цих реконструкцій дуже різний: від ретельного і продуманого підходу, як в Острозі [*The Synagogue in Ostroh...*, 2020] чи Дубні [Бугаєнко, 2023], до кітчевого, який руйнує автентичний образ старовинної споруди, як у Сатанові [Kotlyar et al., 2020, p. 122].

Синагоги на мапі хасидського паломництва: від ревіталізації сакрального ландшафту до конструювання пам'яті. Сучасна територія України, західна частина якої раніше входила до складу Речі Посполитої, є місцем зародження хасидизму та численних хасидських рухів, які були змушені переселитися в інші частини світу під час Голокосту та радянської епохи. Сьогодні це місця зосередження багатьох родових місць хасидських династій зі святими могилами їхніх засновників. Таким чином формується

особлива мапа єврейського паломництва в Україні з живою єврейською спадщиною, яка пов'язана з багатьма країнами світу. Можна говорити щонайменше про 30 таких місць, де знаходяться могили лідерів хасидизму та цадиків другої половини XVIII – початку XX століття, старі синагоги та бейт-мідраші (дома вчення), багато з яких перебудовані до невпізнання (Меджибіж, Умань, Садгора, Гадяч, Белз, Бердичів, Брацлав, Тальне, Ганнопіл, Велідники та ін.).

Два найбільші місця паломництва знаходяться в Меджибожі – місці життя і смерті засновника хасидизму рабі Баал Шем Това (1698–1760), та в Умані – місці смерті лідера брацлавського хасидизму рабі Ребе Нахмана із Брацлава (1772–1810). Навколо цих місць створена інфраструктура: забудовані цілі квартали із синагогами та готелями. Здебільшого це побудовано на пожертви хасидів інших країн, проте для управління залучаються місцеве населення та бізнес. Відсутність взаємодії єврейських паломників, які опікуються єврейськими пам'ятками, з місцевими музеями унеможливорює інтеграцію цих пам'яток в український контекст та їхню музеєфікацію на належному рівні.

Крім того, послідовники того чи іншого хасидського руху не припиняють проявляти інтерес до викупу старих будинків і їх модернізації, щоб бути ближче до своїх цадиків, навіть через сотні років після їхньої смерті. Все це підвищує вартість нерухомості в цих містах, а ступінь святості місця безпосередньо впливає на вартість будинків. Такий підхід свідчить про прагнення хасидів зберегти ауру місця, бажання відтворити його таким, яким воно було за старого цадика, не допускаючи туди "чужих" – місцеве українське населення і навіть місцевих євреїв.

У Меджибожі у 2006 році на історичному місці відтворили хасидську синагогу (клойз) р. Баал Шем Това кінця XVIII століття, повернувши цьому місцю єврейське минуле. Є ще один приклад у Садгорі, районі Чернівців, де знаходяться клойз р. Авраама Якова Фрідмана, сина р. Ізраеля з Ружина, та огель (надбудова над похованнями хасидського цадика) засновника ружинського хасидизму р. Ізраеля Фрідмана. Після реконструкції у 2016 році синагога та огель об'єдналися в єдиний архітектурний ансамбль, який став

візитівкою території і зразком для послідовників вижницького хасидизму. Хоча клойз засновника цього руху р. Менахема Мендла Хагера у Вижниці не зберігся, про нього нагадує декор огеля самого цадика.

На цьому тлі є ще одна цікава тенденція – послідовники того чи іншого хасидського руху увічнюють свою спадщину з України в місцях, де вони зараз проживають, зокрема в Ізраїлі. Наприклад, в Єрусалимі белзькі хасиди побудували синагогу, схожу на зруйновану в галицькому місті Белзі. На фасаді Вижницької ешиви в Єрусалимі зображений рельєф згаданої синагоги у Вижниці [Kravtsov, 2018, р. 32–35]. Подібні архітектурні ремінісценції бачимо в синагогах послідовників обох згаданих рухів у Бней-Браку [Levin, 2024, р. 103–106]. Прямі нащадки р. Давида Тверського (чорнобильська гілка хасидизму), що заснував свій хасидський двір у містечку Тальне на Черкащині, пішли іншим шляхом. Для нового Ковчега Тори в своїй синагозі в Єрусалимі вони взяли за зразок світлини знищеної дерев'яної синагоги у м. Тальне, які розшукав і привіз їм автор цього матеріалу ⁴. Ці приклади демонструють нове життя старої єврейської спадщини України далеко за її межами, а не лише в Ізраїлі. У Веслі Хіллз, Нью-Йорк, послідовники Хабаду побудували приблизну копію клойзу р. Баал Шем Това в Меджибожі [Pozner, 2022] ⁵, і ці приклади можна продовжувати.

Караїмські кенаси: архітектурна спадщина у світлі демографічної кризи. Кілька слів про караїмські кенаси (до 1911 року вони називалися синагогами). Нині збереглося близько десяти кенас – половина того, що було раніше. Їх зовнішній вигляд підкреслює давню історію, культурну самобутність і самоідентифікацію

⁴ Цей приклад було взято з моєї лекції *"An Image of the Synagogue in Preservation and Modernization of Cultural Heritage of Hasidism: The Case with the Tolna Hasidim"*, що була прочитана на 12-му конгресі Європейської асоціації юдаїки *"Branching Out: Diversity of Jewish Studies"*, 19.07.2023 у Франкфурті, Німеччина.

⁵ Примітно, що в цю будівлю вмонтовано 22 цеглини з руїн синагог, зруйнованих під час Голокосту. Через війну, яка триває в Україні, цеглу із синагог зібрати не вдалося, тому її збирали в Польщі, переважно з міст, які давно втратили єврейське населення.

караїмів. Стародавні кенаси в Криму подібні до середньовічних споруд тюркського і мусульманського Сходу (Чуфут-Кале, Євпаторія). За часів Російської імперії став популярним східний мавританський стиль; у випадку синагог це був натяк на східне походження караїмів (Київ, Сімферополь). Інший імперський неокласичний стиль асоціювався з караїмським центром у Євпаторії та підкреслював їхню орієнтацію в бік Санкт-Петербурга (Бердянськ, Харків, Севастополь) [Прохоров, 2013].

Кенаси не збереглися до цього часу в Подніпров'ї, Одесі, Галичі, Луцьку (дерев'яна споруда) та інших містах, у тому числі в деяких містах Криму. Кілька унікальних за своєю архітектурою кенас, наприклад у Києві, Бердянську, Севастополі, не можуть бути повернуті громадам через катастрофічну демографічну ситуацію: там караїмів майже не залишилося. До 1917 року тільки на Кримському півострові проживало близько п'ятнадцяти тисяч караїмів. У 1926 році на території України, Східної Галичини та Криму проживало близько семи тисяч караїмів. За даними на 2001 рік, в Україні караїмами називали себе менше тисячі двохсот осіб [Ratnakar, 2020]. Сьогодні цей показник ще більше зменшився.

Зв'язок демографії та архітектури чітко видно на прикладі Харкова, де розташована вишукана неокласична будівля кенаси, що підкреслює автентичність цього міського району як місця етнічного поселення караїмів XIX століття [Kotlyar, 2011, р. 136–161]. Будівлю повернули громаді, але кілька караїмів, що залишилися, не в змозі її утримувати, тим більше проводити повну реставрацію. Це викликає занепокоєння щодо збереження цієї спадщини у найближчому майбутньому та підкреслює актуальність широкої співпраці між нечисленною караїмською громадою України та державними органами і міжнародними фондами.

Музеефікація збережених та зруйнованих синагог: проблеми та шляхи розв'язання. Продумана реставрація та ревіталізація старих синагог є відкритою проблемою з погляду сучасної музеефікації та презентації цієї спадщини і втраченої традиції з оглядом на успішний досвід інших європейських країн. У деяких випадках ми наближаємося до цього сьогодні, але загалом нам бракує рішень

для довгострокових проблем, наприклад, як передати майбутнім поколінням автентичні сліди минулого, замість рішень, які є вражаючими, але чужими історичному контексту пам'ятки.

Гарним прикладом такого роду є меморіально-просвітницький комплекс "Простір синагог", відкритий у Львові у вересні 2016 року, який включає руїни Золотої Рози ("Турей Загав"), найдавнішої синагоги в Україні, яка була збудована у 1582 році [Kravtsov, 2011], а також територію розташування знищених Великої міської синагоги (1801) і Бейт Гамідрашу (1797). Комплекс є частиною великої міжнародної ініціативи Львівської міської ради, спрямованої на меморіалізацію єврейської історії, жертв Голокосту, збереження спільної спадщини, створення міських просторів пам'яті у Львові та їх включення в сучасний контекст. Автори проєкту намагалися не вводити жодних нововведень, таких як покращення зовнішнього вигляду архітектурних руїн, відновлення зруйнованих архітектурних деталей чи додавання нових привабливих елементів. Вони обмежилися консервацією автентичної, хоч і зруйнованої, архітектурної споруди зі слідами настінного розпису. Фундамент зруйнованого Бейт Гамідрашу був позначений білим каменем "венеціанського тераццо", замість стін і опорних стовпів. Цей підхід, запропонований архітектором із Берліна Францем Решке, дозволив створити живий та динамічний вуличний простір, відкритий для діалогу, побудувавши "простір тиші" для збереження документальності минулого, переданого його грандіозними та мізерними залишками. Водночас такий підхід, на думку авторів, узгоджується з рекомендаціями ЮНЕСКО, щоб відновити колишній образ і вигляд історичної пам'ятки та уможливити реалізацію додаткових проєктів у майбутньому, які може включати реконструкцію самої синагоги [*The Space of Synagogues...*, 2016].

Отже, загальна кількість та широке архітектурне розмаїття синагог, що збереглися в містах, селах (колишніх штетлах) та місцях паломництва євреїв на території України, робить цю спадщину однією з найвизначніших у всьому європейському просторі. Цей статус посилює багату архітектурну спадщину караїмських кенас, більшість з яких також збереглася в Україні.

Сучасний стан цієї спадщини, поява відновлених діючих, недіючих і зруйнованих синагог стали наслідком багатьох процесів у загальній історії України та єврейської зокрема. Головні з них – це багатовікова полікультурна історія українських земель, трагічні наслідки ХХ століття та вимушене відлучення євреїв від своїх традицій, культури й надбання. Нарешті, є складний процес відродження єврейського життя в період незалежної України з початку 1990-х років. Він супроводжувався економічною кризою, тривалим періодом відновлення єврейських громад, тривалими, часто конфліктними процесами реституції та різними стратегіями відновлення старих будівель синагог для нового життя. Часто ці стратегії не узгоджувалися з грамотним підходом до збереження синагог як пам'яток архітектури та мистецтва в міському чи сільському ландшафті, а інколи просто суперечили йому.

Розрізнені програми та проекти вивчення, опису та вимірювання синагог дали безцінний дослідницький та архітектурний матеріал. Водночас відсутність централізованого ефективного управління єврейською спадщиною із залученням відповідних спеціалістів, комунікацій з державними установами та міжнародними фондами не дозволили створити єдиний реєстр синагог та вести окремі місцеві ініціативи щодо реставрації та оновлення старих синагог під професійним контролем та координацією. Певною компенсацією цього стали окремі ініціативи створення інтернет-ресурсів, на кшталт ізраїльського проєкту згаданого Центру єврейського мистецтва "Історичні синагоги Європи" (*Historic Synagogues of Europe*) [*Historic Synagogues of Europe*, n.d.], українського сайту "Мій штетл. Єврейські містечка України" [*Синагоги України. Галереї...*, б.д.] тощо, де певним чином систематизовані і описані втрачені та існуючі синагоги України.

Багато з цих уроків були засвоєні до 2022 року. Однак початок повномасштабного російського вторгнення в Україну, окупація частини країни та постійні бомбардування відкинули нас на невизначений термін у справі збереження єврейської архітектурної спадщини.

Сьогодні, в умовах тривалих обстрілів, важливо зберегти цю спадщину насамперед як пам'ять поколінь через створення реєстру та документування синагог, фотозйомку та оцифрування пам'яток архітектури⁶. Важливим досвідом цього став також проєкт цифровізації єврейської спадщини, що був реалізований Чернівецьким музеєм історії та культури євреїв Буковини у співпраці з фірмою Skeiron за підтримки міжнародної організації Ukraine Art Aid Centre у другій половині 2024 року. Автор цієї статті був також залучений до цієї ініціативи. У межах проєкту було зроблено лазерне 3D-сканування і обробка даних трьох синагог з розписами в Чернівцях і Новоселиці, що дозволяє побачити не лише розписи, але й об'ємні деталі споруд, тривимірну модель і екстер'єру, і інтер'єру. Наразі скани розміщені як на сайті Skeiron [*Digitally document...*, n.d.], так і на платформі Sketchfab. Пізніше планується створити окрему інтернет-платформу, де вони стануть доступними для широкого загалу. У такий спосіб будівлі зможуть дослідити, а також збережуть їхній вигляд для подальшої реставрації. Цей досвід відкриває шляхи для масштабування проєкту – зацифрування й інших синагог, єврейських кладовищ і залишків єврейської забудови у колишніх штетлах [Чміль, 2025].

Усі ці напрацювання дозволять після закінчення війни повернутися до реальної роботи з пам'ятками, враховуючи попередній український досвід, а також успішний досвід низки європейських країн (Німеччини, Польщі, Чехії, Румунії тощо) [Котляр, 2018; Котляр, 2019], оскільки одним із головних питань, окрім реставрації, буде питання ефективного використання цих будівель як закладів культури, що нагадують про історичну присутність євреїв у багатьох містах України.

Бібліографічні посилання

Бойко, О. (1998). Будівництво синагог в Україні. *Синагоги України: Вісник інституту Укрзахідпроектреставрації*, 9, 5–33.

⁶ Можна також навести ще один проєкт згаданого Центру єврейського мистецтва з документування настінного живопису синагог (онлайн база даних), де є матеріал і про українські синагоги [*Wall Paintings...*, n.d].

- Бугаєнко, Т. (2023). У Дубні відремонтували дах Великої синагоги XVI століття. https://zaxid.net/u_dubni_vidremontuvali_dah_velikoyi_sinagogi_xvi_stolittya_n1573921
- Войналович, В. (1997). Юдейські громади України в умовах державної антирелігійної політики 50–70-х років. В *Єврейська історія та культура в Україні: Матеріали конференції, 2–5 вересня 1996 року* (с. 19–21). Київ: Інститут юдаїки.
- Котляр, Є. (2013). До вивчення зниклих єврейських божниць. Дослідження Єлизавети Левитської розписів дерев'яної синагоги у Михалполі, 1930 р. *Народознавчі зошити*, 3(111), 435–446.
- Котляр, Є. (2014). Данило Щербаківський: наукові розвідки та відкриття єврейського мистецтва. *Народознавчі зошити*, 5(119), 884–913.
- Котляр, Є. (2016). Українська юдаїка Павла Жолтовського. *Народознавчі зошити*, 2(128), 418–450.
- Котляр, Є. (2018). Досвід фіксації, вивчення та збереження пам'яток синагогального малярства на теренах Румунії (друга половина ХХ – початок ХХІ ст.). У *Всеукраїнська наукова конференція проф.-викл. складу і студентів ХДАДМ за підсумками роботи 2017/2018 навч. року: Зб. статей, 25 травня 2018 року* (с. 32–35). ХДАДМ. Харків.
- Котляр, Є. (2019). Сучасні форми меморіалізації єврейської спадщини у Польщі (на прикладі синагог та синагогальних розписів). У *Мистецька освіта в Україні і світі: стандарти професіоналізму та нова комунікативна реальність: Зб. матеріалів наук.-теор. конф. проф.-викл. складу, аспірантів і здобувачів ЛНАМ, 20 листопада 2019 року* (с. 60–61). Львів.
- Метельницький, Р. (2001). *Деякі сторінки єврейської забудови Луцька*. Київ: Дух і літера.
- Протокол № 21 засідання Харківського облвиконкому*. (1949, Грудень 21). Держаний архів Харківської області (Ф. Р-3858, Оп. 3, об.зб. 1239).
- Прохоров, Д. (2013). Караїмські молитовні будинки "кенаси" на території України: сучасний стан та перспективи використання. *Сіверщина в історії України*, 6, 32–36.

- Синагоги України. Галереї архівних та сучасних фотографій.* (б.д.).
https://myshtetl.org/synagogues/synagogues_ua.html
- Синагоги України: Вісник інституту Укрзахідпроектреставрації,*
9. (1998). Львів.
- Харківська Облпрозрада.* (1958). КТБ, архівна справа № 635.
- Чміль, О. (2025). "Щоб зберегти синагогальне малярство". На Буковині зробили лазерне сканування трьох синагог.
<https://suspilne.media/chernivtsi/931895-sob-zberegti-sinagogalne-malarstvo-na-bukovini-zrobili-lazerne-skanuvanna-troh-sinagog/>
- Беренштейн, Л. (1998). Иудаизм и политические репрессии в СССР (20-80-е гг. XX ст.). *Єврейська історія та культура в країнах Центральної та Східної Європи: Збірник наукових праць. Матеріали конференції, 2–5 вересня 1997 року* (с. 13–19). Київ: Інститут юдаїки.
- Гельстон, И. (1995). Камерные синагоги Львова. В *Єврейська історія та культура в Україні: Матеріали конференції, Київ, 8–9 грудня 1994 року* (с. 40–43). Київ: Асоціація юдаїки України.
- Гендельман, Ж. (2000). Религиозная история евреев Украины XX столетия (К вопросу о периодизации). В *Етноси України. Альманах – 2000. Історико-культурологічний часопис. Серія "Єврейський світ"* (с. 87–98). Київ.
- Кальницкий, М. (2012). *Еврейские адреса Киева: Путеводитель по культурно-историческим местам.* Киев: Дух и литера.
- Котляр, Е. (2012). Пылающая обитель Шехины. Синагоги Украины – объекты и символы юдофобии и антирелигиозных кампаний. *Параллели. Русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах, 11–12*, 69–103.
- Котляр, Е. (2019). Творческое наследие Ушера Хитера и Элюкима Мальца в контексте развития еврейской этнографии и музейной практики межвоенного времени. *Judaic-Slavic Journal, 1(2)*, 80–118.
- Мицель, М. (1998b). Днепропетровская иудейская община в контексте антиеврейской политики КП Украины конца 60-х – начала 70-х годов. *Запорожские еврейские чтения, 2*, 142–150.
- Мицель, М. (1998a). *Общины иудейского вероисповедания в Украине (Киев, Львов: 1945 – 1981 гг.).* Киев: Институт иудаики.

- Синагоги України*. (2012). Книга-фотоальбом (руководитель проекта Ян Эпштейн) (Т. 1). Симферополь: Открытый мир.
- Фильваров, Г. (1994). Историко-градостроительные особенности сохранения еврейского культурного наследия в Украине. В *Єврейська історія та культура в Україні: Матеріали конференції, Київ, 8–9 грудня 1994 року* (с. 191–195). Київ: Асоціація юдаїки України.
- Чарный, С. (2001). Закрытие синагог и снятие общин с регистрации в период антирелигиозной кампании 1958–1964 годов. *Туропш. Труды по иудаике*, 5, 273–284.
- Altshuler, M. (2001). The Synagogue in the Soviet Union on Passover 1953. *Jews in Eastern Europe* (ed. by M. Altshuler, Y. E. Cohen, A. Zeltser) (p. 58–76). Jerusalem.
- Beizer, M. (2002). *Our Legacy: The CIS Synagogues, Past and Present*. Jerusalem: Gesharim.
- Digitally document surviving fragments of murals and the buildings of active and former synagogues in the Bukovyna historic region*. (n.d.). <https://skeiron.com.ua/projects/8/>
- Gruber, S. (2005). *Jewish Cemeteries, Synagogues, and Mass Grave Sites in Ukraine*. United States Commission for the Preservation of America's Heritage Abroad. Washington
- Historic Synagogues of Europe*. (n.d.). https://cja.huji.ac.il/mhs/browser.php?mode=home_page
- Kotlyar, E. (2011). *Jewish Kharkov. A guide-book on history, culture and memorial places*. Kharkov: Center for Eastern Studies of Kharkov State Academy of Design and Arts.
- Kotlyar, E. (2022). George Loukomski: Synagogues in Art and Research. *Jews and Slavs 27 / Jewish-Slavic Cultural Horizons: Essays on Jewish History and Art in Slavic Lands* (p. 391–417) (Jerusalem – Ljubljana: Center for Slavic Languages and Literatures of Hebrew University of Jerusalem and the Research Centre of the Slovenian National Academy of Sciences).
- Kotlyar, E., Sokolyuk, L., & Pavlova, T. (2020). Synagogue Decorations in Present-Day Ukraine: Practice in Preserving of Cultural and Artistic Heritage. *Muzeológia a kultúrne dedičstvo*, 2, no 4, 111–136.

- Kotlyar, E., & Teter, M. (2024). *The Light of the Revival. Stained Glass Design for Restituted Synagogues of Ukraine by Eugeny Kotlyar. Catalog of the Exhibition at the Center for Jewish Studies at Fordham University, September 10 – October 10, 2023*. New York: The Center for Jewish Studies at Fordham University.
- Kravtsov, S. (2018). Synagogues of Galicia as Cultural Heritage. In *The Shadow of Empire. Synagogue Architecture in East Central Europe* (p. 21–37). Weimar-Rostock: Grünberg Verlag.
- Kravtsov, S., & Levin, V. (2017). *Synagogues in Ukraine: Volhynia*, 2 vols. Jerusalem: Zalman Shazar Center and Center for Jewish Art.
- Kravtsov, S. R. (2011). *Di Gildene Royze. The Turei Zahav Synagogue in L'viv*. Petersberg: Michael Imhof Verlag.
- Levin, V. (2024). Hasidism in the Urban Fabric: Is There a "Hasidic Architecture"? *Images. A Journal of Jewish Art and Visual Culture*, 17(1), 88–113.
- Norman, G., & Pritsak, O. (1982). *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Posner, M. (2022). *Replica of Baal Shem Tov's Ukraine Synagogue Rises in Upstate New York*, 14 Aug. 2022. www.chabad.org/news/article_cdo/aid/5606116/jewish/Replica-of-Baal-Shem-Tovs-Ukraine-Synagogue-Rises-in-Upstate-New-York.htm
- Ratnakar, N. *Karaites of Ukraine. Who are they?* (2020). www.ukrainer.net/karaites-of-ukraine/
- Religion on Fire*. Report on the result of monitoring of damage and destruction of religious buildings as a result of the full-scale Russian military invasion of Ukraine. February 24, 2022 – February 24, 2023. (2023). Kyiv, 14. www.mar.in.ua/en/religion-on-fire/
- The Space of Synagogues*. (2016). www.lvivcenter.org/en/public-en/spatial/space-of-synagogues/
- The Synagogue in Ostroh: Reconstruction of the Ruins*. (2020). Interview with Hryhorii Arshynov, 5 Aug. 2020. www.ukrainer.net/synagogue-in-ostroh/
- The Synagogue Was Destroyed, Only the Walls Stay Put*. (2022). www.mar.in.ua/en/the-synagogue-was-destroyed-only-the-walls-stay-put-illya-lukovenko/
- Wall Paintings in Central and East European Synagogues*. (n.d.). <https://cja.huji.ac.il/wpc/browser.php?mode=main>

РОЗДІЛ 8

СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНЕ ТА КУЛЬТУРНО-РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ ЄВРЕЇВ-АГРАРІЇВ КРИВОРІЖЖЯ У 20–30-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ

Історія єврейського заселення Криворіжжя бере свій початок ще з XIX століття. Протягом 1807–1809 років у південному та південно-західному напрямку від Кривого Рогу було утворено перші єврейські колонії: Інгулець, Велика Сейдемуха та Бобровий Кут [Мармер и Поддубная, 2015, с. 12]. Ці колонії стали початком єврейської колонізації Криворіжжя. Вони були утворені внаслідок практичної реалізації ідеї залучення євреїв до сільськогосподарської діяльності. Ці ідеї розробляли ще в кінці XVIII ст. польський юрист Т. Чацкий, литовський губернатор І. Фрізель, єврейський громадський діяч Нота Ноткін [Пасик, 2015]. Загалом, проекти цих діячів передбачали залучення євреїв до роботи на землі. Пропонувалося виділити їм земельні наділи в новоприєднаних землях на Півдні України.

Ці ідеї знайшли свій відгук в оточенні імператора, і вже в 1802 році Олександр I створив "Комітет з благоустрою євреїв", який розробив відповідне положення, згідно з яким євреї могли переселятися на державні землі в межах смуги осілості [Пасик, 2015]. Географічно, до смуги осілості входило і Криворіжжя. Отже, за першою хвилею переселенців згодом рушили й інші. І в 1847 році в Херсонській губернії було засновано ще 4 єврейські колонії: Ново-Житомир, Ново-Подільськ, Ново-Ковно і Ново-Вітебськ [Венгер, 2021, с. 12]. Ці поселення були також у межах сучасного Криворіжжя.

Визначальний вплив на розвиток єврейських колоній на Півдні України справляла політика російської влади. Так, за час правління імператорів Олександра I та Олександра II євреїв заохочували переселитись у сільську місцевість та створювати власні колонії. В час правління Миколи I євреїв примушували переселятись у сільську місцевість, а в останні десятиліття Російської імперії з 1881 по 1917 рік – забороняли [Dekel-Chen, Jonathan L., 2005, p. 5]. Тобто

російська влада більше турбувалася про власні інтереси, ніж про добробут єврейського населення. Адже у першій половині XIX століття була нагальна потреба заселення новоприєднаних земель на Півдні України, і одні з тих, хто мав колонізувати південноукраїнські степи, були євреї. А от на початку XX століття в цих місцевостях були створені потужні промислові центри з великою кількістю робітників, у середовищі яких ширилися рухи та ідеї, які підточували основи російського самодержавства. Серед інших, ці ідеї підтримували і деякі єврейські діячі. Крім того, в цей час поширювався антисемітизм на державному рівні. А тому євреї знову стали зручною групою для формування образу ворогів влади і мішенню для невдоволеного власним життям місцевого населення.

Сучасний історик Володимир Любченко виділяє три періоди єврейського землеробства в Україні. Найтяжчим був перший період з 1807 по 1834 рік, коли тисячі євреїв із сіл та містечок Могилівської, Вітебської, Чернігівської та Подільської губерній почали прибувати у безлюдні степи Херсонщини [Любченко, 2009, с. 74]. Доля єврейських переселенців на Криворіжжі в цей час теж була важкою. Перші 200 єврейських сімей, які приїхали в регіон з Могилівської губернії, зіткнулися зі значними труднощами і багато з них померло [Мармер и Поддубная, 2015, с. 11]. Перші поселенці, як правило, приїздили в голий степ, і їм доводилося самостійно або з допомогою місцевих селян будувати собі будинки. Як зазначає Я. Пасік, протягом XIX століття було щонайменше 6 варіантів єврейських будинків. Серед них можна відзначити дво- та трикамерні будинки з однією або двома кімнатами, будинки для двох родин, коли в межах одного дому селилися дві родини; хатиземлянки, в яких мешкало найбідніше населення колоній; на початку XX століття в деяких колоніях починали з'являтися багатоквартирні будинки [Пасик, 2015]. Зазвичай це були глинобитні будинки, стеля яких була накрита тростинами або соломою. Отже, єврейські поселення у цей час мало чим відрізнялися від поселень інших колоністів. Політика російської влади з заселення Півдня України передбачала створення доволі типових сільських поселень, у яких мешкали представники різних національностей.

Євреї займалися в цей час сільським господарством, а також розвивали і далі різноманітні ремесла та промисли і брали активну участь у розвитку торговельних відносин регіону. Наприклад, євреям у майбутній колонії Інгулець виділяли по 27 гектар землі, частина землі була неродюча, але більшість земель використовували під пасовиська, городи тощо. Однією із головних сільсько-господарських культур, яку вирощували у колонії, був виноград [Горловський, 2004, с. 10]. І тому майже у кожного колоніста був величезний виноградник з різними сортами винограду. Така ситуація об'єктивно сприяла збільшенню кількості населення у колонії. У 1812 році в Інгульці мешкало 90 родин, а за переписом 1897 року населення колонії Інгулець становило вже 2781 мешканця, з них – 2696 євреїв [Горловський, 2004, с. 10]. Тобто, за менше ніж 100 років кількість євреїв у колонії збільшилась утричі. Протягом XIX століття розростались і інші єврейські колонії регіону. Скажімо, у Ново-Вітебську в кінці XIX – на початку XX століття мешкало 827 осіб, які становили 84 двори. В колонії Ново-Ковно в цей же час було 88 дворів, в яких мешкало 772 особи, а в Ново-Подільську було 55 дворів і 368 мешканців [Венгер, 2021, с. 12].

У 1835 році почався другий період єврейського землеробства. Він був пов'язаний із появою затвердженого Миколою I "Положення про євреїв". Цей документ передбачав виділення євреям земель у безстрокове користування та звільнення від податків на 25 років. Це також сприяло збільшенню кількості євреїв-аграріїв на Криворіжжі. І третій період єврейського землеробства тривав протягом 1867–1913 років. У цей час спостерігався подальший розвиток сільсько-господарського виробництва у колоніях, а також дедалі більша диференціація господарств колоністів [Любченко, 2009, с. 75–76]. Тому на початку XX століття в регіоні існували так звані "старі" колонії, поруч з якими у 20–30-х роках будуть створені нові єврейські поселення.

З приходом до влади в Україні більшовиків їх лідери спочатку не визнавали євреїв окремою нацією. Скажімо, Ленін розглядав їх як касту, яку необхідно асимілювати. Сталін заперечував існування єврейської національної меншини [Магочій, 2012, с. 563]. Загалом,

більшовикам у період "воєнного комунізму" уявлялося, що багато складних питань можна вирішити легко і швидко. Так було і з питанням асиміляції євреїв. Як відомо, ідеологи більшовиків не визнавали національностей, а мислили соціально-економічними категоріями. І їм уявлялося, що бідні євреї будуть підтримувати радянську владу, а заможні мали бути або знищені, або добровільно чи примусово позбавлені свого майна і долучені до заходів радянської влади. Але коли більшовики побачили, що євреї в Наддніпрянщині розмовляють іншою мовою, мають свої релігійні та культурні особливості, проживають компактними групами у відповідних районах, їх, все ж на законодавчому рівні, у 1918 році¹ було визнано окремою нацією. Більше того, в Радянській Україні євреї стали рівноправними з іншими націями, і це давало певні перспективи для розвитку.

Але значна кількість єврейського населення не вписувалась у радянську модель суспільства, адже займалися підприємництвом, мали приватну власність або заробляли на життя кустарними промислами тощо. За таких умов необхідно було залучити євреїв до соціалістичного суспільства, і зробити це вирішили через заохочення найбідніших верств єврейського населення переселятись у сільську місцевість.

На початку двадцятих років XX століття був розроблений план резервування українських земель на Півдні та в Криму для подальшої єврейської колонізації. Цю ідею, про переселення євреїв на Південь України, висунув американський агроном та громадський активіст Джозеф А. Розен. Його план передбачав за підтримки "Агро-Джойнт", а також приватних пожертв, зібрати кошти для допомоги у переселенні єврейським родинам у цей регіон. Таким чином він зумів зібрати кошти для поселення 3 тис. єврейських родин. Подібно до сіоністів, які створювали сільсько-господарські поселення в Палестині, Розен вірив, що, навчивши

¹ Громадянські права євреям у Російській імперії надав ще імператор Олександр II. Після його смерті ця реформа була відмінена. Остаточню була ліквідована смуга осілості, а разом з нею і всі обмеження для євреїв у 1917 році указами Тимчасового уряду.

євреїв працювати на землі, він зможе назавжди зняти з них клеймо дрібних торговців та лихварів [Veidlinger, 2021, p. 348].

Радянський уряд підтримав цей план, і в 1924 році були створені Комітет із землевпорядкування єврейських трудящих (КомЗЕТ) та Товариство із землевпорядкування єврейських трудящих (ТЗЕТ). Ці дві структури повинні були заохочувати євреїв переїздити в села. Також велику допомогу у цьому процесі надавала американська організація "Агро-Джойнт". Відтак, навколо Криворіжжя почали активно розростатись єврейські сільські поселення. Вони були невеликі та створювались у вигляді переселенських товариств і підпорядковувалися криворізькій філії ТЗЕТу. Ці єврейські колонії будувалися на заздалегідь розподіленій землі навколо Кривого Рогу. Тому вони були під номерами. З часом частина з них отримає свої назви, а інші – так і будуть, замість назви, мати номер, а після нацистської окупації разом з місцевим єврейським населенням зникнуть і ці номери. Так, поселення № 20 отримало назву Най-Лебен, а поселення № 35 – ім. Котовського. Інколи різним поселенням давали однакові назви. Так, назву Най-Лебен мало і поселення № 11 [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 75]. Також було декілька поселень з різними номерами, але однією назвою – Нове життя.

Це були нові села і, як розповідали їх колишні мешканці, вони приїздили буквально у голий степ і їм доводилося будувати будинки своїми силами. Як правило, це були невеликі поселення з переважно єврейським населенням. Більшість таких сіл на Криворіжжі виникала в 1926 році. Так, поселення Своя праця, або 5-те поселення, було утворено 3 червня 1926 року [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 5, Арк. 2], а селище Фраер Ід або, 13-те поселення, було утворено в липні 1926 [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 2, Арк. 4]. Нові єврейські поселення утворювалися на землях Шолохівського району Криворізької волості. Цей район проіснував до вересня 1926 року, коли його було приєднано до складу Нікопольського району. Проте і після адміністративних змін ці поселення і надалі перебували у підпорядкуванні Криворізького ТЗЕТу.

Відомо, що перших переселенців було небагато і вони переселялися на Криворіжжя з інших місцевостей радянської

України. Так, уже згадуване поселення Фраер Ід було започатковане одинадцятьма родинами [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 5, Арк. 2–3], також одинадцять родин сформували Ройтер-Штерн (поселення № 2 Шолохівського району – *Авт.*), ці переселенці приїхали з Умані [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 9, Арк. 3–5]. З Київського округу приїхали перші поселенці у поселення Нове життя [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 7], а Юнге Крафт (поселення № 4 Шолохівського району – *Авт.*) започаткували переселенці із Житомирського округу [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 8]. Але не всі поселення були такі нечисленні. Так, у с. Емес мешкало 40 єврейських родин: 20 єврейських родин з України, а 20 – з Молдавії [Katsar, 1997, seg. 12]. У поселенні ім. Котовського було 80 родин і більшість з них – єврейські родини [Maidanskaia, 1996, seg. 7]. У подальшому, особливо в 30-ті роки, над єврейськими поселеннями Криворіжжя брали шефство ті єврейські громади, вихідці з яких формували ці поселення. Інколи, це була доволі суттєва підтримка, особливо в роки колективізації та Голодомору. В цьому виявлялася традиційна єврейська взаємодопомога.

Загалом на Криворіжжі до кінця 1920-х років було утворено 6 єврейських сілрад, до складу яких входило 12 єврейських поселень [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 357, Арк. 38]. А в 1930 році виникає єврейський національний район з центром у колонії Ізлучисте. Пізніше його назвуть Сталіндорфський єврейський національний район, за назвою нового районного центру – Сталіндорф. На 1930 рік до складу району входило 11 сільських рад, з яких 8 – були єврейськими. У цей час у районі мешкало 15 тис. осіб, з них 8600 були євреями. З лютого 1931 року відбулося укрупнення району за рахунок підпорядкування Сталіндорфу українських та німецьких поселень із сусідніх районів. І таким чином кількість населення збільшилася до 30 тис. [Каган, 1937, с. 9]. Створення окремої адміністративної одиниці сприяло формуванню ідентифікації місцевих жителів. Одним зі свідчень цього стала поява, в першу чергу на шпальтах газет, назви "Сталіндорвшина" [Голубчик та ін., 2020, с. 31–32]. Але незважаючи на те, що Сталіндорфський район вважався єврейським, єврейське населення не становило тут більшість, проте керували районом та багатьма колгоспами

переважно євреї. Скажімо, секретарем партійної організації Сталіндорфського єврейського національного району до 1932 року був Могільовкін [Каган, 1937, с. 48], головами колгоспів у селі Хліб і Праця був єврей Слуцький [Ul'man, 1997, seg. 27], а в Ново-Житомирі – Пальман [Kisel'kov, 1997, seg. 11], директором МТС у селі Ларіно був Гесс Любецький, а головою сільради ім. Чубаря – Наум Цейтлін [Каган, 1937, с. 21, 28].

Нові єврейські поселення 20-х років XX століття створювалися на землях, які для них заздалегідь виділялися в Шолохівському районі Криворізької волості. Це були землі колишніх власників Ізака, Фрізіна, Бабушкіна, Шишкіна, Кордубана та інших. Загалом, майбутні колонії мали бути побудовані за 60–80 км від центру Кривого Рогу [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 159, Арк. 22].

Напевно, переселення євреїв на землі українського Півдня стало однією зі складових напруги в цьому регіоні. Наприклад, українська діаспора сприйняла це як узурпацію української землі. Газета "Тризуб" у Парижі, яка пов'язувалась із С. Петлюрою назвала єврейські поселення "московським колоніалізмом" і звинуватила "московських окупантів" у розкраданні української землі на користь євреїв. Загалом, автори статті стверджували, що справжньою причиною поселення євреїв у регіоні було поширення більшовизму в Україні [Veidlinger, 2021, р. 349–350]. Також з недовірою на нових мешканців дивились і місцеві українські селяни.

Деякі з них почали навіть діяти. Про це свідчить акт № 1 складений 12 квітня 1926 року. Згідно з цим документом, група селян із с. Ново-Миколаївка захопила землі, які були виділені для єврейської колонізації у Шолохівському районі. Під час перевірки селяни працювали на полі, а один з них заявив, що вони все одно будуть орати цю землю [ЦДАВОВУ, ф. 571, оп. 1, спр. 159, арк. 18]. Ми не знаємо, чим завершилась ця ситуація, але вже сам факт появи подібного акту свідчив про небажання місцевих селян приймати на своїй землі переселенців. Ми не можемо стверджувати, що це небажання було викликано антисемітизмом, скоріш, суто соціально-економічними чинниками, насамперед, хвилюванням за власні земельні наділи, які також у них могли забрати. Адже багато місцевих селян жили не багато, і земля – єдине, що їх годувало.

У той же час і єврейські поселення спочатку не мали значного достатку. Про їхнє економічне становище красномовно свідчать документи. Так, у червні 1926 року Криворізьким ТЗСТом для створення поселення Своя Праця було виділено 1 плуг, 1 сіялку, 1 борону та 3 корови [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 5, Арк. 1]. Подібною була ситуація і в інших колоніях. Скажімо, для колоністів із селища Дружба в липні 1926 року було виділено в кредит 1 жатку, бричку, один плуг і дві борони [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 1, Арк. 1]. А враховуючи, що ці поселення створювали 7 та 8 сімей, відповідно, можна зрозуміти, що їх матеріальне становище було доволі скрутним.

У цей час відбувалися зміни і в єврейських колоніях, які існували на Криворіжжі ще з XIX століття. Насамперед, це пов'язано зі зростанням кількості населення у них. Так, у с. Ново-Ковно на 1926 рік було 115 дворів, а у 1927 вже 124; в с. Ново-Вітебську на 1926 рік – 275, а у 1927 – 288 дворів; в с. Ізлучісте в 1927 році було зафіксовано 128 дворів. Зі збільшенням кількості населення збільшувались і поголів'я худоби. Так, у с. Ново-Ковно поголів'я корів збільшилось зі 144 до 238, відповідно, а кількість коней, навпаки, зменшилася зі 134 до 133; у с. Ново-Вітебську у 1927 році, порівнюючи з 1926 роком, збільшилося на 59 поголів'я корів і на 77 – коней [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 477, Арк. 48]. Отже, в другій половині 1920-х років активно почали заселятися і "старі" єврейські колонії на Криворіжжі. Це й не дивно, адже ці місцевості були вже обжиті і на облаштування побуту єврейських переселенців не потрібно було витрачати багато коштів. Проте нові єврейські колонії на початку свого створення відчували суттєві економічні труднощі. Пізніше, коли до утворення цих поселень долучиться "Агро-Джойнт", ситуація трохи покращиться. Але неодноразовими були випадки, коли єврейські родини, приїхавши у визначені їм поселення, змушені були мешкати деінде, поки самі не побудують собі будинок. Така доля спіткала родину Анни Ткаченко (уроджена Фраймович – *Авт.*). Вона згадувала, що коли переїхали в поселення Най-Лебен, то змушені були мешкати у тимчасовому помешканні і одночасно будувати собі будинок. "Агро-Джойнт" виділив її родині кошти, за рахунок яких було придбано худобу [Tkachenko, 1997, seg. 15].

Родини, які приїздили на початку 1930-х років, бачили вже іншу картину. Так, Раїса Майданська восьмирічною дівчинкою в 1930 році переїхала разом з родиною у поселення ім. Котовського Широківського району. Це поселення теж будувалося за кошти "Агро-Джойнта", тому керував забудовою інженер зі США. Селище було чітко спланованим, будинки розташовувалися на рівній відстані один від одного і становили дві вулиці, а також виділявся центр села [Maidanskaia 1996, seg. 7–8].

На забудову поселень сильно впливало матеріальне становище переселенців. Адже, як фіксували представники криворізького ТЗЕТу, до колоній приїздили різні люди. Одні могли сплатити лише 10 крб першого внеску, були ті, які вносили 150 крб, а були і такі, хто вносив 300 крб і більше. Тобто, були менш заможні і більш заможні переселенці. І якщо менш заможні люди погоджувалися на порівняно дешеве житло, то багатші, зазвичай, ні. І останні нерідко ускладнювали бідним можливості для будівництва. Наприклад, не давали коней для підвозу будівельних матеріалів [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 173, Арк. 5]. Саме тому деякі мешканці колоній згадували, що у них були гарні будинки, а деякі розповідали про однокімнатні хатинки, вкриті соломою.

Загалом, уявити собі матеріальне становище єврейських переселенців 20-х років дозволяють списки населення, які складались агрономами для кожної нової єврейської колонії в регіоні, за які вони відповідали. Так, у колонії Най-Лебен спочатку було 12 єврейських родин, і лише три з них сплатили вступний внесок у 150 крб. Інші змогли сплатити лише по 10 крб.

А у поселенні Нове Життя з 13 родин всі внесли 150 крб. Більш заможними були переселенці до селища Нова Зоря, в якому членські внески деяких родин сягали і 500 крб. Подібна ситуація була і в колонії Новий Світ. А ось у таких поселеннях, як ім. Кагановича, Бойовик, Єврейський хрест тощо, переселенці могли сплатити лише по 10 карб. [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 190, Арк. 9–11] і тому в цих селах люди жили доволі бідно.

Про ще одну причину нерівномірності розвитку нових єврейських колоній ішлося в одній із заміток у місцевій

криворізькій газеті "Червоний гірник". Автор розповідав про візит делегації робітників провідних заводів Харкова, який відбувся 16 вересня 1927 року. Серед інших місць на Криворіжжі делегати побували і в єврейських колоніях. Автор відзначав, що колонії, які будувалися за підтримки "Агро-Джойнта", мали кращий зовнішній вигляд та прогресивніші методи ведення господарства. Проте кредити, які надавав "Агро-Джойнт", часто використовувалися для зведення будинків, а не на сільськогосподарську діяльність. Натомість поселення, які спонсорувалися ТЗЕТом, не завжди мали гарні будинки, але кредити йшли переважно на закупівлю реманенту та худоби [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 477, Арк. 84]. Це пояснювалося доволі просто, ТЗЕТ виділяв кошти на закупівлю відповідної продукції, яка і надходила переселенцям. Вартість цієї продукції і була фактично тілом кредиту, який необхідно було погасити. Так, для облаштування в 1927 році 1564 єврейських переселенців на Криворіжжі УкрТЗЕТом було взято кредит в Укрсільбанку на суму 94200 крб. Але на цю суму були закуплені господарські товари, трактори та інші сільськогосподарські машини [ЦДАВОВУ, ф. 571, оп. 1, спр. 159, арк. 1]. Отже, гроші переселенцям, як правило, не давали, а видавали продукцію, яка мала бути використана для ведення господарства.

Загалом, господарство єврейських родин у сільській місцевості було доволі різноманітним. Відповідно до географічних умов регіону основними землеробськими культурами були: жито, пшениця, кукурудза, ячмінь тощо. Для ведення землеробства 50% господарств у нових єврейських колоніях, в колишньому Шолохівському районі, були забезпечені реманентом, а 78% господарств – великою рогатою худобою та кіньми. Тваринництво у цих колоніях відігравало допоміжну роль, розвивалося переважно молочне тваринництво у німецьких поселеннях. У багатьох господарствах, серед них і у єврейських, в достатній кількості були вівці, свині та коні. Натомість садівництво, виноградарство та городництво розвинуто було у "нових" колоніях слабо, адже дуже важко було забезпечити полив рослин в умовах степу [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 159, Арк. 26–27].

У той же час поява нових єврейських поселень стимулювала і розвиток внутрішньої торгівлі в регіоні. Основними ринками збуту своєї продукції для колоній Шолохівського району були містечко Шолохово, м. Нікополь, с. Покровське та с. Ново-Миколаївка [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 159, Арк. 26]. Основною продукцією, яка вивозилась із колоній, були продукти землеробства та скотарства, ремісничі вироби, рибні продукти тощо. Проте однією з проблем, що гальмувала розвиток внутрішньої торгівлі, була відсутність нормальної інфраструктури. Більшість доріг, які з'єднували колонії з місцями продажу, були ґрунтові і їх неможливо було використовувати в дощову погоду. Єдиною більш-менш стабільною лінією зв'язку був відрізок Катерининської залізниці, що проходила поруч з колоніями [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 159, Арк. 26].

Загалом, на думку французької дослідниці Д. Розенберг, торговельні відносини в регіоні сприяли об'єднанню представників різних національностей. Приміром, місцеві мешканці – українці згадували, що часто їздили в єврейські поселення для купівлі різноманітних продуктів, якими вони були краще забезпечені. В с. Нова Зоря мешканці навколишніх українських сіл приїздили в місцевий магазин, адже там був більший вибір, ніж у крамницях їхніх сіл. В колонії Інгулець працював млин, який використовували не лише місцеві євреї, а й мешканці сусідніх сіл. Між мешканцями різних поселень, наприклад, відбувався обмін риби на борошно. І, навпаки, українські селяни їздили продавати частину своєї продукції до єврейських колоній. Такими продуктами, на думку свідків, були: птиця, овочі та фрукти [Rozenberg, 2016, р. 64].

Поступово в єврейських колоніях збільшувався прошарок заможних селян, що мали, порівняно, великі господарства. Зі спогадів Петра Нахутіна, який народився у колонії Інгулець, дізнаємося, що його батьки в 20–30-ті роки були доволі багаті з мірками того часу. У них навіть була наймана робітниця із сусіднього села Зеленого. Тому, коли почалася колективізація, вони, щоб уникнути репресій, змушені були переїхати спочатку у невелике селище під Мелітополем, а в 1932 році повернулись у 63-тє єврейське

поселення, біля с. Гейківка [Nakhutin, 1998, s. 7–8; 16–17]. Радянські джерела теж фіксують "ненормальний характер ведення сільського господарства в єврейських селах", а саме: оренду, найману робочу силу тощо. Так, лише в с. Ново-Вітебськ 30 господарств постійно використовували найману працю і це без врахування найманих робітників під час польових робіт [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 477, Арк. 51]. Подібна ситуація була і в інших колоніях.

Загалом, для багатьох місцевих неєвреїв праця в єврейських колоніях була непоганим додатковим заробітком. Як згадувала місцева мешканка Олександра К., єврейський колгосп у с. Ново-Вітебськ наймав молодь із сусіднього села Жовтого для роботи на виноградниках. Молодих збирачів винограду годували та добре платили. Софія Б. із с. Володимирівка свідчила, що її батько часто столюрував у євреїв. Ця практика була поширена і в німецьких селах, які також були в Сталіндорфському єврейському національному районі. Олександра К. із с. Авдотіївка згадувала, що її мати більше двох років працювала в німецькій колонії, яка була поруч з селом [Rozenberg, 2016, p. 62].

Про те, як були організовані господарства в єврейських поселеннях і про основні заняття їх мешканців, можна дізнатися зі "Звіту про стан сільського господарства у колонії Інгулець". Цей документ, датований 1926 роком, фіксує не лише економічне становище мешканців колонії, а також і їх стратегії виживання та збагачення. Адже всього в колонії нараховувалося 468 господарств, з них лише 123 займалися виключно сільським господарством (40 були середняцькі та 83 бідняцькі). 21 господарство обробляло землю, але мали й інший дохід з промислів та торгівлі. 210 родин віддавали свою землю в оренду, більшість з них (130) змушені були її віддавати, адже не мали необхідного інвентарю та людей, які б обробляли землю. А 80 родин мали все необхідне для обробітку землі, але здавали її в оренду, а самі займалися миловарінням, виготовленням шапок тощо. Також, у колонії фіксувалося 225 бідняцьких господарств, мешканці яких фактично перебували за межею бідності [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 477, Арк. 55]. Загалом, цей документ фіксував типову ситуацію для "старих" єврейських колоній. Скажімо, в с. Ново-Ковно – 127 господарств

займалися виключно землеробством і 65 – здавали свою землю в оренду. В с. Ново-Вітебську 133 господарства здавали свою землю в оренду [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 477, Арк. 58]. Тобто, половина господарств була на межі бідності і їх мешканці змушені були виживати, займаючись, як правило, дрібною торгівлею, наймаючись на роботу до більш заможних господарств, працюючи візниками, двірниками тощо. Але частина населення колоній у роки НЕПу намагалася заробляти гроші різним способом і використовувала для цього багато легальних можливостей. Одні працювали на землі і розвивали свої господарства, інші – здавали землю в оренду і отримували додатковий прибуток до своїх основних занять. А були і такі, які займалися виключно торгівлею, скажімо, в колонії Інгулець на 1926 рік торгівців було 77 осіб, з них більшість були дрібними торговцями, які торгували на місцевому ринку, а 19 осіб були власниками магазинів та лавок [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 477, Арк. 55].

Усе почало змінюватися з кінця 1920-х років, коли запроваджувалася політика колективізації. Не всі єврейські селяни з ентузіазмом сприйняли ідею відродження колгоспів, а особливо методи, за допомогою яких це робилося. Тому деякі єврейські родини, як, наприклад, згадувана вже родина П. Нахутіна, виїхали за межі колоній, рятуючись від репресій. Ще одна частина колоністів залишилась і підкорилася владі. Проте майже всі колишні мешканці єврейських поселень асоціювали у своїх спогадах період колективізації зі збіднінням власних родин. Тому був опір колективізації, який виявився, як і в інших селах, у псуванні реманенту, забої худоби тощо. Але протистояти владі могли не всі, і тому частина селян почала пристосовуватися до нових умов життя. Зокрема ті, які не мали великих прибутків від землеробства, стали добровільними учасниками колективізації.

У цей час почав формуватися Сталіндорфський єврейський національний район. Спочатку, як і в інших нових колоніях, життя в районі було складним. Насамперед це стосувалося побутових умов. Так, під час його створення велика проблема була з питною водою. Адже на весь районний центр існувала лише одна криниця з

водою, яку можна пити. Подібну ситуацію фіксуємо і в інших єврейських поселеннях. Скажімо, в поселенні ім. Котовського Авдот'ївської волості на все селище було лише п'ять криниць [Maidanskaia, 1996, seg. 9].

Проте з часом, а особливо після укрупнення району, ситуація стала покращуватися. І на 1939 рік у районі діяли МТС, які обслуговували 91 колгосп, була 71 школа, 60 клубів, 68 бібліотек, 17 стаціонарних та 12 пересувних кіноустановок, 3 лікарні, 1 пологовий будинок, 5 амбулаторій [Венгер, 2021, с. 17]. Велику роль для розвитку господарства та інфраструктури району відігравав "Агро-Джойнт".

Одним з економічних проєктів, який був реалізований завдяки "Агро-Джойнту", стало будівництво трикотажної фабрики. Воно розпочалось у травні 1933 року, а вже на початку 1934 року "Агро-Джойнт" передав фабрику у підпорядкування Сталіндорфського райзету. На момент передачі в межах фабрики було майже побудоване велике приміщення, в якому розміщувалися 4 цехи та комора. Також фабрика була забезпечена устаткуванням для випуску різноманітної трикотажної продукції. В цей час вартість її будівництва становила 35 тис. крб, устаткування – 23061 крб, майна – 3603 крб, а також уже було виготовлено продукції на суму 3313 крб. [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 2, Спр. 150, Арк. 1, 7]. Частину цих коштів – 33 тис. карб. – ТЗЕТ віддає "Агро-Джойнту", а іншу суму залишає як кредитне зобов'язання. Отже, на 1934 рік у підпорядкування Сталіндорфського єврейського національного району перейшла майже готова фабрика. Для її повноцінної роботи потрібно було надати 50 тис. карб. Ці кошти виділили протягом 1934 року. Вони пішли на закупівлю нового обладнання, електрифікацію фабрики та загалом на налагодження виробництва. Все це проходило під керівництвом заступника голови Сталіндорфського ТЗЕТу Любарського [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 2, Спр. 150, Арк. 16].

Про роботу фабрики красномовно свідчать доходи від продажу продукції. Так, за період з лютого до липня 1934 року фабрика реалізувала різних товарів на суму 42 733 карб. Вони реалізовувалися через пункти інвалідної кооперації в Нікополі,

Потребкооперації в Кривому Розі, а також через осередки Держторгівлі в Дніпропетровську та Кривому Розі. Частина продукції фабрики була продана на ринках [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 2, Спр. 150, Арк. 37–38].

Отже, в Сталіндорфському єврейському національному районі, крім сільського господарства, були підприємства і легкої промисловості. Загалом, це вписувалося в концепцію сталінської модернізації промисловості та сільського господарства. Правда, доцільність створення фабрики у сільській місцевості видавалася доволі сумнівною, незважаючи на те, що сировина для виготовлення трикотажних виробів була в Сталіндорфському єврейському національному районі, але ринки збуту продукції були порівняно далеко від фабрики. Крім цього, ускладнювала все доволі погана інфраструктура. Тому подальшого розвитку цей проєкт не набув.

Отже, протягом 1920–1930-х років на Криворіжжі, крім єврейських поселень, які існували тут ще з XIX століття, створювалися і нові поселення в рамках політики аграризації єврейства. І тому єврейські селяни, як і українські, на початку 1930-х років опинилися в зоні впровадження радянських геноцидних практик, головною з яких був Голодомор – геноцид українського народу. Як відомо, вбивство голодом не має національних ознак, але основною зоною його поширення були українські села та міста з переважною більшістю українського населення. Але і євреї також опинилися у зоні Голодомору. Стратегії виживання українців та представників національних меншин яскраво ілюструють спогади, тих хто залишився живим.

Так, багато свідків Голокосту, переважно українців, розповідають у своїх інтерв'ю і про Голодомор. Такі свідчення збираються і у колекції Яхад-Ін Унум. На думку багатьох респондентів, опитаних командою французьких дослідників, у роки Голодомору єврейські поселення не так страждали, як українські, хоча розташовані поруч [Yahad-In Unum's Archives / Testimony n. 982U]. Це можна пояснити допомогою, яку надавав "Агро-Джойнт". Мешканці єврейських поселень мали можливість наймати не євреїв (переважно українців. – *Авт.*) для роботи у домі чи для догляду за

дітьми [Yahad-In Unum's Archives / Testimony n. 1074U]. І таких прикладів можна навести дуже багато, але для більшості українських селян така ситуація не була приводом до агресії щодо своїх сусідів. Навіть більше, одна зі свідків згадувала, що в єврейському поселенні Ново-Ковна Сталіндорфського єврейського національного району, куди вона разом з родиною переїхала у 1933 році, їм дуже допомагали місцеві євреї. Зокрема, українській родині місцева сільрада надала будинок та корову, правда, у кредит. А у садочку, куди ходила свідок, єврейка баба Міхля підгодовувала її, зважаючи на її тогочасний вік (4 роки) та поганий стан здоров'я [Yahad-In Unum's Archives / Testimony n. 1082U]. Ще один свідок з села Криничувате згадувала, що у роки Голодомору мати ходила у сусіднє 8-ме поселення і працювала там у єврейській родині. І євреї давали їй продукти, розуміючи, що у неї вдома є маленькі голодні діти. Як стверджувала свідок, ця допомога єврейської родини фактично врятувала їм життя [Yahad-In Unum's Archives / Testimony n. 990U].

Свідчення українців корелюються зі свідченнями місцевих євреїв з архіву фонду ШОА. Більшість свідків, які мешкали у сільській місцевості в єврейських поселеннях, говорять, що в їх селах таких важких наслідків Голодомору, як в українських поселеннях, не було. Проте також більшість свідків згадують, що у цей час їм доводилося виживати важче, ніж в інші роки. Так, Клавдія Ройзіна стверджувала, що у її поселенні ім. Котовського в роки Голодомору не було чого їсти і батько був змушений виїхати в Кривий Ріг. Там він возив кіньми землю для будівництва Металургійного заводу. Коням давали для їжі кукурудзу, частину якої батько відправляв своїй родині у село, і так вони змогли вижити. І, як згадувала К. Ройзіна, в селі ніхто не помер, адже мешканці допомагали один одному [Roizina, 1998, seg. 24]. Інший свідок, А. Ткаченко, яка в 1930-х роках мешкала у поселенні Най-Лебен, згадує, що в роки Голодомору в селі теж не було чого їсти і батько також змушений був їздити в Кривий Ріг і в конторі Торгсіну (яка розташована на розі вулиць Жовтневої та Карла Маркса – *Авт.*) обмінювати золото на їжу. Таким чином вони теж змогли вижити [Tkachenko, 1997, seg. 16]. З північної частини Криворіжжя

маємо більш трагічні свідчення. Так, у селищі Веселі Терни в роки Голодомору загинуло багато людей, і Йосиф Гелеров разом з матір'ю теж ходили запухлі від голоду. Врятувало їх те, що старший брат Йосифа, Лев, працював і ділився з ними своїм пайком, а також допомога інших євреїв, які їм інколи теж давали їжу [Gelerov, 1997, seg. 16].

Отже, в роки Голодомору єврейське населення у сільській місцевості теж страждало від голоду, але за рахунок традиційної взаємодопомоги, а також через менш жорсткі обмежувальні заходи могли виживати. І інколи допомагали місцевим українським селянам. Але Голодомор вплинув на демографічну динаміку єврейського населення у сільській місцевості. Для виживання частина єврейських родин змушена була переїхати до сусіднього Кривого Рогу. В цих умовах важко було вижити, і, зрештою, вижити змогли далеко не всі. Таких трагічних періодів в історії єврейського народу було багато. Але завжди ті, хто виживав, несли наступним поколінням єврейську культуру та релігію. Це була важлива складова для розвитку єврейського способу життя, і особливим було це життя в сільській місцевості.

Культура та релігія були невід'ємною складовою життя єврейських громад. Саме за рахунок збереження власних релігійних норм, а також через плекання освіти та мови єврейські спільноти в Європі, а пізніше в Російській імперії зуміли зберегти власну ідентичність. Ціною за це було нерозуміння для більшості навколишніх мешканців обрядів, мови та способу їх життя. А нерозуміння часто викликало ворожість до представників єврейських громад. І тому євреї, в тому числі і в Україні, жили поруч з іншими місцевими мешканцями, але в той же час і нарізно.

Ортодоксальний іудаїзм, який сповідувався рабинами, найбільше заважав євреям інтегруватись у місцеві умови життя. Адже коли у XIX ст. почався процес створення єврейських аграрних колоній на Півдні України, багатьом віруючим євреям було дуже важко пристосуватися до сільськогосподарського циклу, особливо, якщо вони дотримувалися норм шабату, кашруту та інших релігійних заборон. Тому більшість рабинів, як і лідерів хасидизму,

були або проти переселення євреїв до сільськогосподарських поселень, або не звертали увагу на цю проблему. Єдиним з релігійних лідерів, хто висловив свою підтримку єврейським переселенцям, був Менаше бен-Йосиф Ілер. Він розмірковував над тим, що торгівля не здатна прокормити всіх євреїв, і тому бажано, щоб євреї долучалися до землеробства [Пасик, 2015]. Правда, його робота була невдовзі заборонена і вилучена з обігу.

Але, все ж таки, іудаїзм був важливою частиною життя для багатьох євреїв, особливо у XIX ст. Не винятком були і перші поселенці на півночі Херсонської губернії. В перших єврейських поселеннях обов'язковою була наявність або молитовного будинку або синагоги. За єврейською традицією в колоніях на 30 будинків мав бути один молитовний будинок, а на 80 будинків – уже синагога. Наступний молитовний будинок дозволялося будувати, коли в поселенні було вже 110 помешкань, а друга синагога з'являлася, коли поселення збільшувалося до 180 будинків. Як правило, ці культові споруди будувалися на кошти, які збирали самі переселенці. Тому перший молитовний будинок в колонії Інгулець з'явився у 1813 році, а синагоги в перших колоніях починали будуватися лише після 1836 року [Пасик, 2015]. Так, з розвитком колоній збільшувалась і кількість релігійних закладів у них. Відомо, що на початку XX століття в колонії Інгулець було вже три молитовні будинки, одна синагога, а також школа, у якій навчались 123 дитини [Рукавицин, 2012, с. 35].

Загалом, освіта була невід'ємною складовою єврейського життя. За традицією, всі хлопці мали відвідувати хедер – початкову релігійну школу. Дівчата опановували основи віри вдома. В хедерах вчили основам єврейської грамоти та релігії. Головна проблема полягала в тому, що релігійні тексти були написані івритом, а розмовною мовою у єврейських колоніях був їдиш. Російська мова в цих школах не викладалася, тому всі колоністи добре знали їдиш і майже ніхто не знав російської мови.

Але російська влада з початку XIX ст. взяла курс на асиміляцію єврейського населення. У 1817 році було утворено "Товариство ізраїльських християн", яке мало сприяти поширенню християнства серед євреїв і, таким чином, долучення їх до місцевих неєврейських

громад. Проте ця спроба виявилася невдалою. Незважаючи на великі пільги, зовсім не багато євреїв вирішили охреститися. В роки царювання Миколи I політика асиміляції єврейського населення лише посилилася. В 1827 році євреїв змусили відбувати військову рекрутську повинність. Це торкнулось і криворізьких євреїв. А також, замість традиційної релігійної освіти, були спроби запровадити початкові єврейські училища із загальноосвітнім курсом [Дубнов, 1912, с. 151–152]. Проте ці заходи теж не мали великого впливу на єврейські спільноти, які і надалі залишалися замкнутими та, здебільшого, не припиняли плекати власну мову та культуру.

Важливі зміни в житті євреїв Російської імперії були пов'язані з ім'ям імператора Олександра II. Він урівняв євреїв у правах з іншими національностями імперії. Іншою реформою запроваджувалися вчительські інститути для початкових шкіл нового зразка. Ці школи мали стати закладами обов'язкової початкової освіти, в яких викладання було російською мовою. Правда, вони були відкриті лише в небагатьох містах та містечках. У більшості єврейських спільнот і далі існували хедер та ішиви [Дубнов, 1912, с. 156].

Єврейська громада Криворіжжя не залишилась осторонь і важливих суспільних явищ і процесів того часу. Одна з відомих подій, яка стала символом російського державного антисемітизму початку XX століття, була справа Бейліса. В 1911 році 813 рабинів Російської імперії підписали лист-протест проти цієї справи. Серед підписантів були і рабини з Криворіжжя, наприклад, Ш. Шнеєрсон з колонії Інгалець [Пасик, 2015].

Отже, протягом XIX – початку XX століття в єврейських аграрних поселеннях, а пізніше і в Кривому Розі, створювали центри та осередки релігійної та світської освіти. Це було пов'язано зі збільшенням кількості єврейського населення регіону, а також з включенням єврейської громади до суспільно-політичних процесів на Криворіжжі. З приходом радянської влади, протягом 1920–1930-х років, релігійна та освітня ситуація для єврейського населення почала змінюватися, в першу чергу, через пропаганду атеїзму, а також за рахунок політики формування радянської людини, без огляду на її національність та власну ідентичність.

Період коренізації був нетривалим, але важливим чинником розвитку єврейської культури та освіти. В другій половині 1920-х років у Кривому Розі та навколишніх єврейських колоніях залишалися школи та створювалися нові, в яких предмети викладали мовою їдиш. Особливо багато їх у цей час було в єврейських колоніях. Так, зі звіту евсекції Криворізького округу за лютий–вересень 1927 року дізнаємося, що, загалом, в єврейських колоніях функціонувало 20 шкіл, серед них було 5 семеричних та 14 початкових шкіл, в яких навчалися чотири роки. Також була одна агрошкола [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 477, Арк. 52]. Про навчання в цих закладах згадують багато колишніх мешканців колоній. Скажімо, Раїса Майданська згадувала, що коли вона жила в поселенні ім. Котовського, у них була чотирирічна школа, викладання в якій велося мовою їдиш. А вже в п'ятий клас вони змушені були ходити у сусіднє село Авдот'ївка в українську школу [Maidanskaia, 1996, seg. 14]. В II половині 1920-х – на початку 1930-х років в єврейських колоніях, де були початкові школи, мовою їдиш навчались і діти інших національностей. Так, у с. Кам'янка в місцевій початковій школі навчались мовою їдиш і німці, і євреї, і українці [Boltianskii, 1997, seg. 13]. Проте для деяких українських дітей навчання цією мовою було справжнім випробуванням. Як згадував місцевий мешканець Іван І., коли вони з родиною переїхали у поселення № 18, він не міг ходити у місцеву школу, адже там викладали всі предмети мовою їдиш і він нічого не розумів. Іван почав вчитися лише в 1940 році, коли в селі школа стала російськомовна [Rozenberg, 2016, p. 46].

Однією з проблем, що стояли перед шкільною освітою в єврейських колоніях, була відсутність педагогів, які б викладали предмети мовою їдиш, а також відсутність належного фінансування. Про ці проблеми знали і в Криворізькому ТЗЕТі. Так, на 1929/1930 н. р. необхідно було повністю забезпечити 10 шкіл у єврейських поселеннях, підпорядкованих Криворізькому ТЗЕТу. А у 5 початкових школах працював лише один учитель, тому там необхідно було збільшити штат учителів [ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 477, Арк. 28]. Цю проблему намагалися розв'язати відкриттям педагогічного технікуму, який би готував їдишомовних

учителів для початкових шкіл у єврейських колоніях. І такий технікум було відкрито в с. Ново-Вітебськ. Одна з випускниць технікуму – Серафіма Борода згадувала, що навчалась у ньому протягом 4 років, з 1932 по 1936 рік. У цьому закладі вчилися не лише євреї, а й студенти інших національностей. Усі предмети викладалися мовою їдиш. Після закінчення технікуму їй дали направлення на роботу до початкової школи в с. Новий Шлях. Правда, в кінці 1930-х років викладання мовою їдиш припинилося, всі вчителі змушені були пройти курси перепідготовки і викладати вже російською мовою [Boroda, 1997, seg. 17–21]. Отже, в цей час у єврейських колоніях створювалася мережа шкіл, в яких викладали мовою їдиш. У цих школах могли навчатися не лише євреї, а і діти інших національностей. Це формувало підґрунтя для інтеграції єврейських дітей у неєврейське середовище. І багато місцевих євреїв і неєвреїв, які навчались у цих школах і мешкали в єврейських поселеннях, згадують, що до нацистської окупації вони не відчували антисемітизму. Адже вони були залучені до різних видів спільної діяльності, як-от: навчання, робота, взаємодопомога тощо. В цій діяльності вони були разом, але, в той же час, свідки згадували і те, що їх роз'єднувало: відмінну від української мову та культуру; певну заздрість щодо американської допомоги; можливість для євреїв навчатись і обіймати більш кваліфіковані посади тощо. Також свідки підкреслюють миролюбність євреїв та бажання допомогти українцям, особливо у складних умовах [Rozenberg, 2016, p. 60].

Проте, як відомо, в кінці 1920-х років політика коренізації в Радянському Союзі почала згортатися, а соціально-культурна ситуація вкрай загострюватися у період раннього сталінізму. Виявом цього стало закриття та знищення культових єврейських споруд. Так, для закриття Хоральної синагоги у Кривому Розі був використаний доволі формальний привід. Українські діти знайшли на горищі синагоги гранату, вона розірвалась і вони загинули. В місті почали поширюватися чутки, що в цьому винні євреї. І саме тому синагогу було закрито [Мармер, с. 15]. Пізніше в її

приміщенні розміщувався аероклуб, а у роки нацистської окупації вона була знищена повністю.

Подібна доля спіткала і єврейські школи. Більшість з них були в єврейських аграрних колоніях і, як згадує більшість свідків, із середини 1930-х років починалося закриття цих шкіл. Діти, що в них навчалися, змушені були переходити в українсько- або російськомовні школи, а подекуди їм доводилось їздити на навчання за декілька кілометрів від свого села.

Отже, єврейське населення на Криворіжжі мало свою тривалу історію. Ще у XIX столітті спочатку в сільській місцевості, а потім і в Кривому Розі з'явилися євреї. Вони жили своїм особливим життям: розмовляли незрозумілою для місцевих жителів мовою; мали свою релігію, а також традиції та звичаї. На початку XX століття кількість єврейського населення в регіоні збільшувалася і на Криворіжжі почала формуватися доволі велика єврейська громада. Разом з цим, у 1920-ті роки активізувався процес єврейської аграрної колонізації Криворіжжя, і це призвело до збільшення єврейських колоній, а пізніше і до формування окремого Сталіндорфського єврейського національного району. Протягом 20–30-х років XX століття євреї займалися сільським господарством, працювали в різних установах та на підприємствах, займалися ремеслом і торгівлею, становили прошарок криворізької технічної та наукової інтелігенції. Загалом, були частиною криворізького соціуму. І у цей час нічого не вказувало на ту катастрофу, яка спіткала суспільство і, зокрема, євреїв протягом 1941–1944 років.

Бібліографічні посилання

- Венгер, А. (Уклад.). (2021). *Сталіндорфський район: документи та матеріали*. Київ: БО "БФ „Меморіал Голокосту „Бабин Яр”".
- Голубчик, Л. М., Колесник, О. С., Кузьміна, В. В., & Царенко, Т. А. (Упорядн.). (2020). *Пам'ятки історії та культури Софіївського району: За матеріалами "Зводу пам'яток історії та культури України"*. Дніпро: Журфонд.
- Любченко, В. (2009). *Євреї у складі російської імперії. Нариси з історії та культури євреїв України*. Київ: Дух і літера.

- Магочій, П.-Р. (2012). *Україна: історія її земель та народів* (Е. Гййдель, Пер. з англ.). Ужгород: Вид-во В. Падяка.
- Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (Далі – ЦДАВОВУ), Ф. 571, Оп. 1, Спр. 2.
- ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 5.
- ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 7.
- ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 8.
- ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 9.
- ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 75.
- ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 2, Спр. 150.
- ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 159.
- ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 173.
- ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 190.
- ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 357.
- ЦДАВОВУ, Ф. 571, Оп. 1, Спр. 477.
- Горловский, М. (2004). История еврейской земледельческой колонии Ингулец. *Шолом-алейхем*, 7.
- Дубнов, С. М. (1912). *Краткая история евреев*. С.-Петербург: Типография общ-ва "Польза".
- Каган, Б. Я. (1937). *Сталиндорф: 5 лет еврейского национального района на Днепропетровщине*. Киев.
- Мармер, М. И., & Поддубная, С. И. (Ред.). (2015). *Неизвестное Криворожье: странички еврейской истории*. Кривой Рог: Издатель ФОП Чернявский, Д. А.
- Пасик, Я. (2015). Еврейские земледельческие колонии Юга Украины и Крыма. *Електронний ресурс*. <http://evkol.ucoz.com>
- Рукавицин, И. (2012). *Кривой Рог в открытках, документах, фотографиях*. Киев: Книга-плюс.
- Boltianskii, I. (1997, July 27). Interview 35008. Interview by Irena Motkin. *Visual History Archive, USC Shoah Foundation*. <https://vha.usc.edu/testimony/35008>
- Boroda, S. (1997, January 22). Interview 26711. Interview by Maria Lackman. *Visual History Archive, USC Shoah Foundation*. <https://vha.usc.edu/testimony/26711>

- Dekel-Chen, Jonathan L. (2005). *Farming the red land: Jewish agricultural colonization and local Soviet power, 1924–1941*. Yale University Press New Haven and London.
- Gelerov, I. (1997, December 18). Interview 39323. Interview by Artur Iolevich Fredekind. *Visual History Archive, USC Shoah Foundation*. <https://vha.usc.edu/testimony/39323>
- Katsap, M. (1997, June 22). Interview 30631. Interview by Boris Yablochnik. *Visual History Archive, USC Shoah Foundation*. <https://vha.usc.edu/testimony/30631>
- Kisel'kov, A. (1997, November 16). Interview 37941. Interview by Maria Lackman. *Visual History Archive, USC Shoah Foundation*. <https://vha.usc.edu/testimony/37941>
- Maidanskaia, R. (1996, May 9). Interview 14760. Interview by Eugenia Lamihov. *Visual History Archive, USC Shoah Foundation*. <https://vha.usc.edu/testimony/14760>
- Nakhutin, P. (1998, January 15). Interview 39883. Interview by Artur Iolevich Fredekind. *Visual History Archive, USC Shoah Foundation*. <https://vha.usc.edu/testimony/39883>
- Roizina, K. (1998, July 13). Interview 47269. Interview by Bronya Yakovlevna Borodyanskaya. *Visual History Archive, USC Shoah Foundation*. <https://vha.usc.edu/testimony/47269>
- Rozenberg, D. (2016). *Enquête sur la Shoah par balles. 1. Dans les colonies juives de Dnipropetrovsk*. Paris, Hermann Éditeurs.
- Tkachenko, A. (1997, November 21). Interview 37930. Interview by Artur Iolevich Fredekind. *Visual History Archive, USC Shoah Foundation*. <https://vha.usc.edu/testimony/37930>
- Ul'man, R. (1997, August 7). Interview 35024. Interview by Maria Lackman. *Visual History Archive, USC Shoah Foundation*. <https://vha.usc.edu/testimony/35024>
- Veidlinger, J. (2021). *In the Midst of Civilized Europe: The Pogroms of 1918–1921 and the Onset of the Holocaust*. New York: Metropolitan Books.
- Yahad-In Unum's Archives. Testimony n. 1074U.
- Yahad-In Unum's Archives. Testimony n. 1082U.
- Yahad-In Unum's Archives. Testimony n. 982U.
- Yahad-In Unum's Archives. Testimony n. 990U.

РОЗДІЛ 9

УКРАЇНСЬКО-ЄВРЕЙСЬКА МОДЕЛЬ СПІВІСНУВАННЯ "ЧУЖИХ" І "СВОЇХ" У ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКІЙ ЕТНОПОЛІТИЧНІЙ СФЕРІ (ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ – ПОЧ. ХХ СТ.)

Амбівалентна природа міжетнічних компромісів / консенсусів на Галичині кінця ХІХ – початку ХХ ст. виявилася, з одного боку, в ініціативах суб'єктів міжетнічних процесів, з другого – у взаємодії в беземоційному стані, т. зв. "безликому соціальному порядку". Останній був наслідком низької активності міжетнічних контактів або ж їх відсутності. Оскільки таке взаємонехтувальне співіснування груп ми класифікуємо як нейтральний модуль міжетнічних компромісів, то водночас поява контактів поміж ними чи їх активізація призводила до аберації нейтральних стосунків у нову якість. Адже об'єктивна природність стану міжетнічного компромісу екстраполюється з імпліцитності взаємозв'язку між усвідомленням етноформ власного членства в етносі з аналогічним умоглядним висновком стосовно "інших" – "складниками" їхніх мікросоціальних груп. Стосунки між розчленованими соціокультурною дихотомією на групи "свої" / "чужі" позбавлені емоційності й з огляду на це можуть розглядатися як нейтральні.

Оскільки міжетнічний компроміс передбачає досягнення згоди, взаєморозуміння, часткового завершення суперечностей шляхом взаємних поступок й узгодження інтересів (за умови їх часткового задоволення), досягнення міжетнічних компромісів / консенсусів між рівно- і різностатусними етнонаціональними спільнотами в досліджуваному хронотопі залежало щонайменше від трьох факторів: по-перше, від прийнятності пропозицій від "чужих" (проблема ступеня загрози їх груповим інтересам), по-друге, готовності до поступок (сповідування формули "ми"+"вони"-інтереси) та їх меж і, по-третє, компенсації "своїм" від зміни статус-кво чи альтруїстської відмови від неї. Додаймо, що відсутність спільних масштабних акцій етнічних меншин, спрямованих на їхню

інтеграцію в етнополітичний організм, на правах його рівноправних суб'єктів, взаємної підтримки в цьому процесі, свідчила, що їхня співпраця була ситуативною й не визначала домінуючої тенденції в дво- чи багатосторонній взаємодії [Монолатій, 2014]. Тому-то співіснування спільнот у поліетнічному соціумі західноукраїнського регіону обумовлювало природність "нейтрального" модуля їх взаємостосунків – завдяки природній самоізоляції етнічних суб'єктів суспільно-політичних процесів та їх взаємній толерантності. Збереженню цього стану сприяли спільність / схожість соціальної структури окремих спільнот, близькість / спорідненість ціннісних ресурсів етнічностей, подекуди – відмінності завдань етнонаціоналізмів.

Співіснування етнонацій у досліджуваному хронотопі зумовило природність "безликого соціального порядку" – "нейтрального" модуля їх співбуття. Він виникав унаслідок самоізоляції етнічностей, а також сталих й активних контактів з "чужими". Водночас поява контактів поміж "своїми" і "чужими" чи їх активізація призводили до аберації нейтральних стосунків на нову якість. "Нижній" рівень міжгрупового інтеракціонізму фокусував моделювання "нейтральних" взаємин як на рівні рівно-, так і різностатусних етнонаціональних спільнот. А що відсутність оцінок не надавала проаналізованим ситуаціям позитиву, то беземоційний стан був апріорною констатацією "пасивного", не досягнутого внаслідок ініціатив сторін позитиву. "Насичення" образів "чужих" провіщало не так імовірність виникнення їх варіацій із знаком плюс, як навпаки, враховуючи традиційні аутгрупові докори, надавало їм негативного забарвлення [Лисяк-Рудницький, 2019].

На наш погляд, у більшості випадків конструктивним компонентом західноукраїнської етнополітичної сфери залишалася етнічна толерантність. Незважаючи на відмінності, інколи дуже суттєві, в ціннісно-нормативних установках груп, в етнополітичній поведінці та етнокультурній традиції існували більш-менш спільні уявлення про етнічні толерантність, терпимість і згоду. Тому саме толерантність та інтолерантність повною мірою відігравали тут визначальну роль у практиці насилля і ненасилля, у динаміці інтеграційних і дезінтеграційних процесів. У низці випадків того-

часне поліетнічне суспільство досліджуваного регіону наштовхувалося на радикальні тенденції, підґрунтям яких були не тільки нетерпимість, але й неприйняття "іншості". Результатом цього були деструктивні міжетнічні взаємини і, як наслідок, конфлікти. Адже в політичній площині статусні можливості етнічностей зумовлювали виникнення інституціоналізованих форм етнічної політики влади / нації-держави, які реалізовували політичні актори і надавали гарантії, що етнічні інтереси будуть враховані під час винесення ухвал.

Іншим проявом етнополітики в досліджуваному хронотопі було й зростання контрмобілізації членів титульних груп проти несправедливого, на їхню думку, забезпечення етнічних меншин політичними і громадянськими свободами. Тому природа міжетнічних компромісів пов'язана з проблемою взаємодії "своїх" і "чужих", а отже, міжетнічне порозуміння / замирення передбачало особливий варіант позиціонування себе в діалозі етнічних груп, специфічний "рецепт" ставлення до "сусідів" чи "гостей". Адже проблеми міжетнічних відносин, з якими зіткнулися "іншості" західно-українських земель, винесли на порядок денний питання про необхідність пошуку ненасильницьких шляхів і способів взаємодії етнонаціональних спільнот. В основі офіційного концепту нації-держави лежала ідея інтеграції різних груп і культур, яка б дозволяла одночасно зберігати особливості суб'єктів етнополітичної сфери, з одного боку, і забезпечувати їх взаємодію і взаємозбагачення на підставі рівноправного діалогу, з другого. А тому і як теорію, і як етнополітичну практику, що ґрунтувалися на принципах міжетнічної толерантності груп, влада / нація-держава регулювали конфліктну взаємодію в поліетнічному суспільстві, перетворюючи міжетнічні суперечності на компроміси етнічних меншин.

В умовах політизації етнічностей, інтенсивної міжетнічної взаємодії і досить високого рівня конкуренції за дефіцитні ресурси етнічні групи та їхні лідери виступали з вимогами / пропозиціями зберегти власні етнокультурні традиції. У цих реаліях і виникла необхідність оптимізації міжкультурної взаємодії та адаптації до умов / правил поліетнічного суспільства. А що "залучення іншого"

відбувалося з використанням моделей сепарації (етноцентристських способів взаємодії) або інтеграції (етнорелятивістських засобів), то культура міжетнічної взаємодії на західноукраїнських землях у досліджуваній період прочитується в контексті співпраці "своїх" і "чужих", врегулювання їхніх суперечностей на індивідуальному та груповому рівнях [Монолатій, 2012b].

Враховуючи типovu для Галичини кінця XVIII – першої третини XX ст. тенденцію самоізоляції етнонаціональних спільнот, ішлося передусім, з одного боку, про надання кредиту довіри "іншим", а з другого – про готовність взаємодіяти з тими "чужими", співпрацю з якими група не апробувала раніше або ж яка (співпраця) не перетворилася на тенденцію. Етнополітичні процеси тут у пізньогабсбурзьку добу свідчили, що в окремих випадках одним із факторів досягнення політичного консенсусу між рівностатусними етнонаціональними меншинами слугувала різновекторність їхніх етнонаціоналізмів [Монолатій, 2012b]. Адже, як висновують історики, "на Галичині польські націоналісти ляли українців і євреїв, українські (націоналісти) ганьбили поляків і євреїв, а сіоністи ляли зневагою і на поляків, і на українців" [Davies, 2023, p. 368].

Це твердження прийнятне зокрема для випадку співжиття діаспорних і тубільних спільнот. Проілюструймо ці міркування на прикладах взаємодії українських та єврейських політичних акторів на Галичині кінця XIX – початку XX ст.

Фатальну відчуженість українського та єврейського націоналізмів зауважив Соломон Гольдельман, який писав: "Що знали ширші жидівські кола (...) про тяжке пригноблення всякого українського національного життя, про українські болі, українські сподівання? Власне нічого! Ані українці не мали охоти допустити чужинця до внутрішніх покоїв свого інтимного національного життя, ані жида не виявили будь-якого справжнього зацікавлення з українською суспільністю. Неначе сліпий мур, непрозора заслона відокремлювала два народи один від одного, хоч вони жили впродовж століть разом (...) спільна недоля веліла з'єднатися для боротьби проти спільного ворога, а вони залишилися незмінно у своїй відчуженості" [Гольдельман, 1967, с. 20–21].

Така інтерпретація природи етнонаціоналізмів зайвий раз засвідчує тезу про те, що єврейський та український народи мають неспівмірні моделі етнічного буття виживання. Приміром, євреї виживають у розсіянні між чужими народами, українці – на своїй землі. Життя серед чужих та часто ворогуючих між собою етнофорів ставило перед євреями нелегкий імператив: безпомилково визначити найсильнішого. Адже помилка могла мати й трагічні наслідки. Орієнтація на інтереси найсильнішої сторони гарантувала євреям виживання у рамках, котрі визначав для них найсильніший. А що українці протягом своєї історії частіше за все були слабшою стороною, то, зрозуміло, що в усвідомленні групи виробився стійкий стереотип ворожого ставлення євреїв до українських інтересів. Отже, вимагати від євреїв переходу на бік слабких – означало вимагати від них неможливого, тобто відмови від основної умови виживання.

Імовірне розмежування орієнтирів етнічних рухів тубільних і діаспорних спільнот ілюструється українським та єврейським варіантами кордоцентризму. Так, сповідуючи сепаратистські настрої стосовно польських політичних фігур у Галичині, українська суспільно-політична думка досліджуваного періоду зазвичай демонструвала повагу до сіонізму як "будучності (майбутнього – *І. М.*) Жидів" [*Будучність Жидів*, 1912], а отже, перспективного етнічного руху, доктрини розв'язання єврейського питання в Галуті й створення в майбутньому власної держави.

"Сіонізм, – писало, розмірковуючи над результатами сіоністського конгресу в Базелі, львівське "Діло", – хоч не зібрав під своїм прапором всіх жидівських мас, всеж таки найкраще відбиває в собі всі ті прояви жидівських національних стремлень, що для нас (українців – *І. М.*) не можуть бути рівно душними..." [*Між утопією а дійсностію*, 1911]. Це, як і, власне, постать засновника сіонізму Теодора Герцля, українці характеризували позитивно: "Доперва Герцль своїм капітальним твором („Єврейська держава” – *І. М.*) вказав жидівському народови нові дороги, ставлячи йому за ціль створення незалежної жидівської держави (так в оригіналі – *І. М.*). Мала нею стати Палестина, куди Жиди, розсіпані тепер по цілім

св'іті, повинні вернути, та воскресити державу Давида і Соломона" [*Між утопією а дійсністю*, 1911].

В оцінках українських громадсько-політичних періодичних видань, які час від часу вдавалися до роздумів над сутністю сіонізму, етнічна мобілізація євреїв на зламі XIX – XX ст. оцінювалася як "національне освідомлення галицьких Жидів" [*Сіоністи супроти краєвої політики*, 1911].

Тому відмінність цілей етнонаціоналізмів призводила до різновекторної спрямованості етнічних рухів, що у випадку з автохтонною й діаспорною спільнотами ставала важливим чинником імовірного виникнення їх взаємної конкуренції. Рецепція етнонаціоналізмів як одного з факторів толерантного міжетнічного співіснування, враховуючи притаманний їм нонконформізм до опонентів, визначає значущість тих його концептів, що стосуються "чужих".

Проілюструймо це твердження на прикладі його українського варіанта. Згідно з твердженнями дописувачів часопису "Діло", "не маємо найменшої причини йти слідами польських націоналістів, та заявляти Жидам, що коли вони не робитимуть політики в нашу користь, то ... (пробіл в оригіналі – *І. М.*) зашкодять собі самі. Розуміємо дуже добре незвичайно тяжке положенє жидівських мас, непричасних до польсько-української боротьби, а втяганих у неї, причім найчастійше приходить ся їм грати ролю орудя в руках сильнішого супроти слабшого і заробляти тим способом не дуже лестну опінію" [*Між утопією а дійсністю*, 1911].

Тому складниками співіснування в одному соціальному просторі ми можемо трактувати відмову від політичної, мовної та релігійної винятковості, намірів асиміляції "чужих" у лоні власних етнокультурних цінностей, а також декларування толерантності до "іншости". Одну з перших взаємодій українських та єврейських політичних акторів, наприклад, реалізували 1873 р., коли в ході передвиборчої кампанії до Райхсрату єврейська організація пронімецької орієнтації "Шомер Ісраель" послідовно обстоювала засади співробітництва з іншими етнічними меншинами, зокрема – українцями.

Ось як зауважував Кость Левицький про специфіку розуміння тогочасними українцями цієї етнополітичної взаємодії, з огляду на досвід цієї виборчої кампанії його діда: "Сі вибори до Ради державної пригадую собі добре. Поляки були затрівожені, бо Жиди від них відступили, та вони зрозуміли, що як Жиди підуть з Русинами, то возьмуть їм значну часть міських мандатів. Сьогодні іще нагадуєш мені той час, як мої товариші шкільні засипували мене докорами за се, що мій дід о. Стефан Козоровський, парох Тисьмениці і визначний патріот, ішов при сих виборах з Жидами, проти Християн! Розуміється, що Поляки доказували всякими способами нікчемність сього компромісу з Жидами, але в дійсности відтак самі захопили Жидів на свій бік, щоб при їх допомозі удержуватись при більшості в краю. З нашого боку, як раз тоді піднято акцію проти п'янства і лихви, щоб наш нарід ратувати від соціальної і економічної руїни, та *вся пропаганда звернулася моїм вістрем проти Жидів, і се облекшило Поляків переводити процес асиміляції Жидів на Поляків* (курсив мій – І. М.)" [Левицький, 1926, с. 136].

Виступаючи єдиним блоком із представниками української громадськості на виборах до Райхсрату і місцевих органів влади, євреї провели у парламент п'ять депутатів (на 78 місць для Галичини). У крайовому сеймі у Львові євреї мали таку саму кількість депутатів. До магістратів було обрано: у Дрогобичі – 7, Львові – 5, Самборі – 7, Бродах – 12 депутатів [Монолатій, 2022]. Щоправда, як висновують історики, українські політики виявилися неготові до українсько-єврейських політичних союзів, адже, приміром, греко-католицькі священники скаржилися, що євреї по селах "зненавиджені", тому агітація священників за співпрацю з ними призведе до втрати авторитету духовництва серед селян [Аркуша, 2008; Терещенко, 2022].

Як бачимо, одна зі сторін переговорного процесу демонструвала необхідний для захисту власних інтересів корпоративізм. А що таку співпрацю можна інтерпретувати як випробування українців і євреїв на політичну зрілість, то очевидним є фіаско таких ініціатив: згодом ні українські, ні єврейські політики не

поверталися до спроб порозумінь, а євреї підтримували на виборах поляків [Манекін, 2011; Davies, 2023].

Одним із чинників, який впливав на етнополітичну поведінку євреїв, було зосередження сил для боротьби за посольські мандати у крайових сеймах і Райхсраті. Оскільки в досліджуваний період на Галичині стали міцніти український та єврейський етнічні рухи, для передвиборчих коаліцій етнічних еліт двох етнонацій склалися певні умови [Everett, 1989; Лисяк-Рудницький, 2019]. Так само варто пам'ятати, що задля активної участі у виборах 1873 р. євреї Коломиї 20 серпня опублікували свою передвиборчу програму (такого типу першу на Галичині), в якій говорилося: "Репрезентація галицьких євреїв у Галицькому сеймі та Райхсраті не відповідає ні їх чисельності, ні їх статусу, ні величині сплачуваних ними податків. Тому від коломийського повіту має обиратися єврейський кандидат, який буде представляти інтереси євреїв. (...) Євреї Коломиї засвідчують свою відданість конституції держави і виступають проти незалежності олігархії і проти децентралізації Австрії, яка лише призведе до швидкої загибелі монархії і до змін, які не будуть сприятливими для євреїв Галичини" [Монолатій, 2024, с. 48].

А що потреба протистояти сильнішому суперникові змушувала слабші сторони до компромісу між собою, то, скажімо, природа українсько-єврейської коаліції 1907 р. полягала в антагонізмі до спільного ворога – польського етнонаціоналізму [Андрусак, 1996]. Як згадував сеньйор українського політичного життя К. Левицький: "Нав'язано зносини з партією жидів-сіоністів, щоби відірвати переважну частку жидів від спільної акції з поляками. Ми поставили тоді жидам отверту альтернативу: „союзник мого ворога – мій ворог, ворог мого союзника – мій союзник!" Жиди-сіоністи рішилися піти з нами..." [Левицький, 1926, с. 440].

Перші ознаки об'єднання проявилися в ході боротьби, що розгорнулася навколо ухвалення нового виборчого закону в 1905–1906 рр. Вимогу сіоністів щодо створення окремої єврейської виборчої курії підтримали українські партії, представлені у Райхсраті (УНДП, УРП, УСДП), а лідер Українського

парламентського клубу Ю. Романчук вніс інтерпеляцію щодо її створення [Монолатій, 2022].

На ці події відгукнувся Володимир Жаботинський, який, зокрема, написав: "Одна з найясніших сторін у нинішньому русі галицького єврейства – це саме протест проти „використання” єврейських голосів для зміцнення польської зверхності над русинським населенням. Бути рабами і допомагати поневоленню інших – обидві частини цієї ролі, очевидно, однаково набридли нашим братам з-під Підволочиського. Це зрозуміли й русини – читач пам’ятає, мабуть, як підтримали їхні депутати Василько та Романчук вимогу щодо окремого представництва для євреїв" [Жаботинский, 1906, с. 11].

Для цього лідери українців вимагали: 1 – розподілу мандатів не за територіальним принципом, а за національними виборчими округами; 2 – заборони нерівноправних виборів у Галичині (порівняно з іншими краями, а також не дозволити владі відкрито сприяти польському елементові); 3 – зміни правил функціонування виборчих комісій з метою усунення виборчих зловживань; 4 – створення верховного виборчого трибуналу для розслідування виборчих фальсифікацій. Українські послы також вимагали дотримуватися реального співвідношення між податковою виборчою спроможністю, рівнем культури та іншими цензовими обмеженнями, котрі не/допускали громадян до виборів, а в розподілі мандатів – визнати найвищою цінністю індивідуальність людини, не пов’язувати питання про виборчу реформу зі справою розширення крайової автономії, зокрема для Галичини [Цюцюра, 1980].

На підтримку вимоги утворення національного представництва для євреїв єдиним фронтом виступили західноукраїнські сіоністи. Як зауважував В. Жаботинський, "під час кампанії за загальне виборче право, коли австрійські сіоністи та соціал-сіоністи висунули вимогу національного представництва для єврейського народу в Райхсраті та сеймах, – галицьке єврейство підтримало цю вимогу дослівно тисячами зборів та мітингів. Сотки телеграм з аналогічними резолюціями було надіслано президентові (голові парламенту – І. М.) Гавчеві. Рух охопив найширші кола, просякнув у самі

глибини єврейської маси, старозавітні діди з пейсами та в ярмулках, молоді робітники та інтелігенти – всі юрмами збиралися на мітинги і підписувалися під вимогами національного представництва. У жадного спостерігача не могло залишитися сумнівів: галицьке єврейство віднині бажає жити задля себе і говорити за себе, як самоціль, а не як знаряддя хоч би чиєї чужої політики" [Жаботинський, 1996, с. 54].

Щоправда, іншу тональність мала оцінка українсько-єврейської коаліції на місцях. Промовистий приклад – етнополітична поведінка частини єврейських послів до Райхсрату і Галицького крайового сейму на організаційному з'їзді 6 січня 1907 р. у Львові. На ньому союз сіоністів з українцями оцінили як "ганебний і ворожий єврейському народу", а член президії, делегат зі Станиславова Артур Німгін оголосив: "Ми є польськими євреями і такими хочемо залишатися. Але разом з тим хочемо, щоби польський єврей перестав бути ізгоем суспільства, в якому живе. А хочемо цього не тільки у власному інтересі, але теж в інтересі народу, з яким нас пов'язують столітні узи. Ми разом з цим народом будемо усувати усі різниці, які існують між нами – аби той вузол розв'язати, аби людність єврейська мала у руках реальні права, бо участь у політиці для неї теж є природною" [Streit, 1939, р. 65–66]. Таким чином, як зауважує Леон Штрайт, було задекларовано утворення крайової організації для захисту політичних прав та економічних інтересів євреїв у тісному взаємозв'язку із загальнодержавними й етнічно-польськими інтересами.

Додаймо, що історики підраховували: розмежування виборчих округів було таким, що один депутат обирався від 40 тис. німецького населення, або від 52 тис. польського населення, або від 102 тис. – українського. В Галичині, наприклад, закон 1907 р. забезпечував перевагу поляків. Виборчі округи були сформовані таким чином, що 34 округи, де поляки були в більшості, обирали по одному депутатові. Звісно, що ані євреї, ані українці не отримували тут свого представництва. У тих же округах, де українське населення становило більшість, мали обирати по два депутати. При цьому першому з них для перемоги необхідно було зібрати 51% голосів, у той час як у другому тільки 26%. Така система

забезпечувала можливість польській етнічній групі обирати своїх депутатів до Райхсрату [Погребинська та Гон, 1997; Жерноклеєв, 2006].

Тому-то зрозумілою є така оцінка українсько-єврейської передвиборчої коаліції 1907 р.: "Значення цієї зміни оцінили – лише з різним почуттям – і українці, і поляки. Перші чудово зрозуміли, що в десятках мішаних округ, де лише єврейські голоси давали перевагу польській меншості, скінчилося шляхетське панування – і тепер, шляхом згоди з євреями, можна буде пропорційно поділити ці депутатські крісла. Саме тому український депутат д-р Романчук виступив у Райхсраті як переконаний оборонець єврейських вимог, – і в різних частинах Галичини українські збори ухвалили резолюції аналогічного змісту" [Жаботинський, 1996, с. 54].

Обрані до Райхсрату сіоністи (троє від Галичини та один від Буковини) в червні 1907 р. утворили єврейську національну фракцію – "Єврейський клуб", який став першим такого роду в тогочасному європейському парламентаризмі. Програма єврейської фракції включала вимоги визнання єврейської національності та мови під час переписів населення, створення національно-персональної автономії, право заміни для євреїв недільного відпочинку на суботній [Everett, 1989].

Питання про зміну законодавства і проведення виборчої реформи активно обговорювали й буковинські євреї. Як зауважував 13 березня 1906 р. на засіданні Палати послів Бенно Штраухер: "Я знаю, що ми, євреї, не є значним фактором й уряд не зважає на наші бажання і вимоги; ми не можемо загрожувати йому ні в парламенті, ні в політиці, бо уряд, як відомо, боїться лише тих партій, які є небезпечними і незручними через їх вагу та велику кількість прихильників. (...). Внаслідок нехтування євреями, відмови від запровадження пропорційного представництва як інструменту захисту меншин, а також створення виборчих округів євреї мають змогу сьогодні отримати щонайбільше лише третину від належних їм мандатів. Це не є точним відображенням складу населення. Це є, – і ми маємо сказати це голосно і чітко, – нечувано важкою несправедливістю. Євреї бажають відтепер мати власних депутатів,

які б вільно могли представляти своїх одновірців і таким чином краще обстоювати свої інтереси" [Straucher, 1907, p. 134, 171].

Однак саме цей приклад українсько-єврейського союзу, і зокрібна активна позиція окремих етнофорів, передусім українців (Ю. Романчук), підтвердив формулу прийнятного компромісу етнічних меншин: обстоювання актуальних для "своїх" цілей їхніми політичними акторами за одночасної взаємодії з рівностатусними "чужими" на платформі спільного захисту їхніх громадянських прав. "Руска інтелігенція жила з жидами все в згоді, мимо того, що на тім вона сама найбільше терпіла, бо наш мужик знає лиш Жида-коршмара та Жида-лихвара – отже таке симпатизоване з Жидами видало ся нашому мужикови, що найменше підозріле. Та руска інтелігенція не зважала на се, а підпирала жидів що сили – доказом того вибір двох сионістичних послів рускими мужиками в Галичині та підпиране жидівського клубу в парламенті" – резюмувала чернівецька газета "Буковина" [*Ми і Жиди*, 1908]. Щоправда, цього виявилось замало, щоб зламати взаємні стереотипи, налаштувати обидві сторони на взаємодію. Тягар минулого, як і докори зазвичай "третьої сили" стосовно етнополітичної поведінки євреїв у досліджуваний час, був важливіший [*Жидь или Русинь?*, 1897; *Жиды при выборах*, 1897].

Надто показова тут була, так би мовити, "збірна" позиція польських політичних акторів, зокрібна намісника Галичини Анджея Казімежа Потоцького, який застерігав очільника Народного комітету УНДП К. Левицького від українсько-єврейського компромісу: "Не буде добре як наші (українські – *І. М.*) виборці відкличуть свої голоси на Жидів" [Левицький, 1926, с. 442]. А що підтримка українців на виборах 1907 р. забезпечила перемогу кільком єврейським кандидатам і водночас внесла напругу в польсько-українські взаємини, то взаємопов'язаними ми вважаємо процеси посилення сионістських настроїв серед євреїв і наростання антисемітизму серед поляків. У цьому компоненті взаємодії етнічних меншин їхній співпраці перешкоджала відсутність агрегованих політичними акторами платформ, що трактували б співпрацю з рівностатусними "чужими" імперативом успішного захисту їх інтересів від наступу держави й титульного етносу [Davies, 2023].

Дієвість фактору контролю влади як каталізатора етнополітичних суперечностей простежується не тільки у взаємодії українців і поляків, але й останніх і євреїв. Ідеться про їхню реакцію на новий формат українсько-єврейських взаємин у ході ухвалення нового виборчого закону і кампанії 1907 р. до Райхсрату. На характер і зміст цих відносин помітний вплив справляли дії політичних акторів [Лисяк-Рудницький, 2019].

Це переконливо засвідчує емпірика досліджуваної ситуації – наявність у фігурантів українсько-єврейського союзу усвідомлюваного чи підсвідомого відчуття зв'язку між рівнем міжетнічної напруженості, з одного боку, та владними повноваженнями місцевої польської адміністрації на Галичині, з другого. А що одним із найпотужніших конфліктогенераційних чинників є відчуження етногрупи та її еліти від влади, то політичні причини виникнення, зазвичай, пов'язані з егоцентричними діями одного із суб'єктів етнополітичних відносин.

Доказом того, що такі ситуації стосуються як конкретних випадків домагань етнічних груп здобути для себе політико-правовий статус, так і прагнень загалу домінуючої етнічної більшості / державних структур обмежити доступ інших до влади, є перебіг виборчої кампанії 1907 р. у досліджуваному хронотопі. Одним із численних прикладів конфліктогенераційних дій суб'єктів виборчої кампанії були дії польських та єврейських етнічних лідерів на електоральному полі Галичини.

Показовим прикладом польсько-єврейського протистояння за владу ми вважаємо парламентські вибори у Станиславові (12-й міський виборчий округ), які відбулися 17 і 24 травня 1907 р. В першому турі за єдине посольське місце змагалися: від сіоністів – Маркус Брауде; від українців – Еліаш Фішлер і Володимир Янович; Едмунд Раух – єврей-поляк; чинний посол Павел Ствертня; соціаліст Макс Зайнфельд, а також лікар Шимон Бергоф та інженер Генрік Шаль [Streit, 1939]. Ще напередодні виборів стало зрозуміло, що найбільша боротьба відбуватиметься між П. Ствертнею, Е. Раухом і М. Брауде. Як свідчать джерела, агітаційна кампанія останнього – лідера станиславівських сіоністів, кандидата від

Центрального виборчого національно-єврейського комітету у Львові – відзначалася неабияким передвиборчим запалом. А що М. Брауде був автором програми "крайової роботи" сіоністської організації Малопольщі (яку ухвалив партійний з'їзд у Кракові 1905 р.) [Schipper et al., 1934], то його відома промова в місцевій поступовій синагозі ще 6 квітня 1907 р. мала політичний характер [Streit, 1939] і свідчила про готовність сіоністів об'єднатися з українцями в боротьбі проти спільного ворога – польського етно-націоналізму, репрезентованого ендеками [*Narodowa demokracja o karności narodowej*, 1911].

Контркандидати забили на сполох, коли за кандидатуру М. Брауде почали агітувати місцева молодь, професійна інтелігенція й купецтво, вбачаючи у ньому єдиного кандидата від міста. Саме тому передвиборча кампанія 1907 р. в Станиславові мала напружений характер, оскільки опоненти не добирали засобів і слів, не гребували навіть взаємною дискримінацією і терором [*Wybory do parlamentu...*, 1911].

Свого кульмінаційного пункту передвиборча кампанія досягла в той час, коли сіоністи уклали угоду з українцями і прибічниками П. Ствертні на підтримку кандидатури М. Брауде проти Е. Рауха. Як згадував єврейський історик Л. Штрайт, "це було вперше, коли два євреї змагалися між собою під час виборів до законодавчого тіла – прикре попередження пізніших виборів у Станиславові" [Streit, 1939, s. 76]. Тоді ж місцевий орган "Стронництва Народово-Демократичного" (СНД) "Kurjer Stanisławowski" почав остерігати євреїв, аби ті "підтримкою ворожої і такої, що провокує польську суспільність, кандидатури д-ра Брауде не гралися з вогнем, бо такий надмірний рух уперед може швидко на них помститися. Нехай євреї не порушують гармонії, яка дотепер між ними і християнами панувала, і нехай не форсують кандидата із стронництва, яке найворожіше налаштоване до поляків у краю" [Streit, 1939, s. 69].

Тут можна говорити про декілька комунікативних маркерів, які були підґрунтям моніторингу, сказати б, тогочасних політичних технологій, що експлуатували потенціал образу ворога в етнічних ЗМІ. З-поміж них виокремлюємо: 1 – наявність опозиції "ми – вони»; 2 – акцентування відмінностей між спільнотами "ми" і "вони"

(передусім за допомогою стереотипів); 3 – погрозу; 4 – персоніфікований образ агентів ворога (зокрема українців як союзників євреїв чи навпаки). Ймовірно, етнічним фігурам польського політичного табору в згаданому місті йшлося про ті атрибутивні ознаки, що ідентифікують об'єкт як "свій" або "чужий". По-перше, це ситуації, коли політичні інтереси вимагають позитивної саморепрезентації партії, суспільно-політичного руху чи конкретного лідера ("стратегія саморепрезентації"). По-друге, відбувається спонукування суспільних груп до певних дій ("імперативна стратегія"). І, по-третє, це розмежування "своїх" і "чужих" (стратегія формування "свого" кола). Отже, поділ на "своїх" і "чужих", створення образу "ми-групи" через окреслення противника в цьому випадку – традиційний прийом політичної боротьби за владу.

Підсумки першого туру голосування (проголосували 3866 із 4395 осіб (1852 християн і 2543 євреї), або 89% виборців) показали, що найголовніші фігуранти виборчої кампанії набрали таку кількість голосів: М. Брауде – 1204, П. Ствертня – 1151, Е. Раух – 1119 [Streit, 1939]. Враховуючи загалом незначний розрив між трьома кандидатами, на 24 травня 1907 р. призначили другий тур. Боротьба розгорнулася між М. Брауде, який уперше брав участь у виборах, і П. Ствертнею – дотепер дійсним послом Райхсрату. Тут соціалісти-євреї уклали угоду з сіоністами про підтримку М. Брауде у Станиславові ціною підтримки сіоністами кандидатури Германа Діаманда у Львові; українці, які в першому турі голосували за єврейського кандидата-сіоніста, оголосили відозву до українських виборців, щоб ті голосували за М. Брауде. Проте в результаті голосування (свій голос віддало 3918 виборців, або 90%) об'єднаний єврейсько-український кандидат набрав 1853 голоси, а П. Ствертня – 1976 (різницю становили зіпсовані та невизнані бюлетені), який і став послом до Райхсрату від Станиславова [Монолатій, 2022, с. 111–112].

Як зазначали сучасники, завдяки участі М. Брауде у виборах сіонізм трансформувався з "молодіжного" руху на велике політичне стронництво [Dubanowicz, 1907]. Цей факт додав рейтингу М. Брауде – новообраному голові Центрального комітету сіоністсь-

кої організації, який кандидував до Галицького сейму 1908 р. у Бродях. Реалізуючи постулати "крайової політики" щодо етнічного бізнесу, політик заснував єврейський міщанський банк "Unia Kredytowa", яким управляли директор-сіоніст та службовці-сіоністи [Streit, 1939]. Не можна, однак, стверджувати, що місцеві асимілятори погодилися з підсумками згаданих виборів. Уже в червні 1907 р. вони заснували Єврейське поступово-демократичне товариство, яке у своїй діяльності керувалося "національно-польськими засадами". Як повідомляла місцева преса, ініціатива такої політичної організації вийшла із середовища "тих поважних і розсудливих євреїв, які бажають собі жити в якнайкращій згоді з людністю польською". А тому мета товариства визначалася як "проти діяльності місцевих сіоністів" [Streit, 1939]. Отже, сказати б, "станиславівський" сюжет етноконфліктної взаємодії на західноукраїнських землях рельєфно показує, що в умовах змагання за владу етнічні партії залишаються етноконфліктною компонентою суспільних відносин.

Варіативність змагання етнічних спільнот за здобуття дефіцитних ресурсів, зокрема за статус групи в етнополітичній ієрархії, передбачає, що важливим інституційним механізмом входження етнофорів у владу (зокрема й представників етнічних меншин) є фактор зміни їхнього суспільного статусу – визнання за ними права на національне самовизначення [Монолатій, 2014]. Проілюструймо його на прикладі євреїв.

Після введення загального виборчого права постало питання про утворення національних виборчих курій. Обговорення в 1907 р. нового виборчого законодавства піднесло на інституційний рівень процес політичної самоідентифікації єврейської етнічної групи, речники якої вимагали пропорційного представництва для євреїв Габсбурзької монархії [Straucher, 1907]. Але на це асимілятори відгукнулися негативно, вважаючи, що євреї – не окрема етнонація, а тільки етноконфесійна група, якій належить голосувати в складі польської національної курії: "Єврейське населення Галичини ніколи не відчувало себе окремою нацією і не вимагає для себе національних прав, а визнає себе інтегральною частиною польської національності, інтереси якої і є наші інтереси. У якості

віросповідної групи із специфічними для себе інтересами ми водночас сподіваємось, що наші брати поляки-християни дадуть нам можливість мати представників у загальнонаціональній парламентській делегації" [Погребинська та Гон, 1997, с. 19]. А що в досліджуваній виборчій кампанії протистояння в єврейському загалі західноукраїнських земель проходило за віссю націоналісти – асимілятори [*Сіоністи супроти краєвої політики*, 1911], то важливо з'ясувати наслідки передвиборчої коаліції останніх з політичними акторами етнічної більшості регіону, зокрема членами УНДП. Її суть у тому, що в міських округах, де позиції українців були слабкими, вони віддавали свої голоси сіоністським кандидатам; натомість у сільських округах, де переважало українське населення, євреї підтримували українських кандидатів.

Грунтуючись на сучасній концепції конкурентного прогнозу теорії коаліції, зауважмо, що єврейсько-українську коаліцію 1907 р. можна розуміти й як поєднання гравців, які ідеологічно найближчі між собою, хоча, ймовірно, тут постає проблема визначення самої "ідеологічної близькості". Про неї, бодай опосередковано, згадував часопис "Діло" в 1911 р. словами колишнього очільника Єврейського клубу в Райхсраті Бенно Штраухера: "Се угольний камінь (...) політики йти з поневоленням народом. (...). Поневолений нарід повинен мати також тепліше серце для страждального народу" [*У буковинських політиків*, 1911].

Унаслідок коаліції з українськими націонал-демократами до Райхсрату пройшли три єврейські депутати-сіоністи від Східної Галичини й один від Буковини. Так, від 60-го сільського, змішаного округу (Бучач – Підгайці – Монастириська – Вишнівчик) обрали Генрика Габеля, від 69-го сільського, змішаного округу (Чортків – Терехівля – Микулинці – Будзанів) – Артура Малера, від 31-го міського округу (Броди) – Адольфа Штанда. До них долучився й Б. Штраухер – депутат від Буковини [Андрусак, 1996, с. 58]. За зразком об'єднань депутатів інших національностей єврейські депутати в Палаті послів створили Єврейський клуб – перший в історії європейського парламентаризму [Fras, 2004]. Його головна мета – проведення самостійної національної єврейської політики

згідно з програмними засадами створеної в липні 1907 р. Єврейської національної партії Австрії. У своїй першій відозві депутати-євреї заявили, що "енергійно вимагатимуть визнання єврейської національності і фактичного проведення рівноправності і рівноцінності євреїв (...). Єврейський клуб буде відстоювати вирішення національного питання на принципах автономії" [Погребинська, 2008, с. 361].

Незважаючи на свою нечисленність (до клубу ввійшло четверо із 14 обраних депутатів-євреїв), депутатська група активно відстоювала єврейські національні інтереси. Зокрема, внесли низку законопроектів та інтерпеляцій щодо визнання єврейської національності і єврейської мови, гостро критикували переслідування й утиски єврейського населення в Російській імперії та Румунії, а також етнічне насильство під час виборів на Галичині. Однак Єврейський клуб проіснував до весни 1910 р. і розпався внаслідок суперечностей серед його членів [Добржанський та ін., 2007]. Про причини розв'язання депутатської групи в Райхсраті Б. Штраухер іронічно згадував: " – Бачте, і в Жидів і в Русинів є така хиба, що в них нема єдності. П'ять політиків – дев'ять партій. Се для поневолених народів люксус, на який не можна собі дозволяти" [Убуковинських політиків, 1911].

Підсумки участі в парламентських виборах українських, польських і єврейських (сіоністських) партій демонструють такі абсолютні цифри і відсотки [Sutter, 1980]:

Табл. 1.

Результати участі українських, польських і єврейських (сіоністських) партій у виборах до Райхсрату 1907, 1911 рр.

Політичні партії	Міські виборчі округи				Сільські виборчі округи				Разом			
	1907		1911		1907		1911		1907		1911	
	абс.	%	абс.	%	абс.	%	абс.	%	абс.	%	абс.	%
Українські	11503	0,86	6299	0,44	588666	17,91	525135	16,83	600169	13,00	531434	11,71
Польські	120444	9,06	136582	9,64	530428	16,14	536302	17,19	650872	14,10	672884	14,83
Єврейські (сіоністські)	22862	1,72	24767	1,75	9079	0,28	7014	0,22	31941	0,68	31781	0,70

Як бачимо, додатковим суб'єктивним фактором були брак спільно виробленої платформи комплексного врегулювання проблеми міжетнічних взаємин у досліджуваному хронотопі, намагання кожної зі сторін вирішити питання, важливі для "своїх". А відсутність політичних фігур, які б послідовно артикулювали права українців та євреїв на етнополітичний ренесанс, звужує спектр їхніх союзників до індивідуального рівня. Власне на такій платформі й співпрацювали етнофори з-поміж етонаціональних спільнот, які захищали інтереси як "своїх", так і "чужих" [Монолатій, 2012а].

Так, українсько-єврейський передвиборчий союз 1907 р. ми вважаємо, з одного боку, тактичним компромісом, спільним короткотерміновим "ходом" у політичній боротьбі проти поляків на електоральному полі (К. Левицький: "Ми поставили тоді Жидам отверту альтернативу: Союзник мого ворога, мій ворог, – ворог мого ворога, мій союзник! Жиди-сіоністи рішилися піти з нами... Расові і конфесійні моменти уступили" [Левицький, 1926, с. 441]), а з другого – взаємовигідним, який між поступками і здобутками сприймається прийнятним у момент укладання згоди та у після-компромісний період. Отже, на відміну від пасивних потенційних союзників, природними партнерами з-поміж рівностатусних "чужих" є ті політичні актори, які формуються в середовищі представницьких органів влади. І хоча ідеології, які агрегували їхні лідери, відрізнялися, вони створювали бодай теоретичну платформу для налагодження співпраці, скажімо, українців та євреїв. Це, зокрема, співробітництво євреїв з українцями під час виборчих кампаній 1873 і 1907 рр. до Райхсрату.

Останній факт українсько-єврейського союзу підтверджує формулу досягнутого компромісу етнічних меншин: обстоювання актуальних для "своїх" цілей їхніми політичними акторами за одночасної взаємодії з рівностатусними "чужими" на платформі спільного захисту їхніх громадянських прав. Разом з тим, співпраці перешкоджали український та єврейський варіанти кордоцентризму, а також відсутність агрегованих політичними акторами платформ, що трактували б співпрацю з рівностатусними "чужими" імперативом успішного захисту їх інтересів від наступу держави й титульного етносу. Брак політичних фігур, які б послідовно артикулювали права

українців та євреїв на етнополітичний ренесанс, звужував спектр їхніх союзників до індивідуального рівня. Варіативність змагання етнічних спільнот за здобуття дефіцитних ресурсів, зокрема за статус групи в етнополітичній ієрархії, передбачав, що важливим інституційним механізмом входження етнофорів у владу (зокрема й представників етнічних меншин) був фактор зміни їхнього суспільного статусу – визнання за ними права на національне самовизначення.

Суттєвим прикладом цього була українсько-єврейська коаліція 1907 р. – свідчення поєднання етнічних політичних акторів, які статусно та ідеологічно найближчі між собою. Разом з тим надмірну емоційність та категоричність у захисті "ми"-інтересів у міжетнічну взаємодію вносили, з одного боку, принцип колективної відповідальності етнонаціональних спільнот і непоступливість сторін конфлікту та ворожнеча груп і їхня конкуренція в політичній сфері суспільного життя, з другого. Особливості цієї передвиборчої коаліції 1907 р. на Галичині засвідчили значущі компоненти етнополітичної поведінки єврейської етнічної групи. З одного боку, прагнучи здобути парламентську трибуну для артикуляції етногрупових інтересів і захисту своїх прав, євреї брали активну участь у виборчій кампанії як етнічні політичні актори, з другого, стратегія етнічних суб'єктів виборчого процесу визначила домінуючу форму їх політичної діяльності, показником якої стала позиція євреїв у питанні введення окремої єврейської виборчої курії і національного кадастру.

Тож сутність міжетнічного консенсусу визначають ініціативи, спрямовані на подолання суперечностей макросоціальних груп. А що ці починання супроводжуються поступками на користь "чужих" та узгодженням обопільних інтересів, то багатовимірність компромісу, на відміну від "нейтрального" співбуття, є результатом безпосередньої міжетнічної взаємодії, цілеспрямованих дій політичних акторів. Тому-то кореляція характеру взаємодії різностатусних етнонаціональних спільнот узалежнюється від спроможності етнічних лідерів скоригувати настрої стосовно "чужих" у лоні власної групи, а водночас – здатності членів останньої долати пастки необ'єктивності, а прикладом утілення ініціатив "своїх" і "чужих" стала українсько-єврейська модель.

Бібліографічні посилання

- Андрусак, Т. (1996). Українсько-жидівська передвиборча коаліція 1907 року. *Незалежний культурологічний часопис "І"*, 8, 57–59.
- Аркуша, О. (2008). Українські землі у складі Австрійської (Австро-Угорської) імперії. Міжнаціональні відносини: між протистоянням і пошуками компромісів. У В. Литвин (Ред.). *Політична система України: історичний досвід і виклики сучасності* (с. 347–356). Київ: Ніка-Центр.
- Будучність Жидів.* (1912, Березень). Діло, 16(3).
- Гольдельман, С. І. (1967). *Жидівська національна автономія в Україні 1917–1920*. Мюнхен – Париж – Єрусалим: Дніпрова хвиля.
- Добржанський, О., Кушнір, М., & Никирса, М. (Упор.). (2007). Єврейське населення та розвиток єврейського національного руху на Буковині в останній чверті XVIII – на початку XX ст. *Збірник документів та матеріалів*. Чернівці: Наші книги.
- Жерноклеєв, О. С. (2006). *Національні секції австрійської соціал-демократії в Галичині й на Буковині (1890–1918 рр.)*. Івано-Франківськ: ПНУ ім. В. Стефаника, 2006.
- Левицький, К. (1926). *Історія політичної думки галицьких українців 1848–1914. На підставі споминів*. Львів: Накладом власним.
- Лисяк-Рудницький, І. (2019). Михайло Драгоманов і проблема українсько-єврейських взаємин. *Історичні есе* (2-ге вид., Т. 1) (с. 452–467). Київ: Дух і Літера.
- Манекін, Р. (2011). Політика, релігія і національна ідентичність: голосування галицьких євреїв на парламентських виборах 1873 року (Є. Галатова, Е. Грінберг, Пер.). *ПОЛІН. Дослідження історії та культури євреїв Східної Європи* (Е. Полонські, Ред.) (с. 83–108). Київ: Дух і Літера.
- Між утопією а дійсністю.* (1911, Серпень). Діло, 22(9).
- Ми і Жиди.* (1908, Вересень). Буковина, 5(18).
- Монолатій, І. (2012а). Єврейський дискурс західноукраїнської етнополітичної сфери (кінець XIX – початок XX ст.). *Judaica Ukrainica*, 1, 73–110.
- Монолатій, І. (2012б). *Інші свої. Політична участь пізньогабсбурзьких Галичини і Буковини*. Івано-Франківськ: Лілея-НВ.

- Монолатій, І. (2014). Громадянське рівноправ'я в обмін на етнічне самозречення: інтеграція євреїв Галичини в Габсбурзьку державу. *Judaica Ukrainica*, 3, 37–59. DOI 10.14653/ju.2014.03
- Монолатій, І. (2022). *Етнопериферійність. Участь суб'єктів західноукраїнської етнополітичної сфери в міжетнічній взаємодії, міждержавних конфліктах і культурі пам'яті*. Дрогобич: Посвіт.
- Монолатій, І. (2024). *Відкриття Коломиї. Від доби автономії Галичини до Великої війни 1914–1918 рр.* Брустури: Дискурсус.
- Погребинська, І. (2008). Автономізм у політичному просторі східноєвропейського єврейства. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*, 40, 352–362.
- Погребинська, І., & Гон, М. (1997). *Євреї в Західноукраїнській Народній Республіці (до проблеми українсько-єврейських взаємин)*. Київ: Інститут національних відносин і політології НАН України.
- Сіоністи супроти краєвої політики*. (1911, Вересень 1; Серпень 19). Діло.
- Терещенко, Ю. (2022). *Довге ХІХ століття. Спротив асиміляції*. Київ: Темпора.
- У буковинських політиків*. (1911, Травень 13; Квітень 30). Діло.
- Цюцюра, Т. Б. (1980). Боротьба українців у Віденському парламенті за загальне виборче право і національну автономію (зокрема в роках 1905–1907). *Український історик*, 1–4(65–68), 23–44.
- Жаботинський, В. (1906, Октябрь 5). Евреи и русины. *Еврейская мысль*.
- Жаботинський, В. (1996). Non multum, sed multa (І. Клейнер, Пер.). *Незалежний культурологічний часопис "І"*, 8, 53–56.
- Жиды при выборахъ*. (1897, Август). Галичанинъ, 20(11).
- Жидъ или Русинъ?* (1897, Октябрь). Галичанинъ, 5(17).
- Davies, N. (2023). *Galicja. Historia nie narodowa*. Kraków: Znak Horyzont.
- Dubanowicz, E. (1907). *Stanowisko ludności żydowskiej w Galicji wobec wyborów do parlamentu wiedeńskiego w r. 1907*. Lwów:

- Wydane staraniem Biura prasowo-informacyjnego Rady Narodowej.
- Everett, L. P. (1989). *The Rise of Jewish National Politics in Galicia, 1905–1907*. Andrei S. Markovits, & Frank E. Sysyn (Edit.). *Nationbuilding and the Politics of Nationalism. Essays on Austrian Galicia* (p. 149–177). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fras, Z. (2004). *Galicja*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Narodowa demokracja o karności narodowej*. (1911, Czerwiec 11). Kurjer Stanisławowski.
- Schipper, I., Tartakower, A., & Haftka, A. (Red.). (1934). *Żydzi w Polsce odrodzonej. Działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna* (T. II). Warszawa: Nakładem Wydawnictwa "Żydzi w Polsce odrodzonej".
- Straucher, B. (1907). *Die Lage der Juden. Reden des Abgeordneten Dr. Straucher in den Österreichischen Delegationen und im Österreichischen Abgeordnetenhaus*. Czernowitz: Jüdischer National-Verein.
- Streit, L. (1939). *Dzieje synagogi postępowej w Stanisławowie*. Stanisławów: Nakładem Zarządu Synagogi Postępowej w Stanisławowie.
- Sutter, B. (1980). *Die politische und rechtliche Stellung der Deutschen in Österreich 1848 bis 1918. Die Habsburgermonarchie 1848–1918*. (A. Wandruszka, & P. Urbanitsch, Hrgs.). Band III: *Die Völker des Reiches*. 1. Teilband (s. 154–339). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Wybory do parlamentu w r. 1907*. (1911, Kwiecień 23). Kurjer Stanisławowski.

РОЗДІЛ 10

УКРАЇНСЬКО-ЄВРЕЙСЬКІ ВЗАЄМИНИ ТА СТРАТЕГІЇ ВИЖИВАННЯ В ЕКСТРЕМАЛЬНИХ УМОВАХ ДОБИ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ (НА ПРИКЛАДІ РОДИННИХ ІСТОРІЙ ГРОМАД СХІДНОЇ ГАЛИЧИНИ)

Львів – одне з найвеличніших та найдавніших міст України, історичний та культурний центр західних областей країни, столиця Східної Галичини. В період модерної історії (кінець XVIII – початок XX століть) перебував під владою Австро-Угорської імперії, після Першої світової війни опинився у складі відродженої Польщі. З початком Другої світової війни, у вересні 1939 року нацистська Німеччина та комуністичний Радянський Союз окупували польські землі та розділили між собою Польщу. Східні польські землі (Львів, Станиславів, Тарнополь) були включені до складу СРСР – Української Радянської Соціалістичної Республіки (УРСР) [Бартов, 2010, с. 55].

Етнічне, національне, релігійне обличчя міста становили три основні спільноти: поляки, євреї, українці. Вузол складних, часто трагічних і героїчних взаємин між цими спільнотами протягом минулого століття є вже давно предметом досліджень європейської історіографії [Грицак, 2011, с. 10]. Протягом двох років першої радянської окупації цих земель (1939–1941) багато тисяч, десятки тисяч поляків, українців, євреїв було засуджено і депортовано в табори ГУЛАГу, до Сибіру, на далекі східні терени Радянського Союзу, який уже на той час являв собою тоталітарну імперію, тільки з однією пануючою комуністичною ідеологією. Проте вже в червні 1941 року, після нападу Німеччини на СРСР, усі ці три етнічні спільноти Львова та всієї Східної Галичини відчували на собі всі жахи іншою тоталітарною імперією – нацистської Німеччини чи Третього райху, також з однією пануючою націонал-соціалістичною ідеологією. Німецька окупація Львова була жорстокою для всіх мешканців міста, поляки і українці багато постраждали від нацистів. Проте для єврейської спільноти столиці Східної Галичини та всього краю (також і всіх центральних,

південних, східних теренів України, окупованих нацистами, що були в міжвоєнний період під радянською владою, Північна Буковина під владою Румунії, а Закарпаття в складі Чехословаччини)¹ німецька окупація стала кінцем життя, тотальними переслідуваннями і масовими вбивствами жінок, чоловіків, дітей, усіх єврейських родин, там де було багато дітей, там де була одна дитина, там де не було дитини, всієї громади. Шансів вижити у Львові у 1941–1944 роках під нацистами не було у жодного єврея, жодної єврейки. Згідно з расовими, антисемітськими законами Третього райху єврейська громада багатокультурного та поліетнічного Львова була приречена на повне знищення, як були приречені всі єврейські громади європейських країн, що були окуповані гітлерівським режимом у роки Другої світової війни [Берген Доріс, 2021].

Напередодні окупації німцями Львова² у місті мешкало, за різними даними, приблизно 160 тисяч євреїв, що становило 45 відсотків

¹ Після захоплення вермахтом українських теренів протягом літа 1941 Україна була поділена нацистською Німеччиною та її сателітами. Землі сучасної Західної України (історична Східна Галичина: на 1941 рік це чотири області УРСР: Львівська, Дрогобицька, Тернопільська та Станіславська) увійшли до складу Польської генеральної губернії (генерал-губернаторство, і на цих землях німцями був утворений т. зв. "Дистрикт Галичина" з центром у Львові. Більша частина Центральної, Східної та частина Південної України увійшла до складу т. зв. Райхскомісаріату "Україна" з центром у Рівному. Терени Одеської, Миколаївської та півд. частини Вінницької областей увійшли до складу т. зв. Окупаційної зони "Трансністрія" і були передані німцями під управління Румунії. Крайні північні та східні області України (Чернігівська, Сумська, Харківська, Луганська, Донецька (тоді м. Сталіно) були перетворені німецькими окупантами в т. зв. "Військову зону". Закарпаття з центром в Ужгороді перебували під владою Угорщини, Північна Буковина з центром у Чернівцях була віддана нацистами до складу Румунії. Такий поділ залишався майже до кінця нацистської окупації українських земель, до 1944 року.

² Передові частини Вермахту, а також каральні підрозділи СС зайшли до Львова після того, як його залишила Червона Армія, 30 червня 1941 року. В цей день у Львові Організація українських націоналістів (ОУН) проголосила створення незалежної Української самостійної соборної держави. Вже за декілька днів, 5 липня 1941 року, нацистські окупанти

усього населення столиці Східної Галичини [Бартов, 2010, с. 61]. Єврейська громада Львова в міжвоєнний період була однією з найпотужніших єврейських спільнот усієї Польщі і не тільки за кількісними параметрами. Євреї Львова були представлені фактично у всіх сферах соціального, культурного, економічного життя великого міста. І це незважаючи на доволі потужний антисемітизм у Другій Речі Посполитій, що був присутній на польських теренах. Львівські євреї були серед адвокатів, юристів, лікарів, викладачів, продавців, кравців, ремісників, будівельників тощо. Серед львівських євреїв були традиційні, ортодоксальні євреї, були ті, хто зберігав давні релігійні традиції свого народу, але також були інтегровані у модерний час, були також євреї Львова, що відійшли від традицій свого народу та асимілювалися частково чи повністю, інтегрувалися в європейську культуру, зокрема в німецьку, а особливо в польську. Це був цілий культурний єврейський світ міста, який мав різноманітні контакти, співпрацю, дружнє та вороже ставлення з боку культурного польського та українського світу.

Основою, базисом єврейського життя Львова, єврейської громади міста була сім'я, родина. Саме так – родина була центром єврейського буття в будь-яких містах і країнах. Згідно з єврейською класичною традицією весь життєвий цикл єврейської людини пов'язаний з родиною: величезна роль шлюбу, повага до жінки, віддана любов батьків до дітей та дітей до батьків. Відповідальність один за одного, допомога всіх близьких усім близьким. Саме такий єврейських родинний світ, родинні зв'язки були повністю зруйновані у Львові та всій Східній Галичині під час нацистської окупації та Голокосту на цих землях. Абсолютна більшість львівських єврейських сімей була знищена нацистами та їх помічниками під час німецької окупації Львова, були майже повністю зруйновані родинні зв'язки у тієї невеличкої кількості євреїв, що вижили та дочекалися звільнення міста від нацистів у 1944 році. Завдяки тим небагатьом, що вижили, а також документам про ті часи ми можемо

ліквідували проголошення України та заарештували лідерів ОУН Ярослава Стецька та Степана Бандеру.

спробувати реконструювати життя чи виживання єврейських родин в окупованому німцями Львові, як змінила ці родини окупаційна дійсність, а головне – політика тотального вбивства всіх євреїв, яку реалізував Третій райх в окупованих європейських країнах, у тому числі і на українських теренах, зокрема у Східній Галичині і також у чудовому європейському місті Львові, де до початку Другої світової війни єврейське обличчя, єврейський профіль були яскравим, потужним символом міста Лева поряд з профілем польським та українським. Під час війни та нацистської окупації цей профіль було знищено жорстокими нацистськими злочинцями. Родини розпадалися, вбивали на очах одних близьких, інші ховалися в чужих родин, польських і українських. Ті, хто вижив, часто-густо розлучалися, створювали інші сім'ї чи внаслідок убивства в гетто, чи таборі смерті, чи під час акції масових убивств євреїв, втрачали чоловіка чи дружину, чи дітей, чи всіх разом, тому після війни створювали нові сім'ї та дуже часто воліли не розповідати про першу родину, так і йшли з життя зі своєю жахливою, трагічною родинною травмою. Чи під час німецької окупації, втративши найближчу людину, знаходили прихисток (не тільки фізичний, але й моральний, психологічний, що було аж надто важливим) і захист від тодішнього зовнішнього світу, який для львівських євреїв асоціювався тільки зі страхом смерті та втрати близьких, у стосунках з іншою людиною, чоловіком чи жінкою.

Я спробую на прикладах деяких львівських єврейських родин, базуючись на спогадах та документах тих, хто пережив Голокост, відслідкувати повсякденне життя таких родин в умовах німецької окупації міста, взаємини з неєвреями (поляками і українцями), трагічні психологічні, побутові, соціальні зміни в цих родин, пов'язані з переслідуванням та вбивствами євреїв міста німецькими окупантами.

Також важлива заувага, на мою думку, – це історичний контекст 1941–1944 років, в якому жили, рятувалися, вмирили ці єврейські родини. Вони, члени цих родин, так чи інакше стали учасниками, передовсім жертвами тих жахливих подій у Львові в

цей період, які ми сьогодні називаємо історією Голокосту у місті Львові.

Які це події? Передовсім, це сумнозвісний та жахливий Львівський погром у перші дні липня 1941 року – початок Голокосту місцевих євреїв [Struve, 2015]. Вже до кінця липня 1941 року кілька тисяч євреїв убили під час систематичних масових розстрілів. У листопаді 1941 року було створено Львівське гетто, яке стало фактично третім за розмірами гетто в окупованій Європі³. З 17 березня 1942 року (перша депортація євреїв зі Львова до Белжеця) по грудень 1943 року десятки тисяч євреїв депортували звідси до таборів смерті у Белжеці та Собіборі. Наймасовіша депортація відбулася 10–22 серпня 1942 року, коли до Белжеця вивезли 38 000 осіб і ще 2 000 розстріляли на місці [Кувалек, 2018].

Після ліквідації Львівського гетто у червні 1943 року в місті залишався функціонувати табір примусових робіт на вулиці Янівській (сучасна вулиця Шевченка). Від часу створення влітку 1941-го він пройшов процес трансформації і з установи ізоляції та трудової експлуатації перетворився на місце масового вбивства. Останніх єврейських в'язнів розстріляли в листопаді 1943 року. А загалом, за різними підрахунками, тут убили від 35 000 до 80 000 осіб.

До завершення нацистської окупації в місті розшукували та страчували євреїв, яким вдавалося ще якийсь час переховуватися самостійно або з допомогою рятівників-неєвреїв. Часто викриті рятівники також ставали жертвами страт чи ув'язнення в концтаборах. Наприклад, у липні 1944 року у внутрішньому дворі тюрми на Лонцького розстріляли єврейських ремісників, працю яких до цього часу використовували співробітники поліції безпеки та СД. На думку українського історика Андрія Усача, саме вони, ймовірно, стали останніми жертвами Голокосту у Львові [Усач, 2021].

Усі ці події різним чином, але точно відбивалися на всіх єврейських львівських родинях. На прикладах, спогадах та

³ Перші два великі гетто, створені нацистами на теренах окупованої Європи, були розташовані в окупованій німцями Польщі, це гетто Варшави і гетто Лодзі.

свідченнях тих, хто пережив, спробую визначити типові та особливі риси долі єврейських родин Львова під час німецької окупації міста.

Одне з таких свідчень – це спогади або щоденник єврейської дівчинки зі Львова Яніни Гешелес, яка записала свої враження одразу, коли потрапила зі Львова до безпечного місця у Кракові [Гешелес, 2011]. Писала свої свідчення Яніна, коли їй було 12 років, вони доволі короткі та одночасно вражаючі. Незважаючи на дуже юний вік авторки цих спогадів, її текст та її поведінка розцінюються дуже зріло, тому що трагічні обставини робили з дітей дорослих в часи Голокосту. Вони ставали не за літами глибоко зраними і надзвичайно вразливими. Її врятувала поезія, вірші, що вона писала, саме на ці вірші звернули увагу інші в'язні Янівського табору і завдяки цим віршам (насправді своєму вихованню у родині) дівчинка була врятована.

Що важливо – в цих щоденникових спогадах Я. Гешелес (написані одразу після жаків перебування у Львівському гетто і Янівському таборі) змальовується життя її родини до війни. Насправді, це не тільки життя родини Гешелес, але доволі типове життя частини єврейських родин міста до війни. Її родина не входила до ортодоксальних євреїв, були поміркованими, зустрічали шабат, але не входили до кола традиційних євреїв, у родині розмовляли польською, але поляки їх також своїми не вважали, з українцями були побутові відносини, також далекі від дружніх. Під час "перших советів" (1939–1941), особливо з наближенням неминучості війни, часто мріяли та молилися про одне: "...Хай би ті (радянські війська) уже собі пішли, а ті (польська влада) не верталися, хай би той (Гітлер) не приходив і хай би ми тут залишилися" [Гешелес, 2011, с. 19].

Але сталося не так, як гадалося. Всі довоєнні сварки з іншими євреями, з поляками, з українцями проявилися під час німецької окупації – і трагічно проявилися. Становище Яніни та її родини було особливо вразливим. У часи екстремальні, а життя у Львові в 1941–1944 роках єврейської родини, єврейської дівчинки було не тільки екстремальним, але й небезпечним фактично кожного дня. У такі часи однією з важливих рис, що допомагає вижити, є внутрішня

солідарність групи, солідарність з іншими, такими як ти, з іншими єврейськими родинами. Сім'я Гешелес, як я вже писав, належала до певної меншості – польськомовних євреїв, які були чужими фактично для всіх. Вони могли здаватися поляками для українців, але для самих поляків вони залишалися євреями (а для німецьких окупантів, очевидно, тільки євреями і більше ніким) [Грицак, 2011, с. 21]. В очах же більшості традиційних, неасимільованих євреїв вони були майже віровідступниками. Зі спогадів Яніни ми отримуємо картину складних взаємин не тільки між євреями, поляками та українцями, але й між євреями в середині спільноти під час Голокосту.

У випадку родини Гешелес трагічне розлучення чи роз'єднання родини розпочалося майже одразу після окупації німцями Львова. Батько зникнув і не повернувся, потім згодом стало відомо, що він загинув в Бригідках [Jones, 1999, с. 55]. Зі спогадів дівчини, вона в останнє бачила батька, і цей спогад живе з нею все життя: "...я востаннє поцілувала татуса і вийшла. Коли я була на повороті вулиці, то озирнулася і побачила його, як він стояв перед брамою, стежив за мною очима, а рукою посилав повітряний поцілунок..." [Гешелес, 2011, с. 28]. Тут ми бачимо очевидну і дуже притаманну єврейським родинам любов батьків до дітей і навпаки, але під час екстрими ця любов загострювалась і давала сили боротися за життя, коли будь-яке єврейське життя було приречене на кінець, за задумом нацистів. Після зникнення батька мати Яніни робила все, щоб уберегти життя доньки, це була головна і єдина мета єврейської жінки. Хоча в місті під загрозою були й інші члени родини, вся увага була прикута тільки на рятуванні доньки. Під час чергової акції восени 1941 року, перед створенням гетто, з причин вбивства і депортації львівських євреїв, коли треба було знову рятуватися від смерті, була під загрозою і рідна бабуса Яніни. Але бігти до неї, це означало небезпеку втратити доньку під час масового насильства: "...пані Реділь спинила маму, кажучи: „Дитина важливіша, ніж мати”" [Гешелес, 2011, с. 42]. Можливо, один із найстрашніших злочинів Голокосту – це коли кати створили ситуацію, що в родині мали обирати, кого важливіше врятувати, а кого втратити. Потім, з багатьох спогадів тих, хто пережив, неодноразово ці люди

згадували, що все життя прожили з почуттям глибокої рани і провини перед близькими, яких не вдалося врятувати.

З цих спогадів постає насправді страшна картина падіння людини, чи кінця людини, причому йдеться і про жертв, і про катів, і про тих, хто був поруч, але в зовсім інших умовах. Коли матір та Яніну німці з багатьма іншими євреями та єврейками тримали у в'язниці перед відправкою до табору ⁴, знущання охоронців, німців і місцевих, бажання збагатитися на горі євреїв досягли свого апогею. Наступний довгий уривок зі спогадів Гешелес з неймовірною силою демонструє весь жах становища жертв і всю нищість тих, хто в такій ситуації був з іншого боку.

"За їжу для в'язнів кожен платив, тож ніхто не був голодний, але ні матуся, ні я нічого не могли взяти до уст. У камері було парко від поту й задухи... В одному кутку стояла дірява параша, куди жінки і чоловіки справляли потреби. Хто мав знайомого або заплатив 100 злотих, того виводили на подвір'я... Вранці нас рахували. Жінок перевели до жіночої камери. Там було сто жінок з дітьми, вони кричали, лежали покотом одна на одній... Ми уже рахували, було години до вивезення. Хотіли його пришвидшити, бо це жахлива мука. У п'ятницю ввечері до камери увійшов Газенус (заступник начальника в'язниці – *А. П.*) вибрав д-ра Таданьєра із сином і дружиною, молодих, красивих дівчат і вийшов із ними. Ми зрозуміли, що все пропало. Я вже не могла більше стримуватись і розплакалася. Я боялася не стільки смерті, як того, що дітей не стріляють, а ховають живцем. Хтось молився за влучний постріл, інші співали гімни на івриті. Матуся мене заспокоювала і пообіцяла, що заслонить мені очі, коли почнуть стріляти. Я цілком заспокоїлася і приєдналася до тих, хто співав" [Гешелес, 2011, с. 53].

У цьому уривку ми можемо дізнатися багато про людей під час війни та екстремальної ситуації. Виявилось, що є речі, жахливіші за смерть. Особливо боляче, коли люди доволі близькі, чи знайомі, чи друзі були здатні на жахливі вчинки під час німецької окупації. Згодом мати Яніни кінчас життя самогубством, наказуючи доньці

⁴ Ймовірно, до табору смерті в Белжеці, йдеться про депортації зі Львова у 1942 році.

помститися за неї та батька. А помститися – це значить залишитися живою і розповісти потім свою сімейну історію. Дівчина йде до рідної тітки з грошима, які мати віддала їй, ті гроші ця рідна людина забирає, а дівчину виганяє з дому, пояснюючи, що її загрожують за те, що тримає у себе єврейку ("Ласкава пані! У Вас живе жидяра. Прошу покласти 20 тисяч, інакше з жидярою на Піски")⁵. Як виявилось, того листа на прохання тітки написала її сусідка полька Гелена Новицька, що була затятою антисеміткою. Такі людські взаємини, родинні взаємини в добу Голокосту були, можливо, ще жахливішими за саму нацистську окупацію та продемонстрували всю жорстокість людської природи.

Яніна опинилась в Янівському таборі. На її очах гинули люди щодня, вона перебувала у пеклі і писала вірші, пам'ять про батьків допомагала їй вижити: "...я почувалася дедалі гірше, в мене не було жодних сил, ні волі до життя. У вухах я постійно чула лише останні слова моєї матері: „Мужньо терпи страждання задля твоєї Матері”. Лише ці слова підтримували мене. Проте іноді я забувала про них і мала жаль до матусі" [Гешелес, 2011, с. 58]. Справжнім заповітом для Янки стали слова, останні живі слова її батька, коли він прощався з донькою біля брами чужого будинку, сповнений лихих передчуттів: "...не плач; плач – то приниження в нещасті й у щасті...". Янка згадувала, що коли нікого не було поруч, вона безперервно плакала, а на людях стримувалася. В таборі Яніна разом з іншими дівчатами співала пісні, щоб морально встояти. Вона згадувала, що коли вони в таборі ходили групою дівчат до лазні: "...дорога була дуже прикра. Коли ми йшли містом, перехожі і діти витріщалися на нас. Не бажаючи виказати їм нашого жалюгідного стану, ми співали по дорозі веселі марші..." [Гохберг-Мар'янська, 2011, с. 10]. Це був своєрідний опір маленької дівчинки, маленької людини, що втратила батьків під час окупації, що бачила в 12 років сотні смертей у гетто і таборі, що вижила, виконавши прохання матері й батька.

⁵ Піски – місцевість біля Янівського табору у Львові, де під час німецької окупації міста окупанти проводили розстріли єврейського населення Львова.

Краківська рада допомоги євреям урятувала Яніну Гешелес, яка згодом стала професоркою Хайфського університету. Цікаво, що незважаючи на всі муки, вона зберегла любов до Львова, міста її дитинства, там де були колись батьки. Вона написала: "Тепер, коли мені минає восьмий десяток (більше 10 років тому – *А. П.*), доживає віку покоління Другої світової війни. Я повертаюся в уяві до Львова... повертаюся, розуміючи, що мій Львів – повсюди, що він у серці кожного вигнанця з рідного села чи міста, і кожної людини, у якій лихоліття відібрало батьків і родичів" [Гешелес, 2011, с. 84].

В історичному контексті німецької окупації Львова та долі міських єврейських родин надто важливу роль відіграє таке історичне джерело, як щоденник Львівського гетто, чи ще цей текст відомий як щоденник Давида Кагане [Ковба, 2009b]. У міжвоєнній Польщі він був одним з рабинів Львова, а саме – представляв у строкатій релігійній юдейській палітрі міста реформістський напрям юдаїзму⁶. Давид Кагане народився 15 березня 1903 року в Гримайлові (сучасна Тернопільська область України – *А. П.*) в сім'ї власника невеликої цегельні Шломо Кагане та купецької доньки Брандл Нусбаум. Він був найстаршою дитиною в сім'ї. Ще малим хлопчиком виявив здібності до навчання. Початкову освіту здобув в одній з гримайлівських шкіл та місцевому хедері, єврейській релігійній початковій школі [Мартиненко, 2021]. Під час війни Давиду ще не було 40 років, служив у Війську Польському, мав звання підполковника, був капеланом, рабином для польських вояків єврейського походження. Його ім'я увійшло в сучасну польську, українську, єврейську історію завдяки подіям Другої

⁶ Реформізм – один з напрямів в юдаїзмі. З'явився у першій половині XIX століття в Сполучених Штатах Америки, в середовищі прогресивних єврейських громад, згодом поширився серед єврейських громад різних країн Європи, в тому числі і серед євреїв Польщі. Однією з головних ідей реформізму було певне спрощення постулатів традиційного, ортодоксального юдаїзму, підлаштування єврейської релігії та традицій під вимоги сучасного модерного часу, збільшення впливу і ролі жінок у єврейській культурній та релігійній традиції.

світової війни і Голокосту у Львові, які він так емоційно і чесно, наскільки це було для нього можливо, описав у своєму щоденникові. Разом з дружиною та дочкою був урятований Митрополитом Андреем Шептицьким у його резиденції та монастирських приміщеннях отців студитів. Перед тим перебував у Львівському гетто та Янівському таборі. Згодом описав усі ці події у книзі "Щоденник Львівського гетто" [Ковба, 2009b].

У 1937 році одружився із Нехамою Енглер, донькою відомого львівського торговця нерухомістю Ізраеля Енглера. У лютому 1939 року у них народилася донька Руф.

Він, крім усього іншого, був прикладом єврейського чоловіка, який вже одружився в не дуже молодому віці (34 роки – *А. П.*) і понад усе на світі кохав свою дружину Нехаму і маленьку Руф. Коли нацисти увішли до Львова, доньці було всього два з половиною роки і страх за її життя був найголовнішим почуттям рабина Кагане в той час. Тим більше, він побачив, що з приходом нацистів до його міста вже більше не йшлося про життя євреїв, єврейської громади. Всі були приречені, йшлося тільки про смерть і про те, як врятуватися від цієї неминучої загибелі тільки тому, що ти, твоя дружина, твоя донька належали до євреїв, єврейського народу, народу Авраама, Іцхака, Якова... І тут настав час, коли, щоб врятуватися, треба було жертвувати частиною своєї релігійної, етнічної єврейської ідентичності. У випадку з родиною Гешелес це не видавалося якоюсь крайньою самопожертвою, родина Гешелес була прикладом асимільованою в польський бік, у бік пануючої більшості, єврейською родиною Львова. Зі спогадів Яніни Гешелес ми дізнаємося, що вона плуталася в єврейських святах, не знала молитви тощо. У випадку родини Кагане ситуація бачилася по-іншому. Для цієї єврейської сім'ї збереження традицій, відзначення єврейських свят, щоденна молитва, мова іврит були важливими, і перебудовуватися, підлаштовуватися під неєврейську традиційну культуру (польську чи українську – *А. П.*) для таких родин було неабияким викликом. Через це серед подібних родин виникали конфлікти, але страх перед окупантами, перед уже наперед визначеною смертю від їхніх рук (тільки за те, що ти єврей або єврейка, інших причин не було – *А. П.*) приводив до порозуміння

серед членів родини, і заради рятування від смерті багато хто погоджувався, наприклад, переходити до католицизму чи до православної віри. Маємо приклади у Східній Галичині, коли єврейські родини віддавали своїх дітей до католицьких родин, змінювали їм імена та вигадували історії життя, яких не було насправді. Були випадки, коли після війни такі єврейські діти вже не відчували себе євреями і попереду був складний шлях повернення до власного народу [*Донечка про яку ми завжди мріяли*, 2017].

Греко-католицька церква у Львові, як відомо, врятувала і дружину, і маленьку донечку львівського рабина Давида Кагане і ще декількох сотень єврейських дитячих життів, які після війни повернулися в лоно свого народу і створили багато добрих і міцних, і не дуже міцних єврейських родин [Ковба, 2009а, с. 155].

Д. Кагане наводить розповідь своєї дружини, яку, як і його доньку, переховували в церковних колах, у монастирі студитів: "...коли дружина відвідала ігуменю Йосефу на вул. Овруч, то побачила у неї в кімнаті двох дівчаток 10 і 5 років. У молодшої була глибока рана від кулі під коліном. Обоє були брудні, виснажені. Ігуменя сама опікувалася дівчатками. Почистила рану, яка вже почала ятритися, почистила від вошей... викувала дівчаток у своїй ванні. Обидві дівчинки були єврейські діти, які сплигнули з потяга, що відвозив їх до Белжеця [Кувалек, 2018, с. 105–106].

У молодшу стріляв есесівець. Старша не постраждала, допленталася з малою до якогось села, і, на щастя, вони здибали добрих людей, які відвели їх до монастиря у Львові" [Ковба, 2009а, с. 144–145].

Ігуменя Йосефа⁷ опікувалася і дружиною Давида Кагане, спрямувавши її до монастиря в Брюховичах⁸. У своєму щоденнику

⁷ Олена Вітер – Праведниця народів світу. Під час німецької окупації Львова і Східної Галичини рятувала євреїв від смерті і депортації. Знана, шанована в Галичині діячка церкви була арештована в 1940 р. НКВС, піддана знущанням і тортурам як націоналістка – "петлюрівка", вдруге заарештована 12 жовтня 1945 р. як "націоналістка-бандерівка", активний член ОУН. Звільнилася після тюрем і таборів у березні 1956 року.

⁸ Брюховичі – місцина в 20 км. від Львова.

Давид пише, що там у монастирі "дружина вивчила українську мову, пізнала людей, обставини, звичаї, їй видали „арійські” документи. Поступово вона звикла до чужого їй світу і почала виходити на вулицю сама без супроводу" [Ковба, 2009а, с. 144]. З самого початку окупації Давид переймався не тільки тим, як врятувати дружину і маленьку донечку, але й як увесь час переховувати ще й старих батьків Нехами (дружина – *А. П.*). Він жодного разу не жалівся, весь час, поки влітку 1942 року він не звернувся по допомогу до митрополита Андрея Шептицького, він шукав і знаходив помешкання і для своєї родини, і для батьків дружини. На теренах гетто весь час було небезпечно, але рабин не відмовлявся і не кинув батьків дружини.

Так Давид описує одну з квартир, де вони з родиною тимчасово оселялися. "Тільки на четвертий день мої нелюдські зусилля принесли плоди – мені пощастило знайти квартиру в районі Знесіння. Вона була в крихітному будиночку і складалася з кімнати і кухні, котрі ми ділили ще з однією сім'єю. Будинок розташувався на околиці, далі починалося болото. Від його сирих стін віяло страхіттям, але вибору в мене не було і я почував себе щасливим, що знайшов хоч щось. У двох крихітних сирих кімнатках жили одинадцятьоро чоловік. Пересуватися в помешканні було важко, бо вся підлога була зайнята нашими пожитками" [Мартиненко, 2021].

Тут варто відзначити ще одну важливу річ нестерпного буденного життя євреїв в окупованому нацистами Львові. Побутові умови перебування в гетто, в перенаселених квартирах часто-густо без найнеобхідніших речей, туалету, нормального ліжка, їжі – все це нерідко сприяло конфлікту в родинях, люди розлучались. А якщо їм вдавалося зберегти своє подружжя під час війни і окупації, то після війни окремі родини розпадалися. Було важко жінці і чоловіку продовжувати спільне життя після того, як вони разом з іншими такими ж приреченими єврейськими парами пережили жахіття гетто. Це також було характерною рисою не тільки окупованого Львова [Дусман, 2001].

Для багатьох традиційних єврейських родин (родина Давида Кагане, наприклад – *А. П.*) перехід з юдаїзму до християнства був просто неможливий. Проте в умовах, коли полювання окупантів на

всіх євреїв було безжальним і тотальним, у такій ситуації для традиційних, релігійних єврейських родин Львова та цілої Східної Галичини це був певний вихід, щоб зберегти життя дітям, близьким родичам, зрештою, самим собі. На теренах Східної Галичини у 1941–1942 роках, шукаючи спасіння, частина євреїв, особливо у Львові, приймали християнську віру. Це не рятувало від нацистських переслідувань, бо згідно з інструкцією служби безпеки Третього району ⁹ після хрещення євреїв не ставав "арійцем". Але все-таки свідоцтво про хрещення полегшувало можливість дістати так звані "арійські" документи, а це була вже певна надія на порятунок. Звертались єврейські чоловіки, єврейські жінки до костьолів, до церков. Офіційно християнська церква, згідно з богословськими догматами про "навERNення у Христову віру", не забороняла, а навпаки, толерувала чи вітала хрещення. Серед католицьких і греко-католицьких служителів, мирян були різні думки і ставлення щодо цього. Були ті, хто проти, ті, хто був налаштований анти-семітськи, тощо. Проте відомі греко-католики, римо-католики на теренах Східної Галичини рятували єврейські життя саме таким чином. Хрещення проводилися напівтаємно у церквах Львова, повітових міст. До прикладу, отець Омелян Ковч [Ковба, 2009а, с. 146] з Перемишлян катехізував і хрестив усіх євреїв, які того хотіли.

Проте були й інші приклади поведінки містян-євреїв у Львові, які нізащо не відмовлялися від своєї віри і через це себе, своїх батьків, дітей наражали на смертельну небезпеку від окупантів. Але щодня молились, щоп'ятниці ввечері запалювали свічки та зустрічали Шабат та всі єврейські релігійні свята. У своєму щоденнику Кагане згадує, як у Львівському гетто єврейські родини разом відзначали Йом-Кіпур, зберігаючи вірність традиціям та віру в Бога. Це було насправді своєрідним духовним опором ворогу, який ставив собі за мету не тільки поголовне вбивство всіх євреїв, але й

⁹ РСХА (RSHA) – Головне управління імперської безпеки Третього району. Саме підрозділи цього нацистського управління відповідали за "остаточне розв'язання єврейського питання".

знищення культурних, духовних традицій цілого народу [Ковба,, 2009b, с. 190].

Знову повернемося до спогадів, щоденника рабина Давида Кахане, де він пише про страшні дні літа 1942 року, коли мешканців гетто вбивали і коли великими партіями людей відправляли до нацистського табору смерті в Белжеці. В цей час також було багато випробувань для львівських єврейських родин. Ховаючись від нацистів, часто-густо дружина і чоловік з дітьми чи без дітей проводили довгий час разом у маленькому закритому просторі. Це було також жахливе випробування – фізичне і моральне, випробування почуттів і всього іншого. Так, у ці дні рабин разом з дружиною три доби провів у ванній кімнаті, тільки на дуже короткий час покидаючи це приміщення. Це було фізичне і моральне знування, не всі родини витримували таке нелюдське випробування. В той період стали доволі частими самогубства у Львові окремих євреїв, а також цілих єврейських родин.

У своєму щоденнику Кагане змальовує загальний стан євреїв у місті влітку 1942 року, той жах, який охопив усі львівські єврейські родини: "...у четвер, 20 серпня, я перший раз вийшов на вулицю і вирушив до начальника другого комісаріату. Вулиці гетто були порожніми – жодної живої істоти. Тільки час від часу можна було бачити невеличку групу євреїв, яку німецький або український поліцей супроводжував до місця збору. То тут, то там лунали постріли. Від будинку до будинку їздив візок похоронного відділу, збираючи мертвих. На вулицях нічого не відбувалося. Всі трагедії ставалися в квартирах, у пивницях, на горищах, у кутках, закамурфльованих меблями. Час від часу з глибини якого-небудь будинку доносився галас, було чути постріли, супроводжувані знайомим звуком важких кроків, – потім знову глибока тиша опановувала вулиці" [Мартиненко, 2021].

Саме в цей період "Великої акції" [Кувалек, 2018, с. 96] дослідники історії Львівського гетто відзначають, що кількість єврейських родин у місті, що закінчили життя самогубством, стала збільшуватися. На мою думку, це було пов'язано з повним усвідомленням багатьма єврейськими жінками і чоловіками, що

всіх їх очікує чи вбивство в гетто, чи депортація та неминуча смерть у Белжеці та в Янівському таборі.

Євген Наконечний, українець, що пережив німецьку окупацію Львова ще дитиною, згадує в своїх спогадах про своїх сусідів, серед яких були єврейські сім'ї. Він пише про молоде подружжя, що мешкало в одному з ним будинку – Роза та Меїр Тевелі, що добровільно пішли з життя. Молода дівчина, за якою прийшли німці, викинулася з балкона на бетонне підвір'я. Наконечний писав, що добре запам'ятав, як улітку 1942 року багато євреїв тоді ходили по місту – "немало євреїв ходили по місту з піднятим до неба обличчям: чи то з надією, чи то з докором" [Наконечний, 2004].

Ще дуже важливий сюжет єврейського родинного життя в окупованому Львові – це змішані шлюби. Читаємо в спогадах про шлюби між євреями та польськими і українськими чоловіками. Поліційні документи зберегли звіт про такі родини. Так, 14 жовтня 1942 року на терені Замарстинова (район гетто – *А. П.*) кинувся під потяг львівський дантист Євген Галушкевич. Сусіди виказали, що "дружина Євгена була жидівкою" [Ковба, 2009а, с. 155].

12 жовтня її забрало гестапо, 13 жовтня у помешкання Галушкевича прийшли з обшуком поліцейські та гестапівці, забрали майже все, що було цінним. Після того життя втратило сенс для Галушкевича, і він наклав руки на себе. Трагедія польсько-єврейських та українсько-єврейських родин під час нацистської окупації міста була не менш жакливою, ніж суто єврейських родин. Можливо, ці трагедії мали трохи інший вимір, неєврейська сторона такого мішаного шлюбу мала можливість врятуватись, але як потім з цим жити. Тому маємо більшість прикладів зі Східної Галичини, коли поляки чи українці не могли вже продовжувати життя без своїх коханих людей, які були приречені на загибель нацистськими окупантами за їх єврейське походження.

У щоденнику Давида Кагане ми можемо знайти не тільки детальну хроніку Голокосту у Львові (події початку окупації, гетто, Янівський табір – *А. П.*), але й філософські роздуми над тим кінцем людини і кінцем світу, свідком яких він став, жах від того, на що здатна людина, якого нескінченного болю може одна людина

завдати іншій. Він не міг усвідомити причину і мотивацію такої поведінки окупантів і тих з місцевого населення, хто допомагав їм. Також його вражала байдужість більшості неєврейських мешканців Львова, які знали і спостерігали, були так званими bystander¹⁰. Рабин Кахане, котрого переховували у резиденції Митрополита Шептицького, розмірковував у червні 1943 р. (час ліквідації Львівського гетто), слухаючи стрілянину, крики, розпачливі зойки знайдених у бункері євреїв: "Боже! Владико небесний! Чому? Чому дозволено тим, унизу, вільно ходити по вулицях, а я замкнений у цьому карцері? І думалося мені, що немає в світі людини, спроможної описати стан єврея в ці дні, що стоїть біля вікна в своєму сховищі й через вікно визирає на світ Божий. Не раз і не два мене охоплювало таке почуття, ніби я єдиний єврей, що залишився на землі. У такі години молитва ставала мені у пораді й губи мої шепотіли псалми, виливаючи гіркоту душі перед Всемогутнім, Милосердним, але Незрозумілим Богом. І після того, як виливав свої молитви перед Богом, приходила тимчасова полегша.

Зовнішній світ: вулиця, заповнена людьми, безперервний пульс повсякденного життя, що відчувався звідусіль, виводили мене з себе. Із свого вікна я бачив жінок, які прогулювалися з немовлятами в візочках; старих, що посідали на лавках і вели поміж собою бесіду; молодих людей у обіймах, дітей, що виспівували пісні з обличчями, на яких світилася радість. „О, Господи! Як можна? Невже вони не знають, що там кров ллється як вода, і людей спалюють живцем?“.

¹⁰ Bystander (спостерігачі) – в останні десятиліття в дослідженнях з історії Голокосту (Holocaust Studies) цей термін використовується для позначення людей неєврейського походження, що були свідками переслідувань, депортацій, убивств євреїв, що чинила нацистська окупаційна влада. Гостра дискусія точиться навколо цього терміна та поведінки цих людей, чи мали вони рятувати приречених на смерть інших людей. Кого взагалі вважати спостерігачами і яку вони несуть (чи несуть?) відповідальність за Голокост. Одна з думок сьогодні, що якщо розглядати цей термін в контексті Голокосту, в такому разі спостерігачі – це категорія людей, які пасивно спостерігали за подіями *Голокосту*, вважаючи, що це їх не стосується. До категорії спостерігачів належать уряди західних країн і переважна частина неєврейського населення окупованих територій.

Мій німий біль та щоденні спостереження зруйнували всі основи віри в людину. В оголеному вигляді постала перед очима ненависть до синів Ізраїля. І мені здавалося, що розкрилася безодня й ніколи не буде подолана. Кажали наші мудреці: „І написано так: Ісав буде ненавидіти Якова”. Як жорстокий вирок, як вічний закон висить над нами страшна ненависть. Ніяка сила в світі, навіть потоки єврейської крові не згасять полум'я цієї ворожнечі" [Ковба, 2009а, с. 157].

Мені важко, і до сьогодні важко дати відповідь на ці питання рабина Кагане. Можливо, якщо б неєврейське населення Львова було більш сміливим під час нацистської окупації і більше б рятувало єврейських жінок, дітей, чоловіків, можливо б, трохи більшої кількості львівських євреїв вдалося б врятувати.

Ще один важливий аспект трагедії львівських єврейських сімей, про який варто написати в цій статті. Коли відбувалися розстріли в гетто, акції, депортації, коли кати знаходили єврейських жінок і чоловіків, дітей і вбивали прямо там, де знаходили (в квартирах, підвалах, у схованках різних, за межами міста – А. П.), часто у близьких, рідних людей чи сусідів, знайомих, друзів, не було жодної можливості гідно попрощатися та поховати безжалісно вбитих окупантами та їх помічниками людей. Ось тут дві історії, що їх дослідила українська історикиня Жанна Ковба. На мій погляд, дуже вражаючі і показові.

Це історії родин зі Львова. В першому випадку йдеться про Моше Кіршнера та його маму Єву Кіршнер. У жакливному червні 1943 р. хвору на тиф втікачку з гетто Єву Кіршнер випадково виявили у кукурудзяному полі гестапівці і розстріляли на місці. Її син Моше з допомогою свого однокласника- українця (поліцейського української поліції) поховав маму там же, на узбіччі дороги біля п'ятого з краю дерева. Зробив на стовбурі глибоку зарубку, щоб позначити місце. Не один раз Моше (якого самого врятувала українська родина Ганни Рибак) звертався з Ізраїлю до уряду СРСР з проханням дати дозвіл поставити на місці поховання матері пам'ятник. Але отримував категоричні відмови. Лише коли з'явилася держава Україна, справу було вирішено. Колишні львів'яни, які мешкають нині у Хайфі, порадили йому звернутися до

заступника голови Львівського товариства єврейської культури Леона Плягера. З його допомогою, за сприяння голови сільської ради Курович Василя Гната, під час короткотермінового приїзду Моше Кіршнера у Галичину пам'ятник було встановлено. 10 червня 1995 р. на тому самому місці, "під п'ятим деревом, на котрому ще можна бачити зарубку", єврейський рабин і християнський священник у присутності мешканців села Куровичі, міста Перемишляни, львів'ян освятили гранітну плиту. Моше сказав поминальну молитву кадиш по матері, відспівали "Вічну пам'ять". Нині, замість пам'яті-зарубки на дереві, на галицькій землі стоїть і стоятиме пам'ятник. На гранітній плиті напис: "Тут похована Єва Кіршнер. 1903 р. нар., закатована німцями у червні 1943 р. Вічна пам'ять!".

Друга історія про змішаний шлюб, львів'ян – українки на прізвище Лозинська та єврея на прізвище Штернберг. У 1957 р. українка Казимира Лозинська поховала свого врятованого нею чоловіка Юліана Штернберга на єврейському цвинтарі у Львові. На могильній плиті викарбувала імена всіх рідних Юліана, які загинули у гетто, і власні рядки: "Все забрала мені ріка життя, та не забрала з серця лише тебе". За її заповітом поховали українку Казимиру на єврейському цвинтарі разом з чоловіком. В Ізраїлі, не в Україні, у журналі була надрукована посмертно повість Казимири про нацистську окупацію Львова [Ковба, 2009а, с. 214].

Певною мірою завершити мою статтю про трагічність долі єврейських родин Львова і Східної Галичини варто було б прикладом сім'ї єврейських лікарів, які попри всі небезпеки нацистської окупації та Голокосту в цій частині українських теренів та частині Європи вижили і зберегли свою вірність та кохання одне одному, ніжню любов до своєї дитини та їхній важкий досвід Голокосту зуміли передати наступним поколінням, своїм онукам таким чином, щоб цей досвід не нашкодив їх сучасному життю, але допоміг зрозуміти чи усвідомити, наскільки важливі історичні уроки, уроки минулого. Мова йде про родину єврейських лікарів Дойч. Міна і Леон Дойч та їхня донька Єва [Дойч, 2011]. Така єврейська галичанська інтелігентна родина. Міна Кіммель (дівооче прізвище) та її чоловік Леон Дойч (побралися перед початком війни у 1938 році) перед війною вже були людьми зрілого віку, з гарною

освітою та професією. Донька Єва народилась у 1939, коли вже почалася Друга світова війна. Лікарка Міна Дойч (Dr. Mina Deutsch) народилась 24 грудня 1911 року в Озерянах, маленькому містечку в Галичині, яка в ті часи перебувала у складі Австро-Угорської імперії. Вона була однією з шести дітей у єврейській родині, котра належала до середнього класу. У 1931 році Міна вступила до медичної школи при німецькому університеті в Празі, де зустріла свого майбутнього чоловіка Леона, також студента-медика. Через зростання впливів нацистів у Чехословаччині Міна і Леон, отримавши дипломи, повернулися до Польщі та одружилися в 1938 році. Вони почали працювати в психіатричному шпиталі неподалік від Варшави, але незабаром були змушені втікати на схід, до рідного Леонового міста Перемишля, де через шість тижнів після початку Другої світової війни народилась їхня дочка Єва. Потім родина опинилась у Львові. В спогадах Міни центральне місце завжди відводилося її чоловікові та доньці, головне під час нацистської окупації було зберегти їхнє життя, зберегти їх родину. Це завжди було смыслом життя для Міни. Вона пише про Львів під радянською окупацією (що також є дуже цінним зі спогадів тих, хто пережив Голокост – *А. П.*) та під німецькою. Можемо знайти, до прикладу, таке: "Ми перебрались до Львова. Я виросла у цьому місті, і чимало моїх родичів і друзів все ще там мешкали. Окрім того, зі Львова не надто далеко до Перемишля. На щастя, ми знали, що радянці не намагатимуться переслідувати нас; байдуже, якою твердою була їхня певність, що ви скоїли „буржуазні” злочини, та вони ніколи не намагалися переслідувати вас, якщо вам вдавалося втекти. Леон вирушив до Львова першим, щоб знайти для нас помешкання. Це було надзвичайно складно, позаяк кількість мешканців міста зросла із передвоєнних 300 000 до понад 1 000 000 осіб після захоплення Львова радянцями.... Життя було скрутним, але годі його й порівнювати із тими труднощами, на які ми наштотхнулися, коли вибухнула війна. Росіяни принесли із собою в 1939 році сибірську зиму та величезний брак палива. Наше помешкання складалося з трьох кімнат і просторої кухні. Незабаром після того, як ми туди перебралися, найбільший покій конфіскували для російського

офіцера та його дружини й дитини, вони також користувалися нашою кухнею. Ми з Леоном і Євою тулилися в крихітній кімнатці, яку ще сьак-так ogrівали. Інші покої, в тому числі друга кімната, де оселилися мій брат і дівер, залишалася холодною усю зиму. Нам завжди доводилося стояти в черзі за будь-якою їжею, яку продавали у крамницях. Існували дві черги: одна для матерів із немовлятами, друга, набагато довша, – для усієї решти. Коли я дізнавалася, що у крамницю привезли якийсь потрібний мені товар, я клала Єву у візочок і вирушала стояти в черзі, байдуже, добра чи погана погода була надворі... Ми звикли до нашого способу життя. Я не пригадую, щоб ми скаржилися, ми потребували дуже мало. І раптом чудового сонячного ранку навесні 1941 року¹¹ залунали постріли. Люди вихлюпнули на вулицю, збентежені та заклопотані тим, що ж буде далі. Дехто гадав, що то військові маневри, інші були певні, що німці захопили Перемишль і наближаються до Львова. Через кілька годин останнє припущення справдилося: радянці квапливо відступали. Багато людей намагались утекти разом із ними, але їм відмовляли, бо бракувало транспорту. Увечері німці повернулися до Львова, і пекло почалося знову. Німці негайно вивісили розпорядження, що євреї – під загрозою кари смерті – мають носити нарукавні пов'язки із Зіркою Давида, їм заборонено користуватися громадським транспортом і виходити на вулицю після настання комендантської години. Німці вдень і вночі прочісували єврейські домівки, багатьох чоловіків-євреїв забирали, і про них і слух запав. Одного разу, коли німці підійшли до нашого помешкання, Леон хотів сховатися у шафі, та я наполягла, щоб він притулився до стіни на кухонному балконі, бо там вони його не побачать у вікно, коли увійдуть. Німці обшукали кожну шафу і кожен закуток, але ніхто не зазирнув на балкон, куди ми залишили двері відчиненими" [Дойч, 2011, с. 55].

За нацистського режиму Міну й Леона залучили до боротьби з епідемією тифу в Східній Польщі. Врешті-решт, вони були змушені

¹¹ Тут, очевидно, помилка. Німецька окупація Східної Галичини, зокрема Львова, почалася влітку 1941 року. 30 червня 1941 року Львів був окупований гітлерівською Німеччиною.

переховуватися, не раз дивом уникаючи смерті. Більшість їхніх родичів і близьких не пережили цієї війни. Нацисти спершу змусили їх боротися з епідемією тифу в 17 селах, а відтак загнали ховатися упродовж майже двох років у підземній кріївці, облаштованій під курником. На них чигало багато небезпек, коли німецькі солдати ходили красти курей у селянина, який переховував це подружжя, чи пізніше, коли внаслідок весняного танення снігів кріївка завалилася. Міна та Леон втратили у часи Голокосту батьків і кількох братів і сестер (разом із їхніми подружжями та дітьми). Минуть роки, і вони увічнять їхні імена, викарбувавши на надгробку в Монреалі.

Після війни Міна із сім'єю вісімнадцять місяців перебувала у таборі для переміщених 168 осіб у Зальцбурзі (Австрія), аж до еміграції до Канади в 1948 році. Там вона мешкала в Реджайні (Саскачеван) і Сент-Джоні (Нью-Брансвік), відтак перебралася до Монреаля, де понад 20 років працювала штатним психіатром і дослідником у шпиталі Дугласа. У середині сімдесятих років Міна і далі працювала над дослідницькими проектами на факультеті психофармакології університету МакГіл, опублікувала понад двадцять наукових праць. Вона завжди була активним прихильником Ізраїлю, входила до Міжнародної наглядової ради Єврейського університету в Єрусалимі. Леон помер від раку в 1966 році. Тепер Міна – пенсіонерка, мешкає в Монреалі разом із дочкою та онуками. Міна, Леон і Єва прибула до Канади в 1948 році на 21-й пірс у Галіфаксі з порожніми руками, не володіючи ні англійською, ні французькою мовами. Вони боролися за повернення їм статусу лікарів. Коли Міна почала у 1956 році працювати у шпиталі Дугласа в Монреалі, психіатричні установи мали вкрай обмежені можливості, вона опікувалася 500 пацієнтами, і щоб оглянути їх усіх, потребувала цілого тижня. Вона була наполегливою, і, врешті, почула, як пацієнт, котрий роками мовчав, сказав їй: "Доброго ранку, лікарє Дойч". А ще вона була турботливою, наполягаючи, щоб для пацієнтів, які очікують прийому, сидючи на холодних, жорстких лавах, поклали диванні подушки. У тісній взаємодії з лікарем Гайнцом Леманом, який запровадив у Північній Америці нейрорептичні засоби, вони співпрацювали у дослідних проектах

для Всесвітньої організації охорони здоров'я, підготували понад двадцять спільних наукових публікацій. Міна була висококультурною людиною – володіла 10 мовами, захоплювалася оперою та літературою мовою їдиш, а водночас мала схильність до пригод і вражень, що спонукало її мандрувати та пізнавати усе нове довкола. На знак поваги до Єврейського університету в Єрусалимі та за згодою його наглядової ради вона створила фонд кафедри психофармакології імені доктора Леона Дойча і доктора Міни Дойч, що призвело до розвитку одного з основних препаратів для лікування хвороби Альцгеймера (рівастигміну). Вона отримувала справжню насолоду, щороку відвідуючи наради кафедри в Ізраїлі.

Тут важливо наголосити, що вже в післявоєнні десятиріччя, після втрати чоловіка, вся увага д-ра Міни Дойч були прикута до виховання онуків, і це їй вдалося. На мою думку, це була її особиста перемога над націонал-соціалізмом, над Гітлером, який прагнув повної, остаточної поразки євреїв, щоб у них більше ніколи не було онуків. Насправді програв нацизм і все зло, яке він приніс до світу, а онуки у євреїв є. "Бабі", як пестливо називали Міну онуки, вражала нас усіх своїми побутовими навичками – вона майстерно володіла голкою та ниткою, утримувала дім у бездоганному порядку, завжди була організованою і пунктуальною. Вона відіграла важливу роль у вихованні трьох своїх онуків, кажучи їм "мовчи бо зимно" так, наче це одне слово, або заохочуючи їх з'їсти поживну страву за допомогою таких хитрих назв, як "зупіпупі" і "тангімангі" – йшлося про суп і телячий язик. Фарширована риба, суп із галушками з прісного тіста, вареники – ось лише деякі страви, які вона готувала залюбки, кожну тонко приправляючи сіллю, а іноді й перцем. Вона давала онукові уроки хокею, допомагаючи йому одягати ковзани і хокейний обладунок, а відтак спостерігаючи, як він грає у гру, яку вона не зовсім розуміла. Міна Дойч написала *"Історію Міни. Спогади лікаря про Голокост"* для своїх онуків, щоб навчити їх: не існує такої перешкоди в житті людині, яку б не можна було подолати завдяки рішучості та порядності. Вона мала неприборканий дух, котрий залишиться важливим рушієм нашого життя і взірцем для наслідування усім нам [Дойч, 2011, с. 169].

Висновки.

Львівські єврейські родини, як і такі ж самі родини інших європейських міст, під час панування нацистів і Третього райху на європейських просторах зазнали сильної руйнації та знищення. До завершення війни дожили щонайбільше 2 000 львівських євреїв. Більшість із них у повоєнні роки виїхали до Польщі, пізніше – до Ізраїлю або інших країн. З усіх євреїв, що уціліли у Львові під час Голокосту, нині тут проживає лише один єврей [Усач, 2021].

Насправді, інститут єврейської родини після Другої світової війни не був поновлений повністю, і, безумовно, це один із найжахливіших злочинів нацистів, один з найтрагічніших наслідків Голокосту на європейських землях. Багато сімей у Львові повністю було знищено в гетто, в Янівському таборі чи депортовано в Белжець. Ті родини, в котрих хтось випадково вижив (насамперед завдяки неєвреям, які рятували євреїв, ризикуючи власним життям – А. П.)¹², чоловік, чи жінка, чи діти, решту свого життя жили з цією травмою, з травмою втрати батьків, братів, сестер, дружин, дітей. Ці люди створювали нові сім'ї, але ніколи не забували тих, хто був з ними поруч до 1939 чи до 1941 років, вони приходили до них у снах – і це тривало до кінця їхнього життя. Також часто ми стикаємося з історіями тих, хто пережив Голокост, тут бачимо величезне почуття провини тих, хто вижив, перед тими, хто був убитий. Головне, що всі ці болі, моральні і психологічні, передаються наступним єврейським родинам, наступним єврейським поколінням. Злочин геноциду, злочин Голокосту ніколи не буде забутий. Одночасно це правильно і важливо, з іншого боку – це постійний нестерпний біль людей, які народилися вже аж після

¹² Варто завжди пам'ятати, що всі ці спогади написали ті, хто вижив. Ми вже ніколи не дізнаємося, що нам мали розповісти численні жертви німецькою окупації Львова – і євреї, і поляки, і українці. Їх було вбито під час Другої світової війни та жахливої, безжальної і моторошної нацистської окупації міста. Щодо спогадів тих, хто пережив Голокост на теренах Східної Галичини, можна подивитися книжкову серію Українського центру вивчення історії Голокосту "Бібліотека спогадів про Голокост": <http://www.holocaust.kiev.ua/home/others?objId=2023>

завершення Другої світової війни, які зберігають у собі цю єврейську родинну пам'ять, що стала вже давно частиною культурної ідентичності єврейського народу.

Для нас сьогодні, для історичної науки, для досліджень з історії Другої світової війни та історії Голокосту, безумовно, важливо вивчати такий трагічний досвід, він нам потрібний для того, щоб запобігти пануванню диктатури в теперішньому і майбутньому часі. Для моєї країни, для України зараз це дуже актуально, тому що зараз ми ведемо війну проти сучасної Росії, проти тоталітарного путінського режиму, який має дуже подібні і небезпечні риси, що свого часу були притаманні нацистській владі в Німеччині та комуністичній владі в СРСР. Тому пам'ять, зокрема про долю єврейських родин Львова в добу Голокосту, зараз нам допоможе здолати такий самий жакхливий і антилюдський режим уже у XXI столітті.

Бібліографічні посилання

- Бартов, О. (2010). *Стерті. Зникаючі сліди євреїв Галичини в сучасній Україні* (С. Коломієць, Пер. з англ.). Київ: Український центр вивчення історії Голокосту.
- Берген, Д. Л. (2021). *Війна та геноцид. Коротка історія Голокосту* (К. Диса, Пер. з англ.). Київ: Дух і Літера.
- Гешелес, Я. (2011). *Очима дванадцятирічної дівчинки*. Київ: Дух і Літера.
- Гохберг-Мар'янська, М. (2011). *Передмова до польського видання "Гешелес Яніна. Очима дванадцятирічної дівчинки"*. Київ: Дух і Літера.
- Грицак, Я. (2011). *Передмова до українського видання "Гешелес Яніна. Очима дванадцятирічної дівчинки"*. Київ: Дух і Літера.
- Дойч, М. (2011). *Спогади лікаря про Голокост*. Київ: Дух і літера.
- Донечка, про яку ми завжди мріяли. *Історія Марти*. (2017). (А. Степаненко, Пер.). Київ: Український центр вивчення історії Голокосту.
- Ковба, Ж. М. (2009а). *Людяність у безодні пекла. Поведінка місцевого населення Східної Галичини в роки "остаточного розв'язання єврейського питання"*. Київ.

- Ковба, Ж. (Упоряд.). (2009b). *Щоденник Львівського гетто. Спогади рабина Давида Кахане*. Київ: Дух і Літера.
- Кувалек, Р. (2018). *Табір смерті у Белжеці* (О. Колесник, Пер. з польської). Київ: Український центр вивчення історії Голокосту.
- Мартиненко, Т. (2021). Історія Давида Кагане. *Центр міської історії. Інтерактивний Львів*. <https://lia.lvivcenter.org/uk/storymaps/kahane/>
- Наконечний, Є. (2004). *Шоа у Львові*. Львів.
- Усач, А. (2021). Львівський погром (1941). Просторовий контекст та винуватці насильства. *Центр міської історії. Інтерактивний Львів*. <https://lia.lvivcenter.org/uk/events/pogrom/>
- Дусман, Л. (2001). *Помни! Не повтори*. Одеса.
- Eliyahu, Jones. (1999). *Żydzi Lwowa w okresie okupacji 1939–1945*. Łódź.
- Struve, Kai (2015). Deutsche Herrschaft, ukrainischer Nationalismus, antijüdische Gewalt. *Der Sommer 1941 in der West Ukraine*. Berlin: Oldendourg Verlag.

ПІСЛЯМОВА

Єврейська громада України, як і все українське суспільство й Українська держава під час російської війни та агресії проти України, стоїть на засадах захисту країни на всіх рівнях: військовому, політичному, економічному, культурному. Це наукове дослідження проаналізувало деякі аспекти соціально-культурного життя єврейської спільноти України під час російського повномасштабного вторгнення. Аналіз цих аспектів демонструє, що українські єврейські громади на сучасному етапі в абсолютній своїй більшості поділяють долю українського суспільства і країни, роблять усе можливе для того, щоб Україна вистояла і перемогла країну-агресорку. Така суспільно-політична і культурна поведінка української єврейської громади, очевидно, обумовлена ставленням до Української держави як до власної держави, Батьківщини, і суверенність та міжнародна суб'єктність України є кардинальним і важливим чинником єврейської спільноти України для її майбутнього, яке вона бачить виключно як складову демократичного, громадянського українського суспільства і демократичної європейської держави Україна.

Одним з аспектів дослідження, що розкрито в тексті монографії, є сучасний стан вивчення та викладання історії Голокосту як інтегральної частини історії України часів Другої світової війни, а також формування політики і культури пам'яті про долю українських євреїв у роки тотального нацистського геноциду проти всіх представників єврейської спільноти, що відбувався в часи німецької окупації українських теренів. Дослідження демонструє, що під час російської війни проти України для єврейських громад та громадянського суспільства України в цілому залишається важливим збереження місця пам'яті, меморіалів, пам'ятних знаків, пов'язаних з вшануванням пам'яті жертв Голокосту на українських землях. Така культура пам'яті може стати певним прикладом для створення меморіалів військовим та цивільним жертвам сучасної війни. Крім того, збереження пам'яті про жертви Другої світової війни є на сьогодні зброєю проти російської агресії. Таким чином,

дослідження комеморативних практик та вшанування жертв Голокосту в сучасній Україні як частини сучасної української політики та культури пам'яті про жертви Другої світової війни залишається одним з пріоритетних напрямів у вивченні сучасних аспектів життя єврейської громади України.

Не менш значущим аспектом пропонованого дослідження був аналіз політичних трендів у середовищі хасидських спільнот, які сформувалися у західних регіонах нашої країни у першій половині ХХ ст. і залишаються впливовими дотепер. Серед них чітко простежуються два тренди. Один скерований на розробку ідеології ізоляціонізму. Остання стимулює віруючих не брати жодної участі у політичних процесах, що вирують зовні, задля зосередження на підтримці традиційного ладу в єврейській громаді. При цьому колишні гасла необмеженої автократії цадика замінюються на більш демократичні. Згідно з ними джерелом влади і сили лідера є община.

З іншого боку, розвивається зворотний тренд активної участі у громадсько-політичному житті та підтримки розбудови національної держави. Має місце навіть ідеологічне обґрунтування концепції, згідно з якою у сучасному світі місію цадика виконує трудовий народ, а не досконалий подвижник, що присвятив життя постам та молитвам. Проте, попри глибоку розбіжність згаданих трендів, вони використовують як основу те саме релігійно-містичне вчення. Такий стан справ дозволяє прибічникам різних поглядів у певних випадках плідно співпрацювати між собою, що є важливим чинником стійкості хасидської спільноти в умовах нелегких для неї викликів сучасності. Безперечно, незважаючи на зрозумілу своєрідність, вищеописані явища є невід'ємною складовою розвитку сучасної української політичної нації.

Важливим аспектом цього дослідження було порівняння з життєдіяльністю інших єврейських громад Європи, проблематика подолання антисемітизму, антисеврейських проявів у політичному, соціально-економічному та культурному напрямках життя європейських єврейських спільнот. До 2021 року в Європейському Союзі не було програм, пов'язаних із захистом єврейських громад

від антисемітизму та підтримкою єврейської культури та громадського життя. У 2023–2024 роках відбувається обговорення цього питання та вироблення національних програм у 27 країнах ЄС з цього приводу. Україні, у політичному сенсі та з огляду на європейський вимір розвитку країни, дуже важливо доєднатися до цих програм щодо подолання антисемітизму на континенті. На жаль, поки що Україна не повною мірою відповідає стандартам ЄС, які стосуються цієї сфери. Важливим викликом наразі є вступ України до Міжнародної цільової групи з дослідження, викладання та збереження пам'яті жертв Голокосту (IHRA – International Holocaust Remembrance Alliance). Також у країні ще не зовсім досконало, як слід працює кримінальне законодавство стосовно злочинів, пов'язаних із розпалюванням міжнаціональної ворожнечі. Очевидно, що виправлення цієї ситуації має стати одним з пріоритетів етнополітики в сучасній Україні.

Загалом, єврейські студії є важливою частиною світової гуманітарної науки і мають великий потенціал розвитку. Інтерес до цієї галузі досліджень тільки зростає, і сьогодні в багатьох країнах світу активно відкриваються нові кафедри єврейських студій. Важливим завданням на найближчі роки є збільшення потенціалу наукових досліджень, можливо, створення силами співробітників Центру єврейської історії і культури (ЦЄІК) при відділі етнополітології Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України наукового спеціалізованого видання, присвяченого Jewish studies, відкриття місць в аспірантурі для підготовки кадрів для Центру, створення програм стажувань Scholarship і Fellowship, які б дозволяли іноземним дослідникам приїжджати в Україну і працювати в архівах і бібліотеках країни, що мають унікальні колекції, пов'язані з єврейською історією та культурою.

Дослідження відділу в царині юдаїки викликають зацікавлення та підтримку в цих установах. Загалом, Центр єврейської історії та культури, що працює при відділі, є єдиною в Україні, в рамках Національної академії наук України, академічною, науковою установою, що студіює історію, культуру та сучасний стан єврейських громад України.

Розробки Центру взагалі та пропонована монографія зокрема мають велике значення задля створення практичних рекомендацій для урядових закладів і громадських організацій України. Одною з провідних засад сучасної єврейської самоідентифікації є історична пам'ять про Голокост. Відповідно, посилення уваги з боку урядових закладів до цієї теми має стати вагомим внеском у формування сучасної єдиної політичної нації, яку, окрім досягнень та перемог, згуртовує обізнаність у трагедіях, що були пережиті у минулому. Звичайно, у цьому контексті поряд із вшануванням жертв Голодомору та депортації кримських татар поважне місце відводиться всеосяжному визнанню Голокосту євреїв нацистами, яке має знаходити свій вираз у належних заходах, організованих міністерствами, відомствами та радами усіх рівнів. Поряд з цим не менш важливими, з погляду розробки практичних рекомендацій, є дослідження в царині єврейських релігійних громад України та пов'язаних з ними закордонних юдейських спільнот. Оскільки сотні тисяч ортодоксальних євреїв Ізраїлю, США та багатьох інших країн шанують власних предків, які проживали на українських теренах, наша країна є місцем численної прощі. Тому державні, муніципальні та громадські організації мають підвищувати рівень обізнаності у сфері світогляду традицій та законів життя ортодоксальних юдеїв задля ефективного вирішення організаційних питань прощі та запобігання ситуацій непорозуміння між паломниками та місцевими мешканцями.

Зайве пояснювати, наскільки важливою є обізнаність українського дипломатичного корпусу зі структурою європейських єврейських громад та специфікою їхніх взаємин з урядами країн, де вони перебувають. Це не лише цінний досвід для вдосконалення вітчизняного законодавства, але також, за умови налагодження стосунків зі згаданими общинами, важливий допоміжний фактор у справі євроінтеграційних процесів, які є і залишаються пріоритетними для України.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Воронюк Олександр Леонідович – кандидат філософських наук, в. о. наукового співробітника відділу воєнно-історичних досліджень Інституту історії України НАН України.

Електронна адреса: oleksandr.voronuk1@gmail.com

Гірік Сергій Іванович – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу соціогуманітарних, природничих і технічних наук Державної наукової установи "Енциклопедичне видавництво".

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2535-3924/>

Електронна адреса: sergiusz.1985@gmail.com

Козерод Олег Віталійович – доктор історичних наук, старший науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5992-7295>

Електронна адреса: achievements@ua.fm

Котляр Євген Олександрович – кандидат мистецтвознавства, доцент, професор, завідувач кафедри монументального мистецтва Харківської державної академії дизайну і мистецтв.

ORCID: ID 0000-0001-7698-418X

Електронна адреса: eugeny.kotlyar@gmail.com

Ліхачов Вячеслав Андрійович – історик, член Експертної ради Центру громадянських свобод; представник групи моніторингу прав національних меншин.

Електронна адреса: vyacheslav.likhachev@gmail.com

Монолатій Іван Сергійович – доктор політичних наук, професор, професор кафедри політології факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Електронна адреса: iwan.monolatiy@gmail.com

Подольський Анатолій Юхимович – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України; керівник Українського центру вивчення історії Голокосту.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1704-9674>

Електронна адреса: apodolskyi@gmail.com

Туров Ігор Вікторович – доктор історичних наук, старший науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7667-690X>

Електронна адреса: turov1966@ukr.net

Шляхтич Роман Петрович – кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії України та правознавства Державного вищого навчального закладу "Криворізький державний педагогічний університет".

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5877-3522>

Електронна адреса: shliakhtych_rp@duet.edu.ua

Для нотаток

Наукове видання

**Політичні та історичні аспекти розвитку
єврейських громад України і країн діаспори
в контексті сучасних викликів**

Монографія

Літературний редактор – С. Носова
Комп'ютерна верстка та макетування – Н. Лисенко

Підписано до друку 26.12.2024 р. Формат 60х84/16
Гарнітура Times. Ум. друк. арк.23,5. Обл.-вид. арк.22,44
Папір офсетний. Друк цифровий. Наклад. 150 прим. Зам. № 2302

Видавець Національна академія наук України
Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса
вул. Генерала Алмазова, 8, м. Київ, 01011. Тел.: +38(044) 285-65-61.
www.ipiend.gov.ua, e-mail: office@ipiend.gov.ua

Виготовлювач ПП Лисенко М. М.
вул. Шевченка, 20, м. Ніжин, Чернігівська область, 16600
Тел. +38 (067) 441-21-24
e-mail: vidavec.lisenko@gmail.com

Свідцтво про внесення до Державного реєстру
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції
серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.