

**АСАМБЛЕЯ НАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ УКРАЇНИ**

**ЗАРЕМБА О. В.**

кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України

**ЛЕВІТАС Ф. Л.**

доктор історичних наук, професор

**ЗАХІД-СХІД:  
ЄВРЕЙСЬКІ СПІЛЬНОТИ  
І ПОЛІТИЧНИЙ ПРОЦЕС  
У ЦЕНТРАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКОМУ  
ТА ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОСТОРИ  
(XX – поч. XXI ст.)**



**«ЗОЛОТІ ВОРОТА»**

**Київ · 2015**

**УДК 323.1(=411.16)((4-191.2)+477+(470+571))**  
**ББК 63.3(4=Євр)-36**  
**ПЗ-34**

**Заремба О. В., Левітас Ф. Л.**

Захід – Схід: Єврейські спільноти і політичний процес у Централь-  
ноєвропейському та пострадянському просторі (XX – поч. XXI ст.) – К.:  
ПП «ЗОЛОТІ ВОРОТА», – 2015. – 254 с.

**ISBN 978-966-2246-34-6**

У монографії розглянуто специфіку інтеграції євреїв у політичний простір Цен-  
тральної Європи (у першу чергу Чехії) та колишнього Радянського Союзу – насам-  
перед України та Росії – з урахуванням сучасних теоретико-методологічних пошуків.

Монографія розрахована на широке коло науковців, громадських і політичних  
діячів.

**ISBN 978-966-2246-34-6**

© Заремба О. В., 2015

© Левітас Ф. Л., 2015

© Соколенко О. Г., оформлення, 2015

## АНОТАЦІЇ

У монографії розглянуто специфіку інтеграції євреїв у політичний простір Центральної Європи (у першу чергу Чехії) та колишнього Радянського Союзу – насамперед України та Росії – з урахуванням сучасних теоретико-методологічних пошуків.

Монографія розрахована на широке коло науковців, громадських і політичних діячів.

---

В монографии рассмотрена специфика интеграции евреев в политическое пространство Центральной Европы (в первую очередь Чехии) и бывшего Советского Союза – прежде всего Украины и России – с учетом современных теоретико-методологических подходов.

Монография рассчитана на широкий круг ученых, общественных и политических деятелей.

---

Integration of Jews in political space of Central Europe (first of all Czech Republic) and in post – Soviet states – (e. g. Ukraine and Russia) is considered taking into account new theoretical approaches.

The book is designed for a wide range of scientists, public and political figures.

---

Židovská integrace v politickém prostředí Střední Evropy (zejména České republiky), Ukrajiny a Ruska je zkoumaná s přínosem moderních teoretických a metodologických proudů.

Kniha je určena pro širokou škálu vědců, veřejnosti a politických osobností.

# **ЗМІСТ**

## **ЗАМІСТЬ ПЕРЕДМОВИ 6**

## **ВСТУП 8**

## **РОЗДІЛ I ПЕРСПЕКТИВА ВІДМІННОСТІ В ГУМАНІТАРНИХ НАУКАХ І ДОСВІД «ПРАЗЬКОЇ ВЕСНИ» 26**

- |  |           |
|--|-----------|
| <b>1.1. Відмінність, відчуження чи виключення?</b> | <b>26</b> |
| <b>1.2. «Празька весна»: спротив виключених</b>    | <b>43</b> |

## **РОЗДІЛ II ПОЛІТИЧНЕ СЕРЕДОВИЩЕ ЧЕСЬКОЇ РЕСПУБЛІКИ ТА РЕСУРС ЄВРЕЙСЬКОЇ ГРОМАДИ: ПОГЛЯД ЗІ СХОДУ 78**

- |   |            |
|---|------------|
| <b>2.1. Історична ретроспектива: єврейське політичне представництво в австро-угорщині та російській імперії</b> | <b>78</b>  |
| <b>2.2. Спадщина доби імперій і Центральна Європа</b>   | <b>92</b>  |
| <b>2.3. Сучасне європейське та чеське середовище</b>  | <b>121</b> |

РОЗДІЛ III  
ЄВРЕЙСЬКА ДУМКА  
І ПОЛІТИЧНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНІ:  
МЕТОДОЛОГІЯ ВИВЧЕННЯ, ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ  
ТА МОВНИЙ АСПЕКТИ  
132

3.1. Концептуальні підходи та інструменти дослідження політичного процесу	135
3.2. Цивілізаційний аспект політичного процесу	148
3.3. Мовний аспект політичного процесу	178
3.4. Біробіджан: автономія євреїв, форпост для «співвітчизників» чи Зелений Клин?	195

ДОДАТКИ  
222

<i>Й. С. Блох.</i> Заснування «Австрійсько-єврейської спілки»	222
<i>Й. С. Блох.</i> Адольф Фішгоф	227
<i>Й. С. Блох.</i> Заснування «Естеррайхіше вохеншріфт»	232
<i>Е. Розенталь-Шнайдерман.</i> Спогади. «Біробіджан фун дер ноент»	239

## ЗАМІСТЬ ПЕРЕДМОВИ

Монографія О. Заремби присвячена питанням, актуальним і для народів, що мають власні держави, і для спільнот, що «титильної» держави не мають.

Як зберегти власну спадщину, спільноту, перебуваючи у стані етнодемографічної кризи? Від'ємний природний приріст, велика частка людей похилого віку, змішані шлюби, асиміляція, врешті, міграція за межі традиційних ареалів, – чи це означає приреченість, деградацію, кінець кінцем небуття?

Нині євреям та християнам на Близькому Сході загрожують до того ж бойовики Ісламської Держави Іраку та Леванту (ІДІЛ). Так, за останні роки на території Іраку було знищено гробниці пророків Данієля, Йони та Єхезкеля, сплюндровано могилу законвчителя Єздри, які традиційно шанували також християни та мусульмани. Нині в Іраку залишилися лише 10 євреїв, а ще у 1950-х роках вони склали третину мешканців Багдаду.

Однак зруйновані святині, місця, де залишилося лише декілька євреїв – характерні і для Європи реалії після Другої світової війни. Мені довелося особисто спілкуватися з представником «Джойнт» в Україні паном Чарльзом Гофманом, автором книги про єврейські громади Чехословаччини, Польщі, Румунії та Болгарії одразу після падіння комуністичних режимів. Книга мала красномовну англійську назву, яку можна перекласти як «Сірій світанок». Характерно, що Ч. Гофман з-поміж усіх пост-комуністичних країн виділяв Чехословаччину, а особливо регіон Праги, де він знайшов «солідарну спільноту» – *care taker community*, що об'єднувала людей різного етнічного походження, конфесійної приналежності та атеїстів. Вони мали спільну мету – піклування про збереження унікальної єврейської культурно-історичної спадщини (у книзі О. Заремби «care

taker community» перекладено як «підкувальна спільнота»). Мені здається, що після повалення комуністичних режимів по всій Європі міцніє повага до спільної спадщини, а «солідарна спільнота» з рідкісного винятку перетворюється на норму повсякденного життя. За цим типом вільних асоціацій – майбутнє і в тому числі в Україні чи Росії. О. Заремба вдається до історичного матеріалу, щоб проаналізувати відчуження євреїв від радянської дійсності як в Україні, так і в Біробіджані. Розділи, присвячені Чехії, зокрема подіям 1968 року та сучасному політичному середовищу – більш теоретичні. Автор намагається розкрити роль науки, що здатна як підтримувати владу, так і здійснювати опір владі. О. Заремба розглядає феномен «відчуження», категорію «іншості», пробує розкрити процес перетворення «маргінального» на «універсальне», а проблем меншин на загальні, центральні питання макросуспільства. До певної міри книга О. Заремби перегукується з монографією В. Бушанського «Естетика політичної влади». Обидва автори звертаються до структуралістичних та пост-структуралістичних методів, однак В. Бушанський цим уможливує виокремлення у процедурі аналізу та узагальнення феномену «принаднення», а О. Заремба – «відчуження». Послугуючись цими поняттями, категоріями, принципами та методами, автори досягли типологізації політичної феноменології: В. Бушанський виділяє два типи ритуалів – тоталітарний та демократичний, О. Заремба – єдиний Спектакль з його «симулякрами» як феномену символічної політики.

О. Заремба написав книгу, яка вимагає обізнаності з модерними європейськими політичними та соціологічними теоріями. Читача, напевне, зацікавлять тези про нездатність сучасної політології до політичної прогностики, про «втєчу гуманітарних наук від реальності» і зациклення на «елегантних теоріях». Наукові підходи дають теоретико-методологічну основу для успіху нашої громадської діяльності, кінцевою метою якої є розширення процесу вільного самовиявлення на індивідуальному та колективному рівні. Хіба мета політики не полягає у створенні більш гуманного і справедливого світу? Будьмо вдячні пану О. Зарембі, який нам ще раз нагадав про цей аспект політичного процесу.

*А. Монастирський  
Президент Єврейського форуму України*

## ВСТУП

Читач, який взяв у руки книгу, може одразу запитати себе: невже знову вся справа в єврейському чиннику? Чи не збирається автор пояснити події Оксамитової революції у самому центрі Європи сіоністською змовою, діяльність В. Гавела єврейським походженням когось із його предків, а «своєрідний» курс М. Земана – політичною кон'юнктурою на Близькому Сході? Тому потребує пояснень сама тема книги. В Чехії ніколи не мешкало багато євреїв, хоч синагога «Алт-Най Шул» у Празі вважається найдавнішою діючою синагогою у Європі, і свої функції вона не припиняла від доби татаро-монгольської навали у XIII сторіччі. Існує думка, що засновник сіонізму Теодор Герцль її назву «Старо-нова» переніс на Палестину – «Алт-Ной Ланд» (Старо-Нова земля). У Чехії з її скромною географією, але багатою історією «старо-новими» можуть бути демократія, авторитарний режим, а сучасну «старо-нову» демократію один з політичних діячів влучно назвав «soft-більшовизм».

Однак демографічними «злетами» євреї Чехії точно не могли вразити упродовж 1000 років своєї присутності на берегах Влтави, де знайшлося місце навіть для штучної істоти Голема, образ якого дав початок з легкої руки К. Чапека слову «робот», нині міжнародному. Вочевидь, вся справа у нестачі кадрів! Так чи інакше, але Ю. Шелест, український партійний діяч, під час подій у Чехословаччині 1968 року заявив, що в Україні лише 2,6% євреїв, але вони добре організовані, отже можуть бути «базою для сіоністського руху». Тоді єврейське населення лише одного Києва було більшим, ніж усе єврейство Чехії до Голокосту. А у 1968 році на всю країну налічу-



валося лише кілька тисяч євреїв. Тому «празьку весну» пояснювали діяльністю сіоністського центру десь у Брюсселі і так мало не до Оксамитової революції 1989 року. У сотнях публікацій як чехословацьких, так і радянських, ця тема була магістральною, а імена Е. Голдштюкера, Ф. Крогла, О. Шика, І. Пелікана, П. Тігріда, Є. Льобла та багатьох інших полонили увагу радянських лекторів та політінформаторів. Дійсно, за своєї мізерної кількості, євреї займали керівні посади, однією з основних тем преси і телебачення тоді була реабілітація жертв репресій процесів початку 1950-х років, а основна їхня частина була представлена євреями на чолі з другою особою після К. Готвальда – Р. Сланським (Зельманом), якому винесли смертний вирок.

Зауважимо, що все це відбувалося після Голокосту, коли загинуло 85% усіх євреїв Чехословаччини і у країні, яка надала військову допомогу Ізраїлю під час війни за незалежність, що не міг зробити Радянський Союз. У кафкіанському сценарії був ще ісход на Захід після 1968 року, про значення якого для долі культури у Чехословаччині промовисто написав Мілан Кундера у есе «Трагедія Центральної Європи». Здавалося б, саме Чехія є яскравим прикладом країни, де існує суперечність між активним бажанням брати участь у політичних процесах і відчуженням, маргіналізацією тих, хто прагнув такої участі у одній з найрозвинутіших країн Центрально-Східної Європи, однозначно між 1918 і 1938 роками найбільш демократичній державі регіону, з найслабшим рівнем антисемітизму. Нарешті, чехословацький режим у порівнянні з СРСР, НДР або Болгарією був все одно дуже ліберальним. Отже, Чехословаччина була країною своєрідного парадоксу, де давні демократичні традиції співіснують з вражаючими фактами виключення і підпорядкування попри всі, як кажуть чехи, «інтенсивні надії».

Зрозуміло, що Чехія була частиною Австро-Угорщини, сусідкою України, а в її склад входила Підкарпатська Русь, густо заселена євреями. Отже, в усіх цих випадках ми можемо говорити про дійсно демографічний ресурс, про спільноту, без якої політичний процес реалізувати неможливо.

Якщо в цілому у Чехословацькій Республіці євреї склали у 1938 році лише 1,2%, то в Закарпатті – майже 14%. Не дивно, що

мозок сіоністського руху тієї доби знаходився у Празі, а ресурс його – у Мукачеві, де на гроші (особисті!) президента Т. Г. Масарика було відкрито гімназію з викладанням на івриті, яка стала центром інтенсивної громадсько-педагогічної діяльності, а її директор Хаїм Кугель – депутатом парламенту. Після Голокосту та віді'зду багатьох євреїв з Чехії вихідці з Закарпаття фактично врятували обштинне життя Праги, що перебувало «на краю прірви». Євреї Закарпаття стали реально мостом між Чехією та Україною, а в історичній ретроспективі вони, – до 1918 р. об'єкт мад'яризації, від благ угорської культури таки відмовилися. Через євреїв угорцям не вдалося підняти відсоток угорськомовних до 20% (що давало можливість запровадження культурної автономії на зразок Судетів). Фактично, за умов угорського ревізйонізму, який не збирається і нині відмовлятися від своїх планів, вивчення особливостей регіону через єврейську призму має особливе значення. Адже Угорщина втратила 2/3 своїх історичних земель, на яких проживає 1/3 угорців – у Трансильванії (Румунії), Словаччині, Воєводині (Сербія), Бургенланді (Австрія). Що стосується Закарпаття, то, як відомо, Угорщина захопила його у 1940 – 1944 роках цілком і угорських ревізйоністів нині у ХХІ столітті цікавлять далеко не лише райони компактного проживання угорців. Зауважимо, що русинський проєкт ще у 1930-х роках у Чехословаччині пов'язували саме з угорцями, а спільні дії великоруських та великомад'ярських шовіністів мають давню історію. У порівнянні з іншими країнами Центрально-Східної Європи Угорщина має значну єврейську спільноту, представники якої, попри антисемітизм, що зростає, вважають себе справжніми угорцями і своїм патріотизмом не поступаються нікому.

У цьому контексті наші знання про єврейський слід сприяють розумінню багатьох подій в історії регіону. Добре розумів значення орієнтацій єврейства і Т. Г. Масарик, якому залежало на територіальній цілісності країни. Саме тому у додатку до книги можна знайти матеріали, що розкривають єврейські аспекти перебігу політичних процесів за Австро-Угорщини. І все-таки книга не є підручником з політичної історії, чи навіть з історичної соціології, яку розвиває у Празі школа Йохана Арнасона. Професори Й. Арнасон та Я. Крейчі розробляють моделі «змінних типів модерна» (alternating modernities) на матеріалі Радянського Союзу, Китаю та Чехо-

словащини, що є актуальним для вивчення перспектив Росії у цивілізаційному контексті. Чеські науковці аналізують реакції цивілізаційних структур незахідних суспільств саме на західну версію модерного суспільства, а також появу її альтернативних інтерпретацій, що представлені різними політичними ідеологіями, інституційними програмами і т. д.\* А що ж сіонізм? Якщо його ідеалом була побудова Ізраїлю, а ця країна відома своїми успіхами в усіх сферах життя, то чи актуальні проблеми «виключених», Homo Sacer у ізраїльсько-єврейсько-чеському контексті? Знайомство з працею Ар'є Става з політологічного центру «Аріель» під назвою «Чехословащина – 1938 рік, Ізраїль – сьогодні» (1997), статтею відомого неоконсерватора Чарльза Краутхамера «Куди веде постсіоністська альтернатива?» (в оригіналі, «Колапс сіонізму», 2003) чи матеріалами єврейського чеського часопису «Рош Ходеш» за 2014 – 2015 роки свідчать про почуття загрози, відчуження та навіть ізгойства як серед євреїв Парижа чи Праги, так і серед ізраїльтян.

Ч. Краутхамер зауважує, що ідеологічний занепад в Ізраїлі (2003 року) часто пов'язують з впливом професорів-«універсалістів» – вихідців з Німеччини. Насправді, як ми побачимо, ліберальні ідеї були притаманні сіоністам з Праги, наприклад Хуго Бергману (був ректором Єврейського університету), історика Гансу Кону чи письменнику Максу Броду.

Однак Ч. Краутхамер вважає, що справа набагато глибша (цитую в російському перекладі англійського оригіналу): «Євреї страдають не только от войн, но и от изоляции в мире, от поношений, даже проклятий, которые они слышат и от врагов, и от своих бывших западных друзей. Они устали быть отверженными. Они устали от испытаний, которые навлекают на них верность сионистской «мечте» [Краутхамер Ч. Куда ведёт постсионистская альтернатива? / Ч. Краутхамер // Идеология еврейской национальной жизни в современном мире. – Москва–Иерусалим, 2003. – С. 38].

Таким чином нині можна зазнати відчуження не менш вражаючого, ніж після визволення з концтабору. Подібна ситуація ви-

---

\* Як стверджує Й. Арнасон, можна говорити про цивілізаційний аспект радянсько-китайського розколу, а також кризи 1968 року в Чехословащині. В обох випадках втягнуті у конфлікт сили не лише прагнули різні стратегічні сили, але і були розділені культурними бар'єрами комунікації [Arnason I. Entangled Communities: Imperial Revolutions in Russia and China / I. Arnason // European Journal of Social Theory. – 2003. – vol. 6. – №3. – P. 307–325].

кликає інтерес до соціологічних, а не історичних аспектів політичних процесів, до соціо-політологічних студій універсалізації партикулярних чи навіть маргінальних сюжетів для розробки і формулювання суспільних теорій як такої. Паралельні дослідження крім школи Й. Арнасона, науковців Варшавського університету і зрозуміло США та Франції, цікавлять також науковців України, наприклад з проблем символічної політики. Це зокрема дослідження В. Бурлачука, І. Климанської, В. Полянєнка і звичайно інновативна монографія В. Бушанського «Естетика політичної влади», де предметом політико-естетичного дослідження є символічна політика.

Автор цієї книги писав її також з перспективи суспільної теорії, метою якої є збирання свідчень відчуження (виключення) і конструювання на підставі таких свідчень суспільної теорії, що виявляє суспільний парадокс і насильство, пов'язане з його приховуванням.

Повертаючись до загальнотеоретичних питань книги та її структури, слід підкреслити, що політичні та соціологічні дослідження – це проект, який виник у тіні успіхів природничих наук, а мрія «щонайшвидше і найповніше уподібнюватися до природничих наук як науки у точному розумінні цього слова» окреслює горизонт багатьох заходів, пов'язаних зі спробою розбудови політичної теорії, яка розуміється як загальна суспільствознавча теорія. Навіть визнання того факту, що специфіка дослідного предмету політології або соціології вимагає відмінних від природничих наук дослідницьких методів, не міняє загальної мети: відкриття законів, що керують загальним людським життям і досягнення завдяки цьому статусу «справжньої науки». Історія політології – це історія перманентної кризи, пов'язаної з браком можливостей реалізації мети, поставленої у такий спосіб. Це історія двох таборів – «еретиків», які заявляють, що політологія/соціологія не може бути наукою в точному сенсі слова, тому що досліджуються не «суспільні факти», а значення, а також тих, хто думає, що криза є результатом незрілості дисципліни і колись – за допомогою нових більш досконалих методів – можна її подолати. Такі погляди пов'язані з неопозитивістською філософією науки, а її бачення – з міфом про природознавство, що має мало спільного з тим, що нині відбувається в сфері природничих наук. Зокрема, як слушно зауважує В. Бушанський, у ХХ сторіччі астрофізики без жодної іронії заговорили про ідею виник-

нення матеріального світу з духу як найімовірнішу «гіпотезу», що пояснює теорію великого вибуху. Експерименти у квантовій механіці поставили питання про чинник свідомості спостерігача. Так ідеалізм і суб'єктивізм, які ще недавно здавалися остаточно подоланими природничими науками, були повернуті в пізнання тим самим раціонально об'єктивним мисленням, що до того оголосили їх поза законом.

На думку Григорія Тульчинського (Росія), криза у політології виявляється у нездатності політологічної прогностики, яка перетворюється у просвітницьку, а скоріше у пропагандистську діяльність. Ця «втеча гуманітарних наук від реальності», за виразом Й. Шапіро, призводить до того, що традиційна політична аналітика слабко запитана. В результаті – запізнювання та сервільність, а ставлення до політологів – як до медійних персонажів типу «пікейних жилетів» у відомому романі Ільфа та Петрова. Там, де політична аналітика запитана центрами прийняття рішень (владні структури, спецслужби) недовіра до традиційної політичної теорії компенсується зверненням до нестандартних методів аналізу. На думку автора, можна говорити, по-перше, про політичні науки, яких об'єднує специфічний предмет – влада (її походження, досягнення, утримання, зміна); розгляд і результат відповідних проблем залежить від використаної методології конкретної дисципліни: соціології, психології, економіки, історії, лінгвістики, права і т. д. І в цьому випадку йдеться про розгалужений міждисциплінарний комплекс. Саме така міждисциплінарність відкриває найширші можливості осмислення динаміки політичної реальності.

По-друге, якщо природничі науки відкривають: з наукової теорії не вдається виключити парадоксальність, суперечливість, невизначеність, то можливо і гуманітарні науки повинні спробувати акцентувати *парадоксальність* суспільних явищ? Парадокс, який ми спробуємо назвати *суспільним парадоксом*, тому що йдеться по суспільствознавство (гуманітарні науки) в широкому розумінні цього слова, полягає в тому, що: на певних рівнях суспільної дійсності можливе відкриття регулярностей і підтвердження певних суспільних станів і процесів, однак для повного розкриття цих станів і процесів необхідні інші епістемологічні та онтологічні розв'язання, що виходять за рамки емпіричних. Зміна онтологічних підходів полягає у

припущенні, що те, що визнається суспільними фактами (дійсністю), одночасно *не існує*, оскільки насправді симулюється і утворюється в результаті репродукції певних значень в дійсності та щоденних діях конкретної людини і у той же час *існує*, тому що викликає реальні наслідки, пов'язані зі структуризацією суспільства/простору суспільства та виробленням правил, що визначають окрему і колективну дію. Це має свої наслідки для зміни епістемологічних та методологічних настанов: емпіричні методи, за допомогою яких ми встановлюємо дійсність – основу своїх досліджень формулюють твердження одночасно правильні і фальшиві. Вони правильні/реальні, тому що не заперечують реальних симуляцій, а лише вивчають її наслідки і в той же час вони неправильні, тому що цей «стан справ» презентується як безальтернативна «дійсність». Наприклад відому монографію Тетяни Журженко про геополітичні орієнтації населення прикордонних регіонів України критикують за те, що значення «схід», «захід», «Європа» і т. д. приймаються як факти і безальтернативна дійсність. Робота Т. Журженко засновується на даних соціологічних опитувань мешканців східних регіонів і вона мала б відкрити, що йдеться не про безальтернативну «дійсність», а про уявлення, а для справжнього виявлення «стану речей» необхідне виявлення їхнього симуляційного характеру. Важливо вказати на процеси формування цієї «дійсності», її стабілізації та репродукції, а особливо на причини того, що те, що вважається дійсністю, набуває саме таких образів. «Новоросія» не могла б стати політичною реальністю, у той час як вона є симулякр, так само як «ЛНР» та «ДНР», якби у практичній політиці ми розрізнявали реальність та симулякр.

В рамках цієї роботи ставиться питання розрізнення реальності та симулякру, при цьому наголошується, що суспільний парадокс і розуміння однозначності суспільної дійсності спирається на провладну науку – «науку/владу», метою якої є легітимізація значень, які створюють симуляцію дійсності (людства, суспільства і спільноти) і гарантія таким чином репродукції тих значень у окремих наративах, а тим самим репродукції системи домінування, які встановлюють ці значення («Новоросію», «ДНР», «ЛНР», «Русский мир» тощо).

Відкриття парадоксу і симуляційного характеру того, що вва-

жається дійсністю, стає можливим, як правило, завдяки чіткій позиції, а саме з *маргінальної* позиції, позиції відчуження. Саме тоді виключені відкривають, що однозначність суспільного простору, однозначність «дійсності» досягається виключно завдяки насильству, насамперед завдяки тому її виду, який П'єр Бурд'є окреслив як «символічне насильство». Саме тому ця книга написана з перспективою суспільної теорії «відмінності», завданням якої є збір свідчень виключених і конструювання на цій основі суспільної теорії, яка виявляє суспільний парадокс і насильство, пов'язане з його приховуванням.

У цій книзі ми намагаємося виявити, що аналіз явища виключення, зокрема євреїв, не є маргінальною проблемою з периферії політології, соціології чи інших гуманітарних наук, а допомагає підняти ключові питання, через які починається формулювання суспільної теорії як такої. Інтерес до вивчення Голокосту\* пояснюється тим, що через страждання його жертв поступово почалося переформатування уявлень про європейські суспільства як такі. Зигмунт Бауман, який присвятив цьому процесу творення нової суспільної теорії свою інновативну працю «Сучасність і Голокост», зауважує: «Мета цієї роботи полягає не у примноженні спеціалізованих значень або заглибленні у соціологічні опитування, що мають маргінальне значення. Мета книги полягає у зміні підходів в рамках суспільствознавства у широкому розумінні цього слова. Йдеться про суттєвий зв'язок з головними темами сучасної соціологічної рефлексії, а також повне включення даних наукових досліджень у головну течію нашої дисципліни, а також піднесення їхнього нинішнього маргінального статусу і позиціонування у центрі суспільної теорії і практики [Bauman Zygmunt. *Nowoczesność i zagłada* / Zygmunt Bauman. – Kraków, 2009. – S. 18–19].

Таким чином, професор Зигмунт Бауман створив прецедент у своїй фундаментальній роботі про Голокост, де ним було здійснено перенесення здавалося б маргінальних тем у центр наших рефлексій, чим «старі» політологічні та соціологічні теми опиняються під зовсім іншим кутом зору. Йдеться про евристичний потенціал на

---

\* А також у тих регіонах світу, де його не було – до політичних репресій – як у Біробіджані.

перший погляд екзотичного і маргінального предмету досліджень. Під час «празької весни» євреї, що пережили Голокост, зазнали відчуження, перенесли свій досвід у реалії макросуспільства. У порівнянні з початком 1920-х років у Росії, коли євреї також поділилися своїм ненормативним досвідом зі «смуги осілості»\* з багатомільйонними масами Радянського Союзу, чехословацький варіант мав зовсім інший характер. Йшлося про засвоєння досвіду виключених маргіналів за мирних умов і після лібералізації, що її здійснив режим А. Новотного. Але, як слушно вказувалося в статті з офіційної газети «Руде право» під назвою «Лібералізація – не те саме, що демократизація», йшлося не лише про можливість для митців здобувати визнання на Заході, а для мільйонів обивателів розширити масштаби споживання і виїжджати у відпустку за кордон. Символом епохи став фільм «Крамниця на головній вулиці», який отримав премію «Оскар» за 1965 рік. Це був фільм на тему Голокосту, якого переважна більшість населення не зазнала і не могла знати його в принципі. Однак через цей маргінальний сюжет проходила думка про відповідальність конкретної людини за долю суспільства. Це стосувалося інших сюжетів, пов'язаних з єврейством, наприклад спадщиною Ф. Кафки, яка вийшла з тісного відчуженого простору старої Праги для набуття універсальних цінностей і переосмислення практики суспільства в цілому. Не дарма одна зі статей захисників непорушності старого режиму мала назву «З Кафкою проти соціалізму». Таким чином, чехословацький випадок виявився особливо плідним для засвоєння досвіду «виключених» і фактично випередив нинішню ліберальну демократію у засвоєнні «уроків Голокосту». Зауважимо, що в Західній Німеччині у 1968 році зміщення інтересу громадськості та науковців на маргінальну і замовчувану тему Голокосту, відповідальності усього суспільства за долю «виключених» лише почалося.\*\* Саме тому «празька весна» вважається «точкою неповернення», коли вірі у «соціалізм з людським обличчям» було завдано смертельного удару, а маргінальні та замовчувані теми опинилися у центрі західноєвропейських дискусій.

У період «нормалізації» після 1968 року під час антисіоністської

---

\* Про це йдеться у 3-му розділі, присвяченому Україні.

\*\* Див. Craig A. Gordon. The Germans / Gordon A. Craig. – Penguin Pub. – London–New York, 1984. – №4. – P. 126–148.



кампанії було виявлено антисемітський характер, цинізм та банальну боротьбу за гегемонію в регіоні Центрально-Східної Європи і нехтування тими цінностями, які СРСР сам і задекларував. Хоч багато науковців виявляють сумніви у спадкоємності «празької весни» та Оксамитової революції 1989 року, між ними існує певний зв'язок, оскільки були сформовані антитоталітарні рухи і «паралельні» культури, які підтримували контакти з антикомуністичною еміграцією, часописом «Сведецтві», радіо «Вільна Європа» і т. д. Дисиденти, які підписали «Хартію-77», у тому числі дисиденти-євреї, які залишилися у країні, продовжили на новому рівні традицію «празької весни». У Ізраїлі «празька весна» знайшла відгук на всіх рівнях і сприяла подальшому руху Ізраїлю у напрямку Заходу та демократії, хоч і специфічної, але плюралістичної. Під час «празької весни» виявився своєрідний парадокс – по-перше, країна «східного блоку» фактично сприяла усвідомленню Заходом тих цінностей, на яких він реально базується, але якими він нехтує на користь прагматичних інтересів. Ці розбіжності, які було виявлено під час Мюнхена у 1938 році, знову було поставлено на порядок денний під час «празької весни», згодом – в Ізраїлі, політологи якого порівняли ставлення до Чехословаччини з боку Заходу у 1938 та 1968 роках та до Ізраїлю у 1998 році. Ізраїльські науковці дійшли висновку, що аналогії вражають, але на відміну від Чехословаччини, населення якої постраждало від нацизму та радянського гегемонізму, населення Ізраїлю було б фізично знищене його ворогами, як і всі євреї, яких нацисти «демаскували» у центрі Європи.\*

По-друге, парадоксом є те, що розгром «празької весни» наніс найбільший удар саме по євреях Чехословаччини, як і у 1938 році. На думку Карола Еффраїма Сідона, саме євреї – вихідці з Закарпаття, які розуміли, що таке бути відчуженими і виключеними з макросуспільства через напівколоніальний статус Підкарпатської Русі у Першій республіці 1918 – 1938 років, втримали празьку общину на краю прірви під час нормалізації у 1968 – 1988 роках, коли Віктор Фойерліхт з Мукачева був головним рабином Старо-нової синагоги – найдавнішої в Європі, а підкарпатські ритуали (своєрідний сина-

---

\* Miles J. Nine lives of Otto Katz / J. Miles. – London, 2010.

гогальний ритуал, хазанут – ритуальний спів тощо) перетворилися на своєрідний символ автентичності у сучасному єврейському русі Чехії, де все закарпатське сприймається як автентичне та антитеза симулякру.

Отже, події 1968 року показали, що євреї і сіоністи залишаються ізгоями, виключеними навіть після Голокосту і переможної війни Ізраїлю у 1967 році. Нарешті, після анексії Криму і війни у Донбасі з'явилися нові «виключені» – євреї Донбасу та Криму, у тому числі М. Капустін, який після виступу проти анексії Криму став головним рабином Братислави.\*

По-третє, чеське макросуспільство почало розуміти зв'язок між відчуженням Чехословаччини, Ізраїлю і України, виключенням сіонізму та української державності і фактичним нехтуванням Заходу своїми цінностями, здачею на користь нібито прагматичних економічних та геополітичних інтересів тих цінностей, без яких Захід важко уявити, без яких він перестає бути Заходом. Вперше почала формуватися коаліція євреїв, яким у Європі загрожує ісламський фундаменталізм за потурання західних демократій і традиційних «ізгоїв» чеського суспільства – ромів та українських робітників – найгнанішої та постійно дискримінованої спільноти в Чехії. Теоретичні висновки почали наповнюватися емпірично, що підтверджує евристичний потенціал теорії «відмінності», яка почала формуватися. Про те, що з'явилися певні зрушення у цьому аспекті, свідчить представник єврейської громади Чехії Томаш Краус: на засіданні Всесвітнього Єврейського Комітету у Нью-Йорку під час зачитання привітання від А. Яценюка президент Всесвітнього Єврейського Комітету Дж. Херріс звернувся до присутніх: «Що б ви сказали, якби до вас напередодні Мюнхена звернувся президент Е. Бенеш?»\*\* І, хоч на думку Т. Крауса з 2000 делегатів лише жменька реально розуміла, хто такий був Е. Бенеш і до чого тут Мюнхен і Україна, хід думок вів у правильному напрямку. Отже, можна використати слова З. Баумана – йдеться не лише про те, що гуманітарні студії можуть сказати про виключених, але про те, що «виключені» можуть сказати в широкому сенсі слова про сучасну

---

\* Див. Roš Hodeš (Прага): 2014. – 7. – ч. 18; 2014. – 3. – ч. 22; 2013. – 9. – ч. 3; 2014. – 4. – ч. 21; 2014. – 6. – ч. 3; 2014. – 2. – ч. 28. – Режим доступу: <http://hddashot.kiev.ua>.

\*\* Roš Hodeš (Прага). – 2014. – 6. – ч. 3. – С. 12.

гуманітаристику. Саме тому книга присвячена виявленню суспільного парадоксу та результатам цього виявлення для стратегії розбудови наукового знання.

Презентована в першому розділі монографії суспільна теорія «відмінності» є спробою інтеграції перспективи «виключення» до головного курсу політологічних і соціологічних рефлексій.

У першому розділі поставлено питання про джерела і основні твердження теорії «відмінності», а також способи, якими у соціології ця перспектива включена у хід теоретичних соціополітологічних рефлексій і стає важливою парадигмою емпіричних досліджень. Ставиться також питання про основні теоретичні джерела, які пов'язані з проектом суспільної теорії виключення, у першу чергу йдеться про теорію структуралізації Е. Гідденса, спадщини М. Фуко, теорії символічної гегемонії П'єра Бурд'є, а з науковців Чехії – політичного філософа Бедржиха Льовенштейна.

Суспільна теорія «виключення» пов'язується з перформативними студіями, зокрема теоретичними концепціями Гі Деборда, а також Ж. Бодріяра. Можливість використання символічної політики для аналізу вияву гегемонізму довів у своїх дослідженнях В. Бушанський.

Проаналізовано кілька теоретичних площин, в яких суспільна теорія «відмінності» виявила свій евристичний потенціал. Цю теорію сконструйовано з перспективи виключених, свідчення яких ведуть до виявлення механізмів насилля, пов'язаних зі становленням суспільства. Однозначність гегемоністського наративу про «дійсність», яка репродукується у індивідуальних наративах, досягається через викреслення «différence», різних відмінностей, що може порушити суспільний простір. Таким чином, залишається прихованим суспільний парадокс і створена симуляція «дійсності», яка видається за саму дійсність.

Ця система руйнується через виявлення ненормативностей, що веде за собою виявлення суспільного парадоксу, а також стимуляційного характеру того, що вважається дійсністю. Це відкриває можливість розбудови стратегії опору, яка розуміється як стратегія субверсії (транссигніфікації) значень, що створюють симуляцію Спектаклю.

Спектакль розуміється як система домінування, що спирається на нормативних симуляціях, досягає своєї стабільності завдяки гегемонії значень, завдяки нав'язуванню усім учасникам суспільного

простору того самого наративу про дійсність, завдяки виробленню знання дійсності, що вважається справжнім знанням, що віддає «справжній» стан речей. Таким чином, спектакль спирається на знання, насамперед наукове як знання найвищої якості. Отже, знання, його пов'язаність з процесами влади, а також можливість розбудови знання/опору є предметом аналізу, який міститься у другому розділі книги.

Другий розділ присвячено аналізу політичних висновків, які випливають з деяких тверджень суспільної теорії відчуження. Підкреслюється, що ця теорія не спирається на утопії суспільства без насилля, але пов'язана з розглядом можливості розбудови такого суспільного простору, який – насамперед через свій процесуальний і відкритий характер – обмежить насильство до необхідного мінімуму. У цьому контексті, аналізуючи зокрема теорію радикальної демократії Шанталь Муфф і Ернесто Лакло, вказується на кілька важливих ініціатив, які можуть перетворити проект обмеження насильства реальним.

Нарешті третій розділ є джерельним підґрунтям для вивчення політичної думки єврейських лідерів та політичних процесів ХХ – поч. ХХІ сторіч у Центральній Європі/Україні/Біробіджані від Йозефа Самуїла Блоха до сучасності.

Таким чином, встановлюється історичний зв'язок політичних процесів у регіонах Європи/Євразії, у центрі яких стоїть проблема – а не концепції, хай дуже досконалі теоретично – проблема можливості конструювання суспільної теорії з перспективи маргіальності, а також значення цієї теорії для вироблення і розвитку політологічного мислення. Оскільки нас цікавлять саме етнічні спільноти у національних державах, важливо згадати про деякі теоретико-методологічні пошуки у цій царині, зокрема про те, що більшість дискусій про державність є дискусіями про *нації*. Нації розуміються як реальні сутності, як спільності, як міцні довготривалі колективи. *Те*, що вони існують, приймається за данність, хоча як вони існують, і як вони прийшли до існування – є питанням дуже дискусійним.

Подібний реалізм груп довго домінував у багатьох аспектах соціології та споріднених дисциплін. Однак в останні десятиліття, принаймні, чотири в соціальній теорії об'єдналися з метою розхи-

тування ставлення до груп як реальних, як основ сутностей. По-перше, це дедалі більший інтерес до мережі форм, розквіт теорії мережі, і зростаюче використання мережі як загальної ідеї для орієнтування чи метафори у суспільній теорії. По-друге, існує проблема, що постала на засадах теорій раціональної дії, з їхнім жорстким методологічним індивідуалізмом щодо реалістичного розуміння груп. Третій напрямок – це відхід від широко структуралізованих до ряду більш «конструктивістських» теоретичних установок; в той час як перші з них розглядають групи як сталі компоненти суспільної структури, останні бачать групування побудованим, випадковим та плинним. Зрештою, послідовне сприйняття постмодернізму наголошує на фрагментарності, нетривкості та розмиванні фіксованих форм та чітких границь. Ці розробки є неспівмірними, навіть суперечливими. Але вони дійшли порозуміння щодо постановки проблеми груп і підриві аксіом стабільності їх існування.

Донині такий відхід від реалізму групи був нерівномірним. Він був вражаючим, згадаймо лише приклад вивчення класів, зокрема вивчення робітничого класу – цей термін складно використовувати сьогодні без лапок або інших засобів дистанціювання. Насправді робітничий клас – його розуміють як реальну сутність чи міцну спільноту – здебільшого зник як об'єкт аналізу. В цьому переконують як теоретичні твердження, так і ретельні емпіричні дослідження з історії суспільства, історії праці, історії народних переконань та мобілізації. Вивчення класу як культурної та політичної ідіоми, як форми конфлікту і як абстрактного виміру, засадничого в економічній структурі, залишається важливим, але воно більше не ускладнюється розумінням *класів* як реальних стійких сутностей.

В той же час розуміння *нації* як реальної сутності продовжує надихати дослідження нації та націоналізму. Таке реалістичне по суті розуміння нації поділяють ті, хто дотримується відмінних в інших аспектах поглядів на націю та націоналізм.

На одному полюсі, таке розуміння нації провокує погляди на націоналізм, притаманний самим націоналістам та національно скеерованим дослідникам. Такий погляд на націоналізм передбачає існування націй, і є виразником їхнього прагнення до автономії та

незалежності. Нації розуміються як колективні особи, здатні на зв'язну, цілеспрямовану колективну дію.

Націоналізм є драмою, а головні її актори є нації. Можна було б вважати, що цей соціологічно наївний погляд не має місця у нещодавніх дослідженнях. Але насправді він розцвів останніми роками при інтерпретації національного питання після розпаду Чехословаччини та Радянського Союзу.

Сприйняття націй як реальних сутностей і значною мірою спільнот не обмежується лише примордіалістами, тобто тими, хто наголошує на глибинному закоріненні, давньому походженні та емоційній силі національної прив'язаності. Цього погляду дотримуються також багато «модерністів» та «конструктивістів», які вважають націю сформованою такими чинниками, як індустріалізація, нерівномірний розвиток, зростання мереж зв'язку і транспорту, а також потужними інтеграційними та гомогенізуючими силами сучасної держави. Існує також і субстанціоналістський підхід, притаманний тим, хто визначає нації «об'єктивно», тобто через спільні колективні характеристики, такі як мова, релігія тощо; це й характеристика тих, хто наголошує на суб'єктивних факторах, як то: спільні міфи, згадки та самовизначення.

Парадоксально, але реалістичний та матеріалістичний підходи вдаються навіть до тез, спрямованих на розвінчання та прояснення націоналізму, не приймаючи реальності існування нації. З цієї точки зору – якщо нація є ілюзорною чи духовною спільнотою, ідеологічною димовою завісою, то націоналізм мав би бути випадком хибної свідомості, помилкової ідентичності. Такий підхід зводить питання реальності чи реальної дієвості націй, статусу нації чи усвідомлення нації до питання про реальність націй як конкретних спільнот чи колективів, не допускаючи, отже, альтернативного і більш теоретично багатообіцяючого шляху розуміння статусу нації чи усвідомлення нації.

Проблема з таким матеріалістичним сприйняттям націй як реальних сутностей полягає в тому, що *категорії практики* сприймаються як *категорії аналізу*. Тобто приймається концепція, присутня в практиці націоналізму і в дослідженнях сучасних державних систем – власне реалістичних, що матеріалізують концепцію націй як реальних спільнот – і це робить таку концепцію

центральною в теорії націоналізму. Матеріалізація є суспільним процесом, а не лише інтелектуальною практикою. Як така, вона є центральною щодо явища націоналізму, як це ми добре побачили в останні кілька років. Як аналітики націоналізму, ми, безперечно, спробуємо зважати на важливість суспільного процесу матеріалізації – процесу, через який політична фікція нації дуже швидко стає потужно реалізованою на практиці. Це може бути однією з найважливіших задач теорії націоналізму. Але нам слід уникати незумисного *відтворення* чи *підсилення* цієї матеріалізації націй на практиці з матеріалізацією націй у теорії.

Заперечувати реалістичний та матеріалістичний способи міркування про нації не означає оспорювати реальність статусу нації. Простіше переосмислити ту реальність. Це означає відокремити вивчення статусу нації чи усвідомлення нації від вивчення націй як матеріальних сутностей, колективів чи спільнот. Це означає зосередитися на усвідомленні нації як на концептуальній змінній, якщо зважити на думку Неттля, а не на націях як реальних колективах. Це означає вважати націю не матеріальною, а інституційованою формою; не як колективність, а як практичну категорію; не як сутність, а як випадкову подію. Тільки в такий спосіб ми зафіксуємо реальність статусу нації і реальну силу націоналізму без того, аби повернути до нашої теорії саму «політичну фікцію» «нації», чію потужність на практиці ми б хотіли пояснити.

Нам треба не питати, «що таке нація», але натомість: яким чином статус нації як політична та культурна форма інституційована в рамках держави і в міждержавному житті. Яким чином нація працює як практична категорія, як схема класифікації, як пізнавальні рамки? Що робить більш чи менш резонансним чи ефективним використання цієї категорії державою, а що менш придатним для використання? Що робить зусилля антрепренерів від політики, які представляють націю, більш або менш вдатними?

Націоналізм не є породженням націй. Він продукується – або, краще сказати, індукується – *політичними сферами* певного типу. На динаміку націоналізму впливають властивості політичних сфер, а не властивості угруповань.

Територіальний статус нації та етнічна національність були всебічно інституційованими соціальною та культурною формами. Ці

форми в жодному разі не були беззмистовними. Режим після 1948 року послідовно та ефективно репресував всі знаки відкритого політичного націоналізму, і інколи навіть культурного націоналізму. В той же час репресії націоналізму йшли пліч-о-пліч із встановленням та консолідацією статусу нації та національності як фундаментальних когнітивних та суспільних форм.\* За часи після Оксамитової революції, вже всебічно інституційовані форми, легко політизувалися. Вони породили елементарні форми політичного розуміння, політичної риторики, політичних інтересів та політичної ідентичності. Якщо вдається до метафори Макса Вебера про «стрілочника» – вони визначили колію, когнітивні рамки, вздовж яких події рухала вперед динаміка матеріальних та ідеальних інтересів. Діючи в такий спосіб, вони стали потужним імпульсом розпаду Чехословаччини і структурування націоналістичної політики по тому.

Слід думати про націю не як про матерію, а як про інституційовану форму, не як про колективність, а як про практичну категорію, не як про сутність, а як про випадкову подію. Говорячи про статус нації як про інституційовану форму, як когнітивну та соціо-політичну категорію, варто сказати кілька слів на завершення про усвідомлення нації як події, на чому наполягає Р. Брубейкер у праці «Nationalism reframed».

Існує велика та сформована література щодо розвитку нації та націоналізму. Ця література прослідковує довготривалі політичні, економічні та культурні зміни, що ведуть, упродовж століття до поступової появи нації чи усвідомлення нації. Основні роботи останніх десятиліть щодо статусу нації та націоналізму – зокрема Ернеста Гелнера, Бенедикта Андерсона, Ентоні Сміта та Ерика Гобсбома – всі є еволюційними у цьому сенсі.

Натомість бракує теоретично ускладненого подійного аналізу усвідомлення нації та націоналізму. Є, зрозуміло, багато досліджень конкретного націоналізму, направлених на коротший проміжок часу, аніж десятиліття чи століття, характерних для літератури про його розвиток. Але ці дослідження соціологів та політологів намагалися абстрагуватися від подій у своєму пошуку узагальненого структурного чи культурного пояснення, тоді як історики, при-

---

\* Аналогічний процес йшов і у Словаччині, де «Словацьку державу» (1939 – 1945) було стигматизовано.



ймаючи за дане важливість випадкових подій, не схилялися до їхнього теоретизування.

Р. Брубейкер наполягає на обговоренні стосовно усвідомлення нації як події, як дечого, що раптово кристалізується, а не поступово розвивається, як випадкових, змінних в обставинах, та ненадійних рамок бачення та основи для особистої та колективної дії, а не відносно стабільного продукту глибинних тенденцій розвитку в економіці, державному устрої, чи культурі.

Власне тут потрібний подійний погляд. Слідуючи за думками таких мислителів, як Маршал Салінз, Енрю Еббор та Вільям Сюел, – вважає Р. Брубейкер – слід приділити серйозну теоретичну увагу випадковим подіям та спричиненим ними наслідкам. Лише такий шлях дасть можливість сподіватися на розуміння процесуальної динаміки націоналізму. І власне детальне дослідження такої процесуальної динаміки приведе до найбільш оригінальних і значних досліджень із націоналізму у найближчі роки, досліджень, що будуть утримувати теоретичні розробки та глибше розуміння конкретних випадків.

Зауважимо, що постулати Р. Брубейкера, який вважає, що не існує світу націй як реальних тривалих колективів перегукуються з постулатами М. Монфесолі про потребу тимчасових асоціацій на локальному та середньому рівні, а не інституційованих «міцних», «великих» спільнот, що на думку М. Монфесолі, викладену у Розд. II, лише заважають проведенню ефективної і справедливої політики. Тому теза про «націю як подію» перегукується з тезою про «підклучальну громаду», «*care taker community*», де не існує чітких етнічних меж і яка створюється з конкретною метою – зокрема зберегти єврейську спадщину – важливу для мешканців Праги, Кисва чи Біробіджана незалежно від етнічного походження. Ч. Гофман відкрив таку громаду у Празі у 1991 році і назвав її «*care taker community*». Для цієї книги характерним мотивом є рефлексії щодо релевантності подійних спільнот нині та пошук існування їх у політичних процесах минулого, коли вони перебували в тіні «міцних», «великих» спільнот, щодо яких Р. Брубейкер та інші науковці висловлюють все більші сумніви.

## **ПЕРСПЕКТИВА ВІДМІННОСТІ В ГУМАНІТАРНИХ НАУКАХ І ДОСВІД «ПРАЗЬКОЇ ВЕСНИ»**

### **1.1. Відмінність, відчуження чи виключення?**

Подібно до чесько-єврейського руху, який, на думку чеського історика єврейства Б. Соукупової, народився як *deziluze* (розчарування) процесу емансипації у XIX сторіччі, теорія відмінності поклала край певним ілюзіям. Самообманом виявилася віра в існування спільнот, що спиралися на есенційній подібності (ідентичності), а також на переконанні, що ці спільноти можуть мати власний голос у більш-менш універсальному дискурсі. Розчарування народжується з відкриття, що цей дискурс, який мав служити емансипації, генерує нові виключення і нове насилля. «Дезілюзія» уможливила формування нового способу мислення щодо насилля і можливо стратегіях спротиву.

Перспектива відчуження має свої чотири основні джерела. Першим є студії Голокосту, другим – єврейська думка Чехії, третім – філософські концепції французького пост-структуралізму, а четвертим ці ідеї у працях Мішеля Фуко.

Студії Голокосту на тлі уявлень про євреїв, що існували у 1950-1970-х роках, мали насамперед політичний характер. За умов «холодної війни», коли боротьба за вільний виїзд євреїв з Радянського Союзу, радянська контрпропаганда та апологетика Ізраїлю відзначали загальне тло подій, це було зовсім не випадковим. Навіть Ханна Арендт у антисіоністській пропаганді Радянського Союзу

була відома як «ізраїльська журналістка», що критикувала сіоністський істеблішмент. Зауважимо, що справжній вплив наратив Голокосту почав здійснювати після процесу над Ейхманом, у Німеччині можна говорити всерйоз про певні зміни у напрямку об'єктивного розуміння Голокосту лише починаючи з 1970-х років. «Празька весна» породила значну літературу на Заході, яка мала апологетичний характер і боротьба за «правильну» історію і соціологію євреїв мала замість логіки «суплементатії» ввести логіку «еквівалентності» – євреї є так само «нормальні» як інші народи, вони можуть бути відповідальними, чесними, працьовитими за законослухняними як і неєвреї. На Заході акцентувалися успіхи Ізраїлю в соціально-економічній сфері, у Радянському Союзі у «Советиш Геймланд» – успіх євреїв у сільському господарстві, освоєнні земель на Далекому Сході тощо.\* Героїзм Варшавського повстання, участь євреїв у антифашистській боротьбі, «єврейський героїзм» мали довести, що попередні уявлення про євреїв, запозичені з арсеналу традиційної юдофобії і модерного антисемітизму та пов'язані з їхнім виключенням, маргіналізацією та дискримінацією, мали покінчити Жовтнева революція в СРСР та утворення Ізраїлю. Логіка еквівалентності єврейського дискурсу виростала зі слухних мотивів, так само як попередні зусилля асиміляції у форматі німецько-єврейського, російсько-єврейського, угорсько-єврейського або чесько-єврейського дискурсу. У суспільстві де юдофобія залишається дуже сильною, це може бути розумна стратегія «лагодження ненависті» і поборювання різноманітних стереотипів і пов'язаних з ними упереджень. Однак ця логіка містила в собі пастку, оскільки в самому єврейському середовищі дискримінували ті групи євреїв, які не відповідали подібним стандартам – наприклад у ставленні до Ostjuden (східних євреїв Галичини чи Закарпаття), про що більш детально йдеться у третьому розділі представленої монографії. Зрозуміло, що чесько-єврейські стереотипи щодо біженців з Галичини після Першої світової війни або вихідців з Закарпаття у Чехії після Другої свідчили про тиск одних

---

\* Див. Плоткін Г. Поїздка до Ізраїлю / Григорій Плоткін. – К. : Радянський письменник, 1959. У цій типово антисіоністській книзі можна прочитати про розквіт Чехословаччини (с. 6), чеську письменницю М. Пуйманову (с. 36), страждання чеських євреїв у Ізраїлі (с. 58) і в першу чергу – розквіт Біробіджану як антитезу Ізраїлю – с. 161 – 168.

груп євреїв щодо інших. Радянська пропаганда активно використовувала дискримінацію та відчуження між різними групами населення в Україні, а ставлення вихідців з Європи до євреїв з країн Азії та Африки взагалі було улюбленою темою радянської пропаганди. У цій ситуації ті групи євреїв, які не відповідали нормативності, що склалася в Ізраїлі – ортодокси, євреї з країн Азії та Африки, їдишисти і т. д. не повинні були дражнити юдофобів. У логіці еквівалентності були вписані механізми насилля, що спиралися на уявленнях, що акцептація євреїв/сіоністів можлива лише за ціну максимального наближення до неєвреїв, що може бути правильним лише в контексті нормативних зразків, що склалися у християнському світі.

Клод Леві-Строс звернув увагу, що у зіткненні з Чужим/Іншим використовуються, як правило, дві стратегії: антропофагічна стратегія, яка полягає у тому, щоб з'їсти іншого, що можна інтерпретувати як піддання його процедурам нормалізації, перероблені на свого, а також антропоемічна стратегія, яка полягає у тому, щоб «відкинути іншого», позбутися його чи в усякому разі змусити його бути непомітним (див. параграф 3.2).

Якщо іншість викликає страх, то можна зробити лише дві речі: викинути чужинця або його засвоїти – зробити своїм. Логіка еквівалентності намагається вписати його в обидві стратегії: з одного боку полягає на спробі такої модифікації єврейства, щоб найбільше уподібнити його до неєвреїв. У зв'язку з цим, з іншого боку, ця логіка пов'язана з приховуванням, виключенням та відчуженням тих усіх значень єврейства, які (спосіб життя, мова і т. д.) перешкоджають в уподібненні євреїв до неєвреїв. В результаті логіка еквівалентності є логікою нормативною, яка реалізується у дійсності як фактичне з повагою до єврейства, тому що особи, які цим керують і визначають щось як «єврейське», що саме по собі є арбітральним нормативним підходом, далі намагаються якнайбільше прагнути до уподібнення імплантованих їм переконань про норми «порядного життя особи єврейського походження». Сама ця процедура еквівалентності вважається нами глибоко помилковою. Нормативні механізми діють через мову і особа, яка називається євреєм – жидом – ізраелітом – особою Мойсеєва визнання – має перед собою завдання реалізації «єврейської ролі» у вказаному вище значенні, тобто у вписанні цієї особи до логіки суплементатії (тобто негативної частини

у бінарній опозиції – неєврейське – єврейське). У той же час євреї як інший/чужинець піддається також процедурам нормалізації і має бути вписана до логіки еквівалентності – старатися уподібнюватися до неєвреїв. «Збочена» логіка еквівалентності полягає в тому, що особа, встановлена як «єврей» разом з тим має перестати ним бути настільки, наскільки це можливо. Стратегія, що спирається на логіку еквівалентності, є абсолютно неефективною, про що свідчать долі асимільованих євреїв, євреїв-християн, справжніх патріотів Німеччини (Угорщини і т. д.) під час Голокосту, асимільованих євреїв-комуністів за часів комуністичних режимів, симпатиків арабського національно-визвольного руху (про що свідчить Альбер Меммі з Тунісу у відомій книзі «Визволення єврея»).

Крім того, стратегія, що спирається на логіку еквівалентності – несправедлива, тому що виробляє нові виключення і маргіналізацію. Ті, хто виступає на боці логіки еквівалентності, тим самим виступає на боці механізму нормативізації, який завжди пов'язано з сепарацією, виключенням і відчуженням тих, хто не відповідає нормам неєврейського макросуспільства (наприклад євреї-ортодокси у традиційному одязі, що мають своєрідний спосіб життя). Сіоністський рух значною мірою відкинув логіку еквівалентності і пов'язану з нею асиміляційну стратегію, хоч власна держава і могла вважатися в кінцевому рахунку уподібненням євреїв до неєвреїв і результатом рефлексії асимільованого єврея Теодора Герцля.

Зрозуміння ролі євреїв у підтримці бінарних опозицій і ладу, який встановлює норми поведінки для євреїв, залежить від нашого вміння використовувати понятійний апарат французького постструктуралізму та американського неопрагматизму.

У цьому аспекті важливо, що у сучасному етнополітичному контексті ми відходимо від есенціалізму у питанні реалізації прав євреїв і від меншинності у політиці. Така політика означає, що слід уможливити використання прав людини, у тому числі громадянських прав. Беручи до уваги, що йдеться про ліберально-демократичний устрій у Чехії та про наявність ліберально-демократичних устремлінь в Україні, ми не можемо уникнути такого роду стратегічного есенціалізму і що в рамках сфери публічного дискурсу саме у такий спосіб слід ставити справу, оскільки йдеться про прийняття правил гри. Однак як у Чехії, так і в Україні можливі дії, направлені

на спробу змінити правила гри, оскільки існуюча ситуація звільняє нас від необхідності свідомих обмежень, що пов'язані з такого роду артикуляцією і зі спробами додати до стратегічного есенціалізму дій, які будуть мінімалізувати його негативні наслідки. На разі суб'єктна політика, що спирається на есенціалізовані ідентичності, і надалі вважається стратегією, що не має альтернативи, і це призводить до формулювання щодо теоретиків відчуження, також уявлень про «політичну імпотенцію».

«Політика ідентичності», з точки зору авторитетного чеського політичного філософа Бедржиха Льовенштейна, є політикою, яка може допомогти лише досягти тактичної перемоги. Політика, що пов'язана зі знанням, виробленим у рамках теорій відчуження, уможливує досягнення стратегічної мети: деконструкції і деініціалізації системи суспільної стратифікації з її виключеннями і насиллям. Детальніше це питання розглядається у другому розділі.

Варто згадати ще про одну проблему: теорія відмінності/відчуження – це пост-модерністська теорія, а до цього інтелектуального напрямку в українських, як і в чеських гуманітарних студіях ставлення є достатньо неоднозначним. Спостерігаються дві стратегії: або постмодернізм применшується і вважається модою, до певної міри вже також малоцікавою, яка нічого істотного до гуманітарних досліджень не додає, або трактується як інтелектуальний ворог «порядної» науки, що заснована на емпіричних засадах. Постмодернізм нібито підриває її значення, експертну функцію та методологічні норми. Але теорія виключення, відчуження, а також уся пост-гуманітаристика спирається на загальному переконанні, що немає «невинного знання», що вироблення знання є процесом культури і підлягає таким самим обмеженням (включно з тими, джерелом яких є наша мова) як інші культурні процеси.

Знання з'являється у агоністичному полі і завжди було і є підпорядковано певним механізмам влади, отже і політичним механізмам. Важливим союзником для перспективи відчуження є концепції конструювання у соціології знання, які дозволяють ясно уточнити епістемологічний і методологічний висхідний пункт у дослідженнях виключення/відчуження. На думку Бедржиха Льовенштейна, проблема знання, його відтворення, його передачі, а також його ролі у детермінуванні суспільних процесів і формуванні слухняних осіб

є центральним для теорії відчуження/виключення. Політична боротьба, результати якої вирішують про форму суспільного простору, не є в моєму розумінні безпосередньою боротьбою за різні ресурси, а в першу чергу суперництвом за значення. Владу здобуває той, хто панує над суспільними процедурами продукції сенсу. Перспектива відчуження/виключення виявляє цю боротьбу і описує її механізми, тому ті, хто оцінюють її критичний потенціал, вона трактується – на думку колишнього дисидента – як смертельний ворог науки, що залишається обслуговувати владу.

У сучасних пошуках в Чехії і на Заході при вивченні відчуження у гуманітарних науках багато публікацій як теоретичних, так і емпіричних пов'язано з проблематикою історичною, релігійною, освітньою, звичайно політологічною і соціологічною, а також у контексті глобалізації і розвитку нових ідей. В Чехії це пов'язано з поверненням після Оксамитової революції провідних інтелектуалів – Бедржиха Льовенштейна (політична філософія), Іржі Ковтуна (історія, політологія), Едуарда Голдштюкера (літературознавство, політологія), Павла Тигрида (Шонфелда) – видатного журналіста і опозиційного політика, завдяки діяльності якого на посту міністра культури Чеської Республіки після повернення з екзилу розпочався при безпосередній підтримці В. Гавела процес дослідження відчуження та опору. Нова суспільна теорія, що почала розроблятися за останні 20 років, була інспірована багатьма класичними і сучасними політологічними і соціологічними теоріями, а також філософськими, антропологічними (культурознавчими) і психологічними концепціями. Йдеться саме про суспільну теорію, а не про соціологічну чи політологічну. Причину саме такої постановки питання можна знайти у статті Стівена Сейдмана «Кінець соціологічної теорії» у антології «Сучасні соціологічні теорії». Сейдман включає у свій текст дуже важливі тези, де йдеться про проблематику ролі науки у процедурах антинормативного опору – розрізнення між суспільною теорією і соціологічною творчістю. Ці обидві форми соціологічного нарративу віками існували поряд, однак соціологічна теорія мала теоретичні амбіції, а суспільна теорія – практичні. Соціологічна теорія – як вказує Сейдман – згідно з підходами Конта чи Дюркгейма – до розкриття законів, що керують життям суспільства, яке розуміється структурно, для опису «логіки суспільства»,

до універсальної характеристики суспільної структури і суспільних процесів, характеристики, що абстрагується від актуальних суспільних конфліктів. Це мала би бути об'єктивна наукова теорія у позитивістському сенсі, яка завдяки своїм підходам мала зробити внесок у справу «просвіти і прогресу». Сейдман піддає соціологічну теорію радикальній критиці:

«Соціологічна теорія зійшла на манівці. Вона втратила значною мірою своє суспільне та інтелектуальне значення. Відрізана від суперечок і публічних дискусій, якими вона живилася в минулому, вона звертається до самої себе і у самій собі знаходить відгук. Соціологічну теорію формують і споживають майже виключно соціологічно-теоретики. Її суспільна та інтелектуальна периферійність є причиною постійного почуття кризи і застою, які оточують сучасну соціологічну теорію» [Koniec teorii socjologicznej: ponowoczejna nadzieja // Wspólczesne teorie socjologiczne. – Т.1. – Warszawa, 2006. – S. 44–45].

Як ми бачимо, радикальна критика С. Сейдмана має аналоги у сучасній критиці політичних студій, зокрема в Росії, про що вже говорилося. Як і у випадку з сучасною політологією можна говорити про теоретичні твори, які зрозумілі повною мірою лише для їхніх прибічників і такі, що живуть самі собою. Але ще важливіше, що Сейдман, так само як і Б. Льовенштейн, а також інші представники сучасної чеської гуманітаристики – Й. Арнасон, Я. Крейчі, О. Крейчі, К. Чапкова вважають, що тоталізація соціологічної теорії закладає «національний шовінізм, етноцентризм, який полягає у спробах універсалізації підходів і понять, які походили з конкретних епох і простору, і мали таким чином локальний характер. Соціологи-теоретики мали, на думку Сейдмана, переносити образ свого суспільства на всі інші, ніби суспільна структура і суспільні процеси, які відбуваються в їхньому суспільному просторі, мали основне значення для всього світу. Поза сумнівом ця критика інспірована також важливими для перспектив теорії відчуження постколоніальними дослідженнями. Генезу атак на соціологічну теорію (і взагалі на соціологію в її класичній та академічній формах), а також звинувачення її у «провінційності» полягають у віддаленні від конкретних проблем людей, включно зі стражданнями і несправедливістю заради створення «бездушної», абстрактної, елегантної теорії. У цьому контексті зрозумілі причини звернення Сейдмана до сус-



пільної теорії, яка характеризується таким чином. «Суспільні теорії – оповідання з мораллю, що мають практичне значення (...). Вони, як правило, оцінюються через їхнє моральне, суспільне і політичне значення» [Там само].

Таким чином, суспільна теорія є «соціологічною інтервенцією», включення теоретиками для розв'язання важливих проблем сучасності. Сейдман у своєму тексті веде розмову про те, щоб усю енергію, яку соціологи використали для розвитку складних теоретичних конструкцій, які зрозумілі лише для вузького кола втаємничених, скерували на розв'язання практично-моральних проблем. **Предметом суспільної теорії має бути моральний аналіз: показ і характеристика простору несправедливості, кривди, виключень, а також провокування можливої стратегії зміни цієї ситуації разом з проекцією стану суспільного простору після цієї зміни.**

Така теорія могла б бути, на думку Б. Льовенштейна, різновидом «заангажованої соціології», що представляє «прикладні суспільні науки», а насамперед тому, що належачи до курсу сучасної постгуманістики, ми спираємося на переконання, що не існує невинної науки, що всі теорії – це теорії тою чи іншою мірою заангажовані, тому що творять їх люди, вписані у свій культурний та суспільний контекст, від якого вони не можуть абстрагуватися всупереч позитивістським ілюзіям. Вочевидь також суспільна теорія виключених не має амбіції творення жодної великої загальної теорії суспільства, тому що вона є різновидом постмодерністської критичної теорії, яка відкидає «великі наративи» і схиляється до локальних конструкцій, розповідей на короткий проміжок часу, які утворюють разом полілогічну дискусію.

Однак можна поставити питання – наскільки обґрунтоване протиставлення соціологічної і суспільної теорії?

Йдеться насамперед про «прикладні» науки зі сфери гуманітаристики. Суспільна теорія відмінності приймає точку зору тих, хто в результаті дії нормативних процесів визнається аутсайдером, вичавлюється і приречений на маргінальність. Це – теорія, яка є спробою «ретериторіалізації дискурсів виключених», «менших літератур» ненормативних категорій. Праця Жила Дельоза та Фелікса Гуаттарі «Кафка: за меншу літературу», що вийшла у Парижі в 1975 році, розпочала дискусію з питань «ретериторіалізації».

Сплеск інтересу до творчості Кафки був викликаний не в останню чергу діяльністю Е. Голдштюкера. Про оцінку діяльності Е. Голдштюкера доби «Празької весни» йтиметься нижче, однак насамперед він вказав на «відчуження» як універсальну проблему, а не лише «маргінальну» та «єврейську».

Вивчення спадщини Кафки було сприйнято як ідеологічну диверсію проти соціалізму і радянської імперії. Науковець зазнав відчуження від суспільства, якому присвятив життя. У рамках вивчення Кафки Е. Голдштюкер прагнув створити полілог, багатоголосся через конструювання локальних оповідей.

Виникає питання: чи можна протиставляти вивчення відмінностей як теоретичний напрям загальним соціологічним і політологічним теоріям? Можна припустити, що існування обох напрямків не обійдеться без конфліктів. Суспільна теорія, особливо у своїй постструктуралістській версії, є насамперед теорія суспільних відмінностей, а це означає, що конфліктів і взаємних звинувачень про сприяння тим чи іншим «небезпечним» для тотальної єдності тенденціям не вдасться уникнути. Серед модерністських соціо- та політологічних теорій ми знаходимо теорії конфлікту і теорію влади, які ставлять питання насилля, нерівності та виключення, і цей евристичний потенціал не можна недооцінювати.

З іншого боку, постмодерністська суспільна теорія попри всю свою локальність формулює певні твердження і узагальнення. Йдеться про використання для політологічного та соціологічного аналізу таких понять зі словника Дерриди як «*différance*», дисиміляція чи суплементация, понять зі словника Фуко, термінів Дельоза та Гуаттарі чи врешті «категорії «курйозності». Іншими словами: справжнім контекстом суспільної теорії відмінностей є насамперед політичні питання: насилля, виключення і нерівності, але для їхньої характеристики пропонується специфічний теоретичний словник, часом, на жаль, вузькоспеціалізований і важкий. Зрозуміло, що це не холистична теорія, яка претендує на те, щоб вважатися універсальною у повному сенсі цього слова, особливо якщо зважити на критику західної гуманітаристики за те, що вона не цікавиться належним чином досвідом постколоніальних країн. Однак попри свою суб'єктивність і локальність, вивчення «відмінності» має теоретичний потенціал більший, ніж коментування поточних подій, і насамперед йдеться

про критичний потенціал. Він пов'язаний з критикою погляду на світ, де привілейоване становище займала ідентичність, а суспільний простір тяжів до однозначності, а у багатозначності, за висловом Зигмунта Баумана, вбачалося «передчуття поразки».

Інтерес до відмінностей часто пояснюється впливом Французької школи, серед основоположників якої – за винятком Ю. Габермаса – в основному євреї. Під час «Празької весни» саме впливом «франкфуртської школи» пояснювали радянські та прорадянські критики розквіт ревізіонізму у Чехословаччині.

У книзі М. Матоуша «Фронт без перемир'я», виданій у російському перекладі у 1977 році, зауважується, що йшлося про спроби ліквідувати марксизм шляхом його «дезінтеграції» (с. 72), що серед чехословацьких науковців у царині суспільних наук з'явилася еліта, яку популяризували і визнавали на Заході (с. 73). Серед тих, хто перебував під впливом «франкфуртської школи» і ревізіонізму, на думку прорадянських борців з ідеологічними диверсіями, були Ото Шик, Е. Льобл, Б. Льовенштейн, Е. Голдштюкер – насамперед євреї, що як і фундатор «франкфуртської школи» М. Горкгаймер прагнули змінити несправедливий світ, шукали істину у марксизмі, але, на думку Еви Г. Райхман, у цьому виявилася їхня єврейська культурна ідентичність [див. Reichman G. Eva. Max Horkheimer the Critical theory and beyond / Eva G. Reichman // LBI Year Book XIX, 1974. – pp. 181–197].

Зауваження Зигмунта Баумана – відомого польсько-єврейського політолога-дисидента про передчуття поразки взяте з книги про євреїв – «Фройд, Кафка, Зімелъ. Спроба соціологічної герменевтики» (Познань, 1995). Однак слід розпочинати діалог також зі звичайними соціологічними/політологічними теоріями, тому що вони пропонують важливий категоріальний апарат, а до головних течій соціологічних досліджень вводиться перспектива відмінності.

Головним теоретичним джерелом суспільної теорії відмінностей, яку пропонує ця монографія на матеріалі єврейського руху «сіоністських» міфологем доби «Празької весни», паралельної культури доби нормалізації та ін. – це насамперед праці Мішеля Фуко\* та його теорія науки/влади.

Ця концепція важлива для розуміння проблеми науки/опору як

---

\* Ключове значення мають праці «Surveiller et punir» (Paris, 1975–2011), «Les Mots et les Choses» (1966), «L'archeologie du savoir» (1969).

зворотного боку науки/влади. Тут важливо лише зазначити, що для теорії відмінностей принципове значення має представлене Фуко розуміння влади як розпорошеної системи нормативних дій, «капілярних» процедур насильства, основною метою яких є дисциплінування об'єкта і вписання його у загальносуспільну систему «нагляду». Це нормативне насилля для Фуко має тотальний характер: включає всі аспекти життя людини.

Ідентичність – не лише генерується суспільством, але є основним знаряддям нормативного уярмлення, це «в середині», у думках індивіда знаходиться основний механізм нагляду: інтерналізована система нормативних проскрипцій, яка діє так, щоб запобігти виходу поза норму, одночасно найчастіше індивід перебуває переконаним, що таким чином реалізує свою автономну систему норм і цінностей, що реалізує таким чином «себе». Зрозуміло, що умовою успіху такої стратегії влади є соціалізаційний успіх, який полягає на успішній імплантації індивіду санкціонованої системи норм і цінностей, які мають дуже важливі наслідки для ідеї влади/насилля у контексті суспільної теорії відмінності. По-перше, прийняття тези про тотальність нормативних процедур веде до відкидання поділу на публічну і приватну сфери і прийняти, що влада діє також (а у певному сенсі в першу чергу) на приватну сферу. По-друге, прийняття нормативної концепції викликає необхідність у обережності, через яку відбувається вільне формування власної концепції себе і концепції свого *Lebenswelt*. По-третє, прийняття вищезгаданої теорії влади веде до формування дефініції опору як стратегій пошуку ганджів і розривів у «нормативному футлярі», що детермінує наш спосіб мислення і дестабілізації значень, які створюють імплантовані нам нормативні наративи.

Фуко, не без причини оскаржувався у крайньому «антропологічному песимізмі», де індивід нібито повністю детермінований нормативними процедурами.

У соціологічній теорії такий детерміністський погляд ми знаходимо у функціоналізмі, насамперед у нормативній концепції ідентичності Телкотта Парсонса, автора праць «Соціальна система» (Нью-Йорк, 1991) та «Система сучасних суспільств» (1971). Йдеться про ідентичність як інтерналізовані норми, пов'язані з виконанням індивідом нормативних очікувань суспільного ото-

чення. Цей однобічний структуральний нормативізм сприймається у сучасній політологічній та соціологічній думці як надмірний інтерес до соціальної інженерії. На початку 1990-х років у вивченні євреїв на пострадянському просторі подібні стереотипи мислення були достатньо поширені. Варто познайомитися зокрема з матеріалами збірки «Євреї в СРСР: начало диалога» (1991). Однак уявлення про можливості «нормативізму» не обмежувалися Радянським Союзом з його народами, «зомбованими» тоталітарним устроєм.

У чесько-єврейському часописі «Рош Ходеш» (2/2014, щ. 11) новина про нагородження керівника ромської громади К. Голомека премією ім. Фердинанда Добротивого (останній чеський король) супроводжується твердженнями, що «чехів від рабства визволив доброї і недоброї пам'яті австрійський імператор Йосиф II, однак вони насправді так і не звільнилися внутрішньо». Така оцінка йде врозрід з уявленнями про волелюбні традиції гуситів, чеського Відродження XIX сторіччя, ліберальної доби Т. Г. Масарика, яка покінчила з «300-річним рабством», духом Ю. Фучіка, «Празької весни» та «оксамитової революції». Утім, уявлення, що індивід не може бути однозначно детермінованим, лежать в основі суспільної теорії Ентоні Гідденса, а насамперед його концепція рефлексійності, як також переконання у тому, що «структурні властивості суспільних систем як створюють обмеження, так і відкривають можливості» [Гідденс Е. Становлення суспільства. Нарис теорії структуралізації / Ентоні Гідденс. – Познань, 2003. – С. 207].

Ентоні Гідденс звертається до різних авторів у пошуках натхнення незалежно від дисципліни, які вони репрезентують. З цього приводу його критикували особливо антипостмодерністи, оскільки вважають, що його теорія – постмодерністська, що не може запропонувати нічого нового, у зв'язку з чим конструюють «мозаїчні теорії, які складаються з різних запозичень, переобрамлених так, щоб підходили до цілого. Однак Іра Коген у праці «Теорія структуралізації і соціальна практика» у збірнику «Соціальна теорія сьогодні» (за ред. Е. Гідденса) ще у 1987 році звернула увагу, що цей «еклектизм» у дійсності є рисою всієї сучасної суспільної теорії, яка просто відгукується на різні теоретичні пропозиції без уваги на їхню дисциплінарну приналежність. Звідси у працях Гідденса ми знаходимо

реакції на соціологічні, філософські, антропологічні ідеї чи на концепції «діахронічної географії». Аналогічно зі суспільною теорією відмінностей, яку критикували за те, що вона занадто філософська і занадто мало пов'язана з соціологічними теоріями. Однак здається, що сучасна суспільна теорія, де чинник єврейського національного руху виступає як потужний стимул рефлексій щодо відмінностей або складної взаємодії ідентичності та відмінностей (difference) можна зрозуміти лише за умови реінтеграції гуманітаристики, а не за умови чіткого розподілу окремих дисциплін, оскільки проблеми національного в історичній ретроспективі, так і через призму теорії відмінностей вимагають саме цього підходу. Соціологічне та політологічне знання необхідно об'єднувати зі знанням психологічним, історичним, антропологічним, економічним, лінгвістичним та іншими царинами науки, а також з філософськими концепціями, які завжди, навіть за часів сильного заперечення цього факту, були іманентною частиною політичної філософії або соціології.

Праці Гідденса характеризують тенденцію до мінімалізації значення процедур насилля у суспільному просторі. По-перше, він старається переконати читачів у тому, що влада відіграє у суспільстві також і позитивну роль, тому що «відкриває можливості» дій індивіда через вписання його у рамки «структурних властивостей».

Теорія структуралізації пропонує характеристику репродукції нормативних структур суспільної системи, сигналізує роль науки у цьому процесі і дозволяє розробляти стратегію антинормативного опору завдяки використанню «рефлексійності». Однак слабкістю цієї теорії є применшення сили нормативного примусу, його джерел і наслідків, звідси необхідно звернутися до тих теорій, де влада в її негативній, обмежувчій ролі краще розпізнавалась.

Крім уже зазначеної теорії Фуко важливою є роль П'єра Бурд'є, насамперед у запровадженні поняття символічного насилля. Як зауважив П'єр Бурд'є: «Категорії, сконструйовані домінуючими групами, використовуються підлеглими навіть для спостереження опису самих відносин домінування, що призводить до того, що цей стосунок сприймається як природний (...). Символічне насилля існує завдяки особливому типу слухняності, про який здомінований не може розповісти домінуючому, тому що думаючи про нього і себе, а також про зв'язок, який їх об'єднує, має знаряддя пізнання

спільне для них обох і яке – виступаючи у ролі посередника в процесі втілення домінування – одночасно впроваджує цей зв'язок як природний». У наведеній цитаті йдеться про гендерне домінування, але реально це може бути будь-яке домінування, наприклад домінування неевреїв над євреями після емансипації у Центральній Європі, зокрема: в Богемії (Чехії). Х. Д. Шмідт у статті «Умови емансипації 1781–1812», що була надрукована у першому після Голокосту науковому періодичному виданні англійською мовою центральноєвропейських євреїв – «Щорічнику Інституту Лео Бека» за 1956 рік – зауважує: «Емансипація, яку давали євреям на чітко визначених умовах, щедрих для індивіда, але не толерантних для групи, пропонувала євреям економічні можливості та громадянський статус, про який їхні батьки не могли навіть мріяти. Тому вони не лише охоче прийняли умови, які їм було поставлено, але за короткий термін піддалися у переважній більшості змінам, які очікували від них їхні співгромадяни. Вони невдовзі сприйняли погляди німців на їхню власну традицію разом з цінностями і цілями німецького суспільства.

Перше покоління емансипованих євреїв дуже старалося довести, що вони гідні нових прав, які їм було надано, що вони прагнуть зійти за німця якомога швидше та увійти в домінуючу групу. Вони показали всі характеристики групи, яка усвідомлює своє принижене соціальне становище і те, як треба його використовувати. Вони були щасливими і в той самий час стурбованими та ніяковіли у нееврейському суспільстві як перші науковці з середовища робітничого класу у Оксфорді та Кембріджі. Подібно до того, як деяким світлошкірим у ПАР пощастило пробратися у суспільство білих і відрізати себе від своїх родичів, перші емансиповані євреї мали ті самі душевні муки та стреси (...).

Результат нової індоктринації щодо держави невдовзі виявив свою силу. Німецькі євреї зберегли свою стару боязкість щодо владних структур. Як громадяни вони завжди були готові виконувати для держави усі обов'язки на найвищому рівні, бути зразковими у дотримванні державних законів та у співпраці з урядом, навіть якщо уряд до них ставився вкрай недружно. Серед німецьких євреїв громадянська непокора не розглядалася як громадська чеснота і на європейський опір зважувалися у рідкісних випадках. На-

віть відверта ворожість нацизму не змусила німецьких євреїв як групу зважитися на прямий опір. Закони держави розглядалися як священне, часто навіть перед гірким фіналом. Сумнівно, що німецькі євреї могли змінитися настільки сильно в духовному плані і взятися до створення підпільних організацій чи терору, якби подібні дії були можливими за Гітлера. У Палестині вони не брали участі у таких видах діяльності у роки 1944 – 1948 як група, а індивідуальна участь у них була надзвичайно рідкісною. Чотири покоління євреїв виховувалися так, щоб приймати європейські закони і урядову систему як священні і табуовані» (с. 43).

Варто додати, що у відомому діалозі М. Бубера (чесько-німецький сіоніст) та М. Ганді, засновник пражського напрямку сіоністів, Бубер відверто заперечив можливість громадянського спротиву з боку німецьких євреїв. Що стосується провідного діяча чеських сіоністів Самуеля Хуго Бергера, то він як і більшість інтелектуалів – вихідців з Чехії – М. Брод, Г. Кон, Ф. Велч та Х. Кугель виступали за мирне співіснування євреїв та арабів у Палестині подібно до Чехословаччини доби Масарика, яку сіоністська преса Галичини (львівська «Хвиля»), Швейцарії («Пресецентрал», Цюріх), Франції («Пе е друа», Париж), а також німецька і німецько-єврейська еміграція у 1930-х роках уподібнювали до Швейцарії та зародку «Панєвропи». Здатність євреїв Богемії та Моравії до опору накинутим нормам поведінки сприяла наявність потужного актора – чеського національного руху. У кінцевому рахунку «чесько-єврейський» рух, який виступав проти германізації, стикався з тим фактом, що у Празі саме німецькомовні євреї створювали критичну масу, необхідну для підтримки німецькомовної меншини. Зіткнення різновекторних тенденцій сприяло творчому вибуху і появі такого феномену як «пражка німецькомовна література».

У 1920-х – 1930-х роках аналогічна ситуація творчого піднесення була притаманна Закарпаттю, де на місце угорській асиміляції прийшла чеська. Як результат, Мукачево стало центром сіоністського руху, який уряд на чолі з президентом Т. Г. Масариком активно підтримував для створення альтернативи угорській іреденті. Аналогічну позицію зайняв і лідер Карпатської України Августин Волошин, який у цьому аспекті наслідував уряди УНР та ЗУНР. Саме усвідомлення своєї відмінності



сприяло тому, що закарпатські євреї після трагедії Голокосту відродили єврейське життя у Празі та Судетах, а їхній вплив відчувається до сьогодні.

Бурд'є подібно до Гідденса вказував, що метою стабілізації значень, за допомогою яких ми будуємо ідентичність, є відтворення у наших щоденних діях структури елементів суспільного простору, але на противагу до Гідденса рішучіше підкреслював, що це структура домінування, яка пронизує суспільний простір. Це домінування французький соціолог розумів у категоріях класового домінування, але поняття суспільного класу він значно змодифікував як щодо теорії Маркса, так і Вебера. Клас у його концепції охоплює індивідів з близьким габітусом, індивіди, які через особливі риси цього габітусу, що їх зближує, займають привілейовану або підпорядковану позицію щодо доступу до якогось типу ресурсів. Концепція символічного насилля Бурд'є свої витоки черпає з марксистської теорії свідомості та ідеології. Ет'єн Баліба у книзі «Філософія Маркса» підкреслює тезу Маркса про те, що клас, який має у своєму розпорядженні засоби матеріального виробництва, також оперує і засобами духовної продукції, контролюючи завдяки цьому також думки тих, хто не має засобів для духовної продукції.

Здається, що теоретики мають тенденцію зосереджувати увагу на дискурсивних явищах відмінності, на другому плані розглядаючи питання економічної дискримінації і обумовлення цієї дискримінації специфічною структурою західних суспільств з його виробничими відносинами. Це не є випадком, а ілюстрацією потужності процедур нормативного насилля, що впливають на суб'єктів, які поборюють це насилля. Теорія відмінностей як правило цікавить добре забезпечених людей науки, які недооцінюють проблематику економічної нерівності. У цьому контексті голос критики зі сторони марксистської теорії є дуже важливим, оскільки виводить тему відмінностей поза культурологічний дискурс.

На думку Б. Льовенштейна, теорія відмінностей має спиратися на концепцію суспільного простору, структурні риси якого репродуковані у рамках нормативних механізмів, відтворюються в ході щоденних ритуальних дій індивіда. Ця система репродукується завдяки нормативним наративам ідентичності, що детермінують дії індивідів. Однак точне вказання на причини, через які індивіди по-

годжуються на стабілізацію системи насилля, вимагає впровадження ще однієї перспективи, яка добре відома у сучасній соціології, а саме перформативної, відомої також як драматургічна. Ричард Шехнер у своїй книзі «Performance studies. Introduction» зайнявся аналізом перформатики, що можна розуміти як застосування метафори (перформансу, спектаклю для аналізу багатьох аспектів людського життя).

Як слушно вказував Гідденс, однією з найбільших нагород, пов'язаних з правильним відіграванням суспільних ролей і ритуальним відтворенням нормативних структур, є почуття «онтологічної безпеки». Втрата цієї безпеки викликає страх, почуття загубленості, втрати реальності навколишнього світу. Однак далеко не все, що видається «загрозою», є нею в дійсності, оскільки вістря «загроз» також може бути сконструйоване штучно. Однозначно, дилема «свобод чи почуття безпеки», з якою довелось стикатися євреям у XX сторіччі, є найважчою дилемою і в умовах Чехії, як показали події 1938, 1948 та 1968 років, свобода не обов'язково була вибором.

Макросоціологічний підхід до перформативності суспільного простору дозволяє сприймати Спектакль як систему нормативно врегульованих індивідуальних вистав. Макросоціологічна перспектива, на думку Б. Льовенштайна, залишає дві можливості опору. Перший варіант – це повна заміна правил Спектаклю, заміна одного Спектаклю іншим. Отже, революція. Однак в перспективі для тих, хто підкреслює відмінність, є об'єктом маргіналізації, ця зміна не є зміною, тому що означає заміну одного сценарію іншим і примус учасників суспільного простору бути вірним новому сценарію, оголошеному «більш справедливим». Критика з боку Шанталь Муф та Ернеста Лакло на адресу ліберальних політичних концепцій вказує на те, що такого роду тенденції виступають не лише у крайніх тоталітарних проектах (лівих та правих), але також у деяких концепціях демократії. Історія Чехії демонструє цілу низку варіантів – спочатку ліберальна Перша республіка, у надрах якої виявився авторитарний проект Другої республіки (ще до нацистської окупації), за яким після нацистської окупації прийшла доба «демократії», що соціалізувалася, далі тоталітарний проект К. Готвальда, нарешті після поразки «Празької весни» – нормалізація і Оксамитова революція.

## 1.2. «Празька весна»: спротив виключених

У сучасній Чехії також існує проблема виключених, маргіналізованих і українці серед них займають якщо не «непочесне» І місце (на нього є абсолютний претендент – роми), то в усякому разі у пересічного чеха українці асоціюються з чорноробами, до яких можна відчувати хіба співчуття або зневагу [Костян Н. Українське обличчя / Наталка Костян // Пороги, 2013. – 7–8. – С. 7]. Анексія Криму і війна з Росією зробили українське питання очевидним, так само як проблеми «посткомуністичного Бермудського трикутника», як австрійська та українська преса називає все частіше Чехію, Словаччину і Угорщину, яка взагалі вважається «потьомкінським селом демократії, загубленим для Заходу [Shenelly Kim Line. Eine potemkinsche Demokratie in Europa / Kim Line Shenelly. – Europäische Rundschau. – 2014. – 2. – P. 39 – 44].

Про «soft-більшовизм» як визначення сучасного ліберального режиму в Чехії вже йшлося, і ця тема буде детальніше аналізуватися у другому розділі. Для поборювання несвободи у посткомуністичній Чехії і ситуації, яку В. Гавел назвав «blba nalada» («гнітючий настрій») та зірвання Спектаклю, який розіграє команда М. Земана стосовно України, учасники демократичної коаліції на користь територіальної цілісності України вдалися до характерних акцій. Викладач Карлова Університету Марек Г. Гілмер та громадянин Чехії голландського походження Отакар ван Гемуд 8 жовтня 2013 року зірвали прес-конференцію чеського уряду під гаслами «Не будьте з Путіним», «Бережіть свободу, а не право їсти паштети». Учасники протесту використали журналістські посвідчення, які дали їм можливість пройти на конференцію, видані Петром Плацаком, редактором часопису «Бабілонія». Петро Плацак так пояснив сенс акції: «Нас дуже тривожить ситуація в Україні, тривожить агресія однієї держави щодо іншої, адже це очевидно». Акція «Бабілонії» ілюструє другий вид радикального опору: це поступовий підрив Спектаклю через акти непокорі, які полягають насамперед на відмові від участі у діях, що запрограмовані Спектаклем і слугують реалізації його значень. Такі акти можуть мати як одиничний (наприклад самоспалення студента Я. Палаха на знак протесту проти вступу

іноземних військ у 1968 році до Чехословаччини), так і груповий характер. Чехія є країною, де акції непокори мають традиційний характер і пов'язані із загалом ліберальною традицією стосунків між владними структурами і чехами ще у XIX сторіччі. Австро-Угорщина того періоду у порівнянні з Російською імперією була державою, що уникала відвертого терору чи заборон, наприклад щодо мови. Саме тому ідеологія чеського національного руху сформувалася за цих порівняно сприятливих умов і вже за доби Ф. Палацького та Гавлічека-Боровського могла активно впливати на національний рух бездержавних народів у деспотичних Османській та Російській імперії. Те, що у Австро-Угорщині умови для розвитку чеського руху були сприятливими, не заперечували і радянські дослідники. Зокрема факти, які наводить О. С. Мильніков у книзі «Культура чешского возрождения», виданій у Ленінграді у 1982 році, можуть викликати здивування у знавця української історії, оскільки у порівнянні з українським рухом чеський рух розвивався у тепличних умовах. На цих відмінностях наголосив і М. Кундера у відомому есе «Трагедія Центральної Європи», яке він написав у еміграції після поразки «Празької весни» 1968 року. Мілан Кундера підкреслював, що у деспотичному СРСР «повільно гине і поступово зникає майже 40-мільйонний український народ – один з найбільших народів Європи» [Кундера М. Трагедия Центральной Европы / Милан Кундера // Проблемы Восточной Европы. – 41–42. – Вашингтон, 1994. – С. 84]. Протиставляючи центральноєвропейський контент російському, М. Кундера зауважує, що росіяни хотіли після 1968 року знищити чеську культуру і лише на одному факультеті Празького університету було знищено 50 викладачів. «У найтяжчий період Австро-Угорської імперії після революції 1848 року двох професорів вигнали з університету – який скандал для того часу!», – зауважує М. Кундера [Там само, с. 87].

Чеський письменник-дисидент нагадує, що у Празі з'явилися структуралістські концепції – спочатку у рамках празького лінгвістичного гуртка у 1920-х роках, а згодом у космополітичному середовищі чехів, німців, поляків та російських емігрантів. Для чеського опору за умов невеликої країни і чисельної переваги німецькомовного населення, яке оточувало Чехію з півночі, заходу і півдня характерним було реконструювання і дезавування дій про-

тивника, викриття фальшу панівної ідеології (від часів Я. Гуса), висміювання Спектаклю як у творчості Я. Гашека. За такі якості Гімлер назвав чехів «Die Lächelnde Bestien» (бестії, що сміються). М. Кундера слушно підкреслював, що «Празька весна» була насамперед культурним феноменом, що її готували «великий чеський театр» й кінематограф, літературні і громадсько-політичні часописи, такі як «Literární povínu», що мав наклад 300 000 примірників на 10 мільйонів чехів. Деконструкція спектаклю проходила поступово, тактика опору полягала у грі зі значеннями, які пропонував спектакль. Рух опору доби «Празької весни» виявив фальш радянського пропагандистського спектаклю, показавши і деконструювавши його основні слогани: «світова система соціалізму», «нова людина», «дружба народів», «соціалістична демократія», «прогрес», «боротьба з пережитками минулого». Ці гасла перехоплювалися і розкривалася їхня внутрішня неадекватність і неспроможність. Радянська контрпропаганда наголошувала, що головну роль у цьому відігравали євреї і що вся «Празька весна» виявилася сіоністською змовою і акцією Заходу. Про це йдеться зокрема у перекладених російських книгах М. Марка «Чорним по білому» та згаданого вже М. Матоуша «Фронт без перемир'я». Про мотиви єврейської участі у подіях «Празької весни» йтиметься нижче, однак слід зазначити, що форма опору була безпосередньо пов'язана з культурою чеського макросуспільства. Автор, який побував у Чехословаччині вперше у 1976 році у складі комсомольського будзагону Київського університету, не побачив у тій країні жодних ознак іреденти чи підпілля. Можна було, подібно до Ю. Фучіка, писати нариси «там, де наше завтра стало вчорашнім днем». Але тоді як чеський комуніст мав на увазі Радянський Союз 1930-х років, Чехословаччина у 1970-х роках з національної, української точки зору здавалася далеким майбутнім. Все публічне життя Братислави було словакізовано, а у центрі Праги відкрито греко-католицьку церкву. Зрозуміло, що влада пішла на компроміс і зробила поступки з найбільш вразливих питань – федералізації та легалізації. Церква, яка у Східній Словаччині до її заборони у 1948 році (одночасно із Закарпаттям) користувалася масовою підтримкою. Однак засоби масової інформації кіно і театр не повернулися до ліберальних 1960-х, оскільки, як показав досвід, лібералізація

веде до боротьби за права участі в управлінні державою.

Слід зауважити, що Пет Лайонс та Альжбета Бернарді, які проводили дослідження громадської думки з приводу Оксамитової революції на замовлення Чеської Академії Наук, висловили сумнів щодо тяглості у подіях 1968 і 1989 років. Подібні погляди висловив також у 1999 році І. Мехірж у своїй хроніці під красномовною назвою «Velký převrát či snád revoluce sametova?» («Великий переворот чи, може, оксамитова революція?») На с. 5 цієї об'ємної книги він зауважив, що більшість населення не була готова до рішучих дій, а незалежність Словаччини – результат амбіцій деяких політиків. Австрійський літературознавець і політолог Еміль Брикс у статті «Прага 1968. Кінець однієї ідеологічної ілюзії», опублікований у часописі «Донаураум» у № 8 за 2008 рік, висловив погляд, що ілюзія можливих змін у 1968 році, утопічна віра у перемогу «соціалізму з людським обличчям» була викликана «літературоцентризмом» чеської культури, де письменник і поет, а не практичний політик керував процесом «відродження нації і мови» та здобуттям незалежності.

Читання газети «Руде право» за 1968 рік (до серпневого вторгнення, після якого вона змінила обличчя), а особливо рубрики «Як це я бачу», де громадяни висловлювали свої погляди на перспективи соціалістичної демократії, є захоплюючою справою, оскільки дає розуміння динаміки у політичній історії цієї важливої для України держави.

Поряд з темами, які для чехів завжди актуальні, наприклад оцінка громадської та політичної діяльності Т. Масарика чи З. Неєдли, або на вічні теми як «Що може література?» чи академіка А. Колмана «Філософія – політика – свобода», що прикрасила б сучасний науковий збірник» (від 14.05.1968) є там і матеріали, що несуть на собі відбиток часу – не лише відкритий лист до Академії Наук Радянського Союзу, де чеські науковці зворушливо говорять про свою дружбу і просять, щоб їх правильно зрозуміли. Радянське керівництво якраз добре зрозуміло, що діалог між різними напрямками марксизму, який, на думку І. Цвекла, мав перетворитися на постійний форум, а не вестися з тактичних міркувань (лист «Про майбутнє нашої філософії» від 6.06.1968) може звести нанівець гегемонію Радянського Союзу.

Постійні згадки у «Руде право» про інтерес до оновлення у

країні в Румунії та Югославії (див., наприклад, статтю А. Петришина «Що про нас кажуть інші?» від 15.03.1968) лише збільшували ці підозри. Адже обидві країни будували свої «моделі соціалізму». Чехи не розуміли, що таке російський гегемонізм і які форми він може набирати, оскільки не мали досвіду спільного життя у Російській імперії як поляки, або під російською егідою – як китайці у Маньчжурії і не були конкурентами у створенні свого православного світу, як серби і румуни, що мали державний досвід ще у XIX сторіччі. В розумінні чехів соціалізм і був реальною метою Радянського Союзу, тоді як інші народи розуміли, що це лише ідеологічна форма, за якою ховається шовіністичний зміст. Русофілство чехів існувало упродовж усієї доби незалежності – у тому числі за Масарика і Бенеша, у тому можна переконатися, читаючи пресу тієї доби. Фактично СРСР повернув Чехословаччині незалежність, за що йому були щиро вдячні чехи незалежно від політичних переконань, але було відсутнє розуміння, що Росії потрібна повна відданість. Такого сервілізму від чехів не вимагали їхні колишні господарі – австрійці, і чехи вважали, що варто перехопити радянські кліше і наповнити їх змістом, співзвучним до реалій Центральної Європи і можна побудувати «соціалізм з людським обличчям», «соціалізм вільний і демократичний», «соціалізм, у якому ініціативу виявляють усі, а країна виконує гуманну місію». Такими були назви розділів відкритого листа працівників Інституту філософії Академії Наук (опублікованого 10 липня 1968 року).

За великим рахунком, мав рацію академік Арношт Колман, коли у статті «Філософія – політика – свобода» зауважував, що порушення демократії – це не лише окремі «випадки» порушення ленінських норм від Сталіна до Новотного. Це явище, яке не можна пояснити лише особливостями історичного розвитку Росії і Радянського Союзу та невдалим його наслідуванням в інших країнах соціалістичного табору [Руде право. – 1968. – 14 травня].

**Сучасна Чехія, яка вже давно не у тому таборі, також, як вважають деякі аналітики, має проблеми з демократією. Однак євреї, роми і навіть українці розуміють, що з владою можна вести діалог. І хоч французькі мислителі Гі Дебор та Жан Бодрійяр вивчають феномен Спектаклю на матеріалі Франції, методи боротьби (опору) з боку маргіналів чи людей, які вважають**

себе дискримінованою меншиною, можуть бути використані наприклад українцями у сучасній демократичній Чехії. Однак попередньо вважаємо необхідним поставити питання про ставлення активістів до трансформацій у Чехословаччині 1968 року, тим більше, що питання активної участі євреїв у подіях 1968 року чи навіть проблеми сіоністської змови як основи цих подій не обмежуються простором Росії чи України, ні навіть минулим, а проникає до сучасних інтерпретацій.

У статті Цтібора Наварри «Далеко від Москви» (13.05.1968) обігруються питання цивілізаційної розбіжності Чехії та Росії, які мали доленосне значення у пізнішому вторгненні СРСР до Чехословаччини. Автор статті не демонізує Росію, що зробив пізніше М. Кундера. Цтібор Наварра зауважує, що одразу після війни дружба до СРСР була гарячою, спонтанною і дійсно всенародною. Це впливало зі вдячності за визволення, за повернення державності і порятунку наших народів від фашистського геноциду. Автор підкреслює, що подібну роль не могли зіграти Англія і Франція, тим більше, що обидві країни скомпрометували себе Мюнхеном.

Після 1950 року, на думку Ц. Наварри (вочевидь це є псевдонім) створення соціалістичної співдружності виключало нейтралітет. У іншому випадку КПЧ вчинила б самогубство. Однак, підкреслюється у цій програмній статті, йшлося не про єдність, а про підпорядкування, сліпе копіювання. Автор підкреслює, що в СРСР крім росіян є ще інші народи. (Варто зазначити, що у 1968 році в Чехословаччині проводився тиждень української культури). «Ми мали своїх стахановців, «агітки», «частушки», «стінгазети» та політруків. Ми часто були більш радянськими, ніж радянці, але те, що підходило росіянам, для центральноєвропейців було гротескним. Ставлення нашого народу (до росіян) стало байдужим та апатичним, ще й іронічним (у молоді)». Висновок автора можна було б лише підтримати, якби не пізніша інтервенція чи (у випадку України) анексія: «У наших взаєминах повинно діяти правило: шукаймо те, що нас об'єднує, не шукаймо те, що нас відрізняє. А також: важливо зрозуміти, у чому ми відрізняємося і будьмо толерантними одні до одних» [Руде право. – 1968. – 13 травня].

Карел Бартошик у статті «Револуція проти бюрократії», надрукованої у «Руде право» 26 липня 1968 року, тобто менше, ніж за місяць



перед нападом військ СРСР та його сателітів на Чехословаччину, підніс питання, яке по суті стало головним для становища країн «соціалістичної співдружності» та СРСР. Адже «гуманний соціалізм» в Угорщині, «найвеселіший барак у таборі» у Польщі, високий (у порівнянні з радянським) рівень життя у НДР, були реальними явищами. Навіть у межах СРСР не можна було порівнювати ставлення до Естонії чи Грузії і ставлення до України. Однак, як переконливо писав Н. Бартошик, «лібералізація не рівнозначна демократизації». «Останні роки, – зауважує автор, – близько 2 млн. людей їздили у відпустку за кордон, а хто був спритніший – діставав валюту і їздив на Захід. Наскільки мені відомо, тих, хто «обрав свободу, була мізерна кількість», – слушно вважає автор. Вже від 1966 року багато чого можна було робити в літературі та мистецтві на рівні Заходу. Відомий на Заході кінорежисер М. Форман, – зауважує К. Бартошик, – отримав найвищу державну премію у 1967 році з рук самого А. Новотного. У пресі вже давно критичні погляди можна було висловлювати набагато відвертіше, – у 1967 – вільніше, ніж у 1964, а тим більше у 1956 році.

І тут К. Бартошик зачіпає найвразливіше місце: «Займайтеся мистецтвом, а не суньтеся до політики». Це була одна з головних і часто повторюваних думок представників владних структур А. Новотного у цей період. Можна було б їм відповісти – а якщо йдеться про В'єтнам?» Автор і з ним мільйони чехів не розуміли, що оцінка подій у В'єтнамі – зовсім не їхня справа, що вони нічого не вирішують у складних геополітичних іграх Кремля. Сучасний політолог О. Крейчи взагалі вважає, що реакція Москви на події у Чехословаччині взагалі пов'язана з теорію «доміно» – після Чехословаччини мала обвалитися система домінування у тому регіоні, який контролювала Москва. Вторгнення в Афганістан належить до цієї парадигми мислення [Крейчи О. Геополитика центральной Европы / О. Крейчи. – Прага–Москва, 2008. – С. 308].

Звідси постійні пошуки радянської контрпропаганди у подіях 1968 року підривної ролі іншого – не свого слов'янина, тим більше чеха, які у російському фольклорі пов'язані зі Швейком, пивом та міщанством у стилі «Biedermeier» (гаптовані подушечки і килимки з сентиментальними написами, мінеральні води у Карлових Варах, де полюбляли бувати радянські керівники і т. д.).

Зауважимо, що уявлення про міщанство і провінціалізм чехів є не лише одним із стереотипів росіян. У збірці статей В. Гавела «Європа як завдання» (видана у 2005 році, де вміщено також фрагменти з виступів у 1990 – 2004 роках) на с. 74 знаходимо цитату з інтерв'ю австрійській газеті «Дер Штандард» у лютому 1998 року: «Чеське середовище має тенденцію до певного міщанства, хуторянства та провінціалізму. Тому треба в людях виховувати почуття відповідальності за нинішній стан речей, волю брати участь у діях по захисту миру та кращого майбутнього в Європі і світі; слід перейти межу власного «маленького подвір'ячка».

Як відомо, у 1967 році увага світу і головна геополітична гра розгорталися у боротьбі Ізраїлю за виживання у конфлікті на Близькому Сході. Не дивно, що радянські володарі побачили у подіях «Празької весни» не лише єврейський слід, а пряму змову країн Заходу та сіоністів проти радянського блоку. На той час у Чехословаччині на приблизно 14 мільйонів населення було у 1000 разів менше євреїв. А. Вергеліс, відомий радянський антисіоніст, після візиту до Праги знайшов там 18 тисяч, про що можна прочитати у його пропагандистській книзі «16 стран, включая Монако» [Вергеліс А. 16 стран, включая Монако / А. Вергеліс. М., : Советский писатель, 1982. – С. 371]. Цікаво, що А. Вергеліс говорив про Ф. Кафку як про «великого чесько-німецького письменника», а у 1968 року, №8 «Советіш Геймланд», редактором якої він був, дала зовсім іншу оцінку творчості єврейського письменника. Утім, розмова про Ф. Кафку є ще попереду. На даному етапі ми говоримо не про Кафку, а про стан і статус євреїв до «Празької весни». У порівнянні з євреями Радянського Союзу ця ситуація могла видатися достатньо позитивною. Кілька тисяч євреїв Чехії мали у своєму розпорядженні не лише туристичні об'єкти центру Праги, які називалися «Єврейський музей» з рестораном «У старій синагозі», але також науковий часопис «Judaica Bohemiae», про який представник «Joint» в Україні Чарлз Гофман у своїй книзі «The Gray Dawn» («Сірий світанок»), надрукованій у 1991 році, зауважив: там статті не публікувалися чеською мовою, а лише англійською, німецькою, французькою чи російською. Однак йшлося не про небажання владних структур дати текст зрозумілою чеською мовою. Адже «Židovská ročenka» (єврейський щорічник) виступав у ролі альманаху типу київського «Сгупця» і публікував

статті та матеріали мовою оригіналу; тобто чеською, яка на той час стала мовою спілкування більшості євреїв Чехії.

Отже проблема, яка нас цікавить, полягає у тому, наскільки за умов фактичного знищення 85% колишнього єврейського населення Чехословаччини, можна говорити про реальність «єврейського питання»?

**Як показує досвід, мізерна кількість євреїв не рятує від маргіналізації та демонізації цієї спільноти. Якраз доба «Празької весни» наочно продемонструвала: навіть за умов визнання Голокосту, як особливої трагедії євреїв, а це – на відміну від України – було доведено меморіалом у Терезині з переліком євреїв, що загинули і відповідними меморіальними заходами, нарешті такими явищами культури як фільми Й. Кадара – євреї все одно залишалися у Чехословаччині маргіналами, тобто якраз тією категорією, до якої апелюють сучасні дослідники «теорій відмінностей».**

Насамперед для нас важливо прокоментувати участь євреїв у владних структурах та ЗМІ доби «Празької весни». Через те, що євреїв, як правило, важко було відрізнити від чехів зовнішньо або через прізвища, дуже багато інсинуацій на єврейську тему взагалі не мали жодного реального сенсу. Зокрема, розмова про «сіоністську групу», що зайняла вирішальні позиції на ідеологічному фронті, була справжньою вигадкою. Якщо Е. Голдштюкер був реальним євреєм, то Зденек Млінарж – секретар ЦК КПЧ з ідеології – не мав до єврейства, тим більше до сіонізму, жодного реального відношення.

Отже, «сіоністська змова» за великим рахунком була «фейком», хоч у неї повірив П. Шелест, який у своїх мемуарах вважав, що існував певний Брюсельський центр, що і створив сіоністський заклад у Чехословаччині. Зауважимо, що коли Ф. Крігель – єдиний з керівництва Чехословаччини – відмовився підписати угоду про введення радянських військ, то його колеги навідріз відмовилися залишити його у Радянському Союзі, де на «ізгоя» могли чекати великі випробування. Як відомо, Ф. Крігель не лише відмовився підписати документи, що принижували державну гідність Чехословаччини та національну гідність чехів та словаків, але також підписав «Хартію 77» і зробив внесок у розвиток дисидентського руху у країні. Що стосується суто єврейських аспектів «Празької весни», то варто згадати, що йшлося про таких діячів як Е. Голдштюкер (голова Спілки

письменників), Є. Льобл (провідний економіст), О. Шик – заступник Голови уряду, Іржі Пелікан – керівник телебачення та інші, що могло створити враження про нібито величезну кількість євреїв на керівних посадах. Але в реальності Прага не була Москвою і навіть Києвом – євреїв тут на керівних посадах не могло бути багато з об'єктивних причин. Отже, розмова про єврейське засилля була від самого початку далека від реальності. У цьому контексті найцікавішими є три моменти: лист до Е. Голдштюкера, який постійно викликав цікавість «антисіоністських кіл», виступ Л. Новомеського, у свій час засудженого за словацький націоналізм та проблему реабілітації жертв політичних процесів у 1952 році, коли було знищено у першу чергу євреїв у керівництві КПЧ. У цьому сенсі постать Ф. Крігеля не виявилася головною, оскільки він реально і в Іспанії, і на Кубі, і у Китаї був пов'язаний з неєврейським середовищем. Зрозуміло, що не лише П. Шелест ідентифікував Ф. Крігеля з єврейством, хоча сам політик ніколи не акцентував уваги на єврейських чинниках своєї діяльності, навіть коли 3 червня 1968 року Ф. Крігель виступив як Голова Національного Фронту на чолі мирної маніфестації на місці Голокосту євреїв у Терезині від імені 40 000 мучеників та 87 000 осіб, які були з Терезина депортовані до Освенціму та інших таборів смерті. Ф. Крігель запросив не лише посольства СРСР, Румунії, Польщі, Югославії, представників християнської молоді з країн Заходу, але підкреслив у своїй промові, що попри всі зусилля лише антигітлерівська коаліція на чолі з Радянським Союзом могла покінчити з геноцидом. Тому новий етап розвитку нашої країни, – зауважив Ф. Крігель, – це ідеали демократії, правди і прав людини, непорушна дружба з Радянським Союзом. Ф. Крігель заявив, що «лише соціалізм може задовольнити прагнення нашого народу. Тому пильнуймо нашу самостійність». У статті у «Руде Право» з назвою «Щастя нашої республіки – ніколи більше Терезин» (3.06.1968) Ф. Крігель не торкався ні небезпеки антицентризму (поза проблематикою Голокосту), ні проблем Ізраїлю. Саме тому він, напевно, не привертав уваги також такою мірою як Голдштюкер чи Льобл.

Ф. Крігель зайнявся загальним керівництвом діяльності Народного Фронту і у статті від 19 червня у «Руде право» заявив, що НФ стане місцем зустрічі різних точок зору, що треба розвивати НФ не

зверху, а знизу, що НФ виступає за спільноту з СРСР, а членство у НФ несумісне з пропагандою фашизму, расизму чи антикомунізму. В інтерв'ю від 7 квітня 1968 року д-р Ф. Крігель зауважив, що треба подбати про інтереси громадських організацій, творчих спілок, представників Чехословаччини за кордоном – сотні і тисячі медичних працівників на Кубі, у країнах Африки чи на Близькому Сході. Як бачимо, суто єврейське питання Ф. Крігеля цікавить лише у контексті загальних питань державного будівництва у Чехословаччині.

Одночасно, для Чехословаччини важливим питанням був ізраїльсько-арабський конфлікт. Як відомо, навіть у Закарпатті В. І. Белоусов у доповіді на конференції, що відбулася у 1967 році, порівняв приєднання Закарпаття до Чехословаччини у 1918 році з агресією Ізраїлю на Близькому Сході [Заремба О. В. Етнополітичний вимір Закарпаття: історіографічний огляд / О. В. Заремба, О. Рафальський // Закарпаття в етнополітичному вимірі – 2008. – С. 18].

Не дивно, що словацький дисидент і націоналіст Л. Новоместський у статті «Вони мабуть малюють чорта на стіні» («Руде право», 12 травня) порівнює стан і статус євреїв та словаків і заперечує унікальність Голокосту («не можна ділити гуманізм на різні види – для Америки, Родезії чи Ізраїлю. Або діє в цілому, або не діє взагалі»). Іншим резонансним питанням стала реабілітація засуджених під час політичних процесів на поч. 1950-х років, під час яких було знищено багато євреїв. У статті Й. Пілсера від 19 червня 1968 року йдеться про перспективи реабілітації засуджених у восьми політичних процесах: від 5 липня 1968 року після видання книги колишнього міністра економіки, у подальшому засудженого Е. Льобла під назвою «Свідоцтво», що було пов'язано з процесом Р. Сланського. Реабілітація євреїв – жертв процесу, у т. ч. самого Р. Сланського, О. Каца (Сімона), Ф. Льобла та інших діячів перетворилася на одне з головних свідчень проти антисемітизму.

Але особливо знаковою була справа Е. Голдштюкера, Голови Спілки письменників Чехословаччини і переконаного комуніста – у перші роки Ізраїлю посла Чехословаччини у цій країні. Саме життя Е. Голдштюкера – уродженця регіону Східної Словаччини – можна вважати ілюстрацією його зв'язку з єврейською і чехословацькою проблематикою. Е. Голдштюкер у радянській (прорадянській) історіографії відомий як нібито автор фальшивого (підробного) листа

від нібито антисемітів, які погрожували йому. Цей лист, оприлюднений у газеті «Руде право» від 23 червня 1968 року, викликав найбільшу за доби «Празької весни» увагу до єврейської теми. Сам Е. Голдштюкер, який побоювався звинувачень у сіоністській діяльності, покинув Чехословаччину і працював викладачем літературознавства в Англії аж до свого повернення до Чехії після Оксамитової революції.

Напередодні XXIV з'їзду КПРС Е. Голдштюкер заявив, що СРСР загрожує вибух через відчуження людини у радянському блоці, через «дегуманізацію». Прогнози Е. Голдштюкера виявилися пророчими попри те, що він зазнав за життя не лише багаторічного ув'язнення за сфабрикованими звинуваченнями, але також вигнання/еміграцію. До певної міри Е. Голдштюкер втілює і маргінальність, і прагнення подолати відчуження, звідки його заслуги у реконструкції вивчення Ф. Кафки, що було де-факто визнано як у Чехословаччині, так і у Радянському Союзі.

У листі, який одержав Е. Голдштюкер і який було названо «Občane, pozor!» («Громадяни, увага!») зокрема пропонувалося заснувати іншу партію, можливо ізраїльську, разом з такими єврейськими інтелектуалами, як Мнячко» (йшлося про письменника, що емігрував до Ізраїлю і прагнув повернути громадянство). Він був адресований «пану Голдштюкеру – сіоністській гієні» і завершувався словами: «Ти – гнусний жиде». Лист цікавий тим, що в ньому використані усі стереотипи щодо євреїв від часів емансипації у XIX сторіччі. Наприклад, нагадується інше класове походження у порівнянні з чесними робітниками та членами КПЧ. Це була головна проблема євреїв після війни – залишилися в основному представники середнього класу, які могли використати свій освітній рівень, знання мов у політичних умовах, де лише СРСР і його представники у Центральній Європі могли врятувати їм життя. Євреїв також звинувачували у прихильності до німецької мови, якою говорили «гієни Гітлера». «Ви хочете панувати не лише в Ізраїлі, але прагнете як сіоністи опанувати усім світом, скрізь, де це би було можливо, а у цьому ви можете подати руки Гітлеру. Тому ми добре знаємо, що останні події у ЧССР, у Польщі та в інших країнах виконуються у рамках планів міжнародних сіоністів».

Сам Е. Голдштюкер пізнав у стилі автора листа своїх наглядачів та слідчих у 1951 – 1953 роках, а згодом на уранових копальнях у

Яхимові у 1953 – 1955 роках, і генерального прокурора, який вимагав покарати Е. Голдштюкера смертю.

«З листа свого аноніма я дізнався, що хтось фантазує про можливість проведення у нашій країні ще одного процесу проти нібито сіоністської змови, а я був розшукуваний у ролі головного звинувачуваного», – завершує свій лист Е. Голдштюкер [Там само].

Якщо проаналізувати погляди критиків «сіоністської змови» у тому вигляді, в якому вони дійшли до російськомовного споживача, попадає в око насамперед те, що М. Марко, автор книги «Психологічна війна і «чехословацький експеримент» (у російському перекладі видана у Москві видавництвом «Наука» у 1972 році), вважає, що йдеться про стратегію і тактику психологічної війни, яка мала найбільш активно і ефективно впливати на психіку і спосіб мислення людей». На думку М. Марко, йдеться про «пропаганду» конвергенції, яка б мала перекрутити та усунути «соціалістичні уявлення, замінивши їх найбільш прийнятними для ворогів соціалізму поглядами». Цю ідею М. Марко розвивав у книзі «Чорним по білому», про яку вже йшлося. Прорадянський науковець прочитав підшивки газет за 1968 – 1969 роки та прослухав магнітофонні записи того часу [«Чорним по білому», с. 133]. На його думку, після конвергенції мав настати етап пропаганди, що консолідувала б і закріплювала у людській свідомості нові вже сформульовані уявлення. Але вінчає цей процес пропаганда підриву та розкладу, тобто поширення інформації та уявлень, які мають повністю деморалізувати населення [Там само, с. 133]. Провівши услід за М. Марко дослідження тих самих текстів, виявити подібні акценти на підриві та дезінформації не пощастило.

З сучасної точки зору важко зрозуміти, у чому полягало «зловживання психікою читача» Е. Голдштюкером та пропаганда не лише спадщини Ф. Кафки, але і притаманний йому емоційно-психологічний настрій, застосовуючи при цьому як теоретичні доводи, так і емоційно-психологічний тиск» [Там само, с. 133]. М. Марко згадує про оприлюднену у газеті «Літерарні листи» 6 червня 1968 року статтю Е. Голдштюкера «Процеси у тридцяті роки». Автор слушно запитує: «Сучасний досвід підводить нас до питання: чи відповідає уявленням основоположників наукового соціалізму той тип соціалізму, який сформувався у Радянському Союзі?» З точки зору су-

часного аналітика подібні запитання (з боку переконаного комуніста) цілком закономірні. Це стосується і асоціації з «вірою», що потрібна будь-якому політичному руху, що прагне до перемоги у боротьбі та спирається на неї. Але досвід нашого життя вчить, наскільки небезпечною буває така віра. Наприклад у нацистів» («Літерарні листи», 6.06.1968). Слід підкреслити, що жорсткі оцінки Е. Голдштюкером доби сталінізму не відрізняються за стилем і тоном (а також за змістом) від аналогічної критики доби «відлиги» у Радянському Союзі. Е. Голдштюкер як представник нечисленного етносу, що став жертвою геноциду, сприймав «політичні процеси» початку 1950-х років, коли в першу чергу євреї були визнані шпигунами і ув'язнені, у першу чергу фізично ліквідовані. Євреї відчували, що після Голокосту вони знову стали homo sacer. У цьому сенсі пафос Е. Голдштюкера, Е. Льобла, Б. Льовенштайна, дружин Р. Сланського чи О. Каца, що овдовіли, мав ті самі причини, що і прагнення представників репресованої інтелігенції народів Кавказу на початку 1960-х років звільнитися від фальшивих звинувачень. У формі белетризованої біографії основоположника абхазької літератури Д. Гулія розкрита його сином Г. Гулія у відомій біографії «Дмитрий Гуліа», що вийшла у серії «Жизнь замечательных людей» у 1963 році. Зауважимо, що реабілітація прийшла до жертв процесів початку 1950-х років пізніше, ніж у Радянському Союзі. Після поразки «Празької весни» політико-пропагандистський спектакль щодо його творців зійшов на відверто антисемітські позиції. До однієї сіоністської групи впливу, центр у середині партії як колись під час процесів 1952 року зараховували абсолютно різних людей з абсолютно відмінними поглядами і біографіями лише через їхнє єврейське походження. Однак у 1952 році це робилося таємно. Зокрема, у підшивці за 1952 рік «Руде право» вкрай скупко пише про процес «шпигунів з оточення Сланського» (наприклад 1 березня 1952 року). Недаремно родичі жертв процесів намагалися оприлюднити деталі у «Руде право» доби «Празької весни». Їм йшлося насамперед про боротьбу проти замовчування правди про репресії. Саме ця правда була справжнім мотивом Е. Льобла, а не його спірні економічні теорії. Якщо О. Шик, заступник Голови уряду, дійсно формулював нові підходи до економічної політики, виступаючи з критикою акценту на кількості, а не на якості продукції, наприк-



лад у регулярних передачах по державному телебаченню (наприклад, 4.07.1968 він, за повідомленням «Руде право» виступив по телебаченню з програмою «Як ми експортуємо» і якщо Іржі Пелікан виступав з конкретними планами про майбутнє телебачення, яким він керував, то інші євреї, які стали об'єктом брехливих інсинуацій доби «нормалізації», у 1970-х роках, ставили питання насамперед про реабілітацію, якомога повніше визнання геноциду євреїв під час Другої світової війни та єврейських аспектів політичних репресій.

В. Врабец у статті «Свідоцтво потерпілого» [Руде право. – 1968. – 5 липня] розкриває деталі політичних процесів початку 1950-х років. В рецензії на книгу Е. Льобла, який зайняв пост міністра зовнішньої торгівлі напередодні процесів, зазначається зокрема: «Уже тоді Готвальд та Запотоцький підписали вирок Сланському. За кілька місяців до арешту було відзначено його 50-річчя, видано його вибрані праці, відзначені високим орденом. Готвальд знав, що Сланський не був причетний до жодних злочинів. У чому була причина засудження? Прямий тиск Радянського Союзу? Може економічна залежність чи авторитет Сталіна? Можливо радянське керівництво дізналося, що Готвальд готується підключитися до плану Маршала, що Чехословаччина піде шляхом Югославії або своїм шляхом. У будь-якому випадку ще перед XX з'їздом КПРС було доведено, що процес сконструйовано, а Е. Льобла звільнили лише у 1963 році, і лише нині 12 років після XX з'їзду ми дізнаємося правду.

Висновок, який робить В. Врабец, не містить в собі абсолютно нічого сенсаційного, підривного, антикомуністичного чи проуральського. «Висновок полягає у тому, що правдиве пізнання і оприлюднення усіх минулих кривд, а також їх виправлення має бути запорукою та гарантією демократичного процесу, який має прямувати до справжньої соціалістичної демократії».

Складається враження, що євреям, які брали участь у подіях «Празької весни», йшлося саме про правду про минуле як гарант неповернення статусу homo sacer, в'язня концтаборів, біженця, бездомності, який вони зазнали. На відміну від словаків, які цікавилися більшими можливостями або багатьох чехів, які прагнули нового, модерного, що асоціювалося з Заходом, євреї були зацікавлені у

тому, щоб повернути статус людини, повноцінного громадянина.

Зденка Провазник у статті «Смерть настала від удушення» [Руде право. – 1968. – 22 травня] на прикладі долі відомого діяча у сфері пропаганди Отто Каца, який мав багато заслуг перед комуністичним рухом, також приходиться до висновку: «Треба, щоб вже ніколи невинні люди не закінчували життя в руках катів». Однак саме євреї не дочекалися своїх прагнень – бути визнаними своїми у своїй країні. І в цьому полягала для них поразка «Празької весни».

Е. Собота у братиславській «Правді» від 22 січня 1971 року відверто вказав їм, що вони чужі насамперед через своє походження: «Все-таки цілком логічно, що Е. Голдштюкер, син корчмаря і власника тартаку зі словацької Орави, зустрівся на одній платформі з А. Лімом, сином багатого празького адвоката. Немає нічого дивного в тому, що Ф. Крігель – син багатого польського будівника з колишнього Станіслава, зустрівся на одній платформі з Е. Льоблом, який навіть будучи членом КПЧ, був одночасно і власником солідної фабрики в Австрії. І ще менш дивним є те, що на тій самій платформі зустрілися Б. Бать з Кам'янця-Подільського – син багатих батьків Штойля та Рахілі Бать, пізніше він виступав у нас під ім'ям С. Будін у якості головного редактора часопису «Репортер» і син багатого поміщика зі східнославацького району Стара Любовня Е. Фріш. Вони зійшлися тому, що не могли не зійтися».

Вражає цинізм словацької «Правди», яка побила рекорд радянської «Правди» доби гонінь на безрідних космополітів та «Справи лікарів» чи розгрому ЄАК. Однак цікавим є те, що традиція доби нормалізації збереглася до певної міри і у новій демократичній Чехії. З нею пов'язана, як ми побачимо у наступному розділі, поразка Карела Шварценберга німецького походження, який провів довгі роки на вигнанні в Австрії на користь проросійського Мілоша Земана. Під час передвиборчих баталій йшлося про чужого і свого, а риторика не поступалася «викривачам псевдонімів» з «Правди». Це свідчить про те, що Спектакль як явище залишився і що тріумф переможців, які повернулися після Оксамитової революції, можна назвати відносним. Зокрема П. Тигрид, який був основною мішенню за подій 1968 року, оскільки він емігрував ще у 1948 році і вважався головним агентом сіонізму та борцем проти КПЧ (справжнє прізвище – Шонфелд) дуже швидко зійшов з політичної

сцени оновленої Чехії, попрацювавши міністром культури. Однак головним, що було досягнуто, зокрема Е. Голдштюкером – це розкриття природи Спектаклю і вироблення форм опору. Тому варто зупинитися на теоретико-методологічних аспектах інформаційно-пропагандистської війни навколо подій 1968 року.

У цьому контексті важливо проаналізувати концепцію французького мислителя Гі Дебора, який є автором важливих праць «Суспільство спектаклю» та «Роздуми про суспільство спектаклю». Дебор переконаний, що однією з основних рис сучасності є наявність посередників, а не прямого досвіду. Дійсність до настання епохи модерну була пізнавана безпосередньо, була «близькою», доступною наочному огляду в усьому обсязі, який був необхідним для щоденного функціонування. Сучасність пов'язана з «віддаленням дійсності», яка досвячується безпосередньо, що стало головною передумовою появи Спектаклю. Основою цих уявлень індивіда про дійсність стали образи, сконструйовані кимось іншим, чужі наративи. Оскільки індивід не володіє технічними можливостями для того, щоб кожного разу перевіряти правдивість цих образів, вони стають цілком арбітрами, а цей зміст детерміновано через процес процедури домінування. Найбільш очевидним є цей процес на прикладі російської агресії в Україні, коли переважна більшість росіян не збирається змінювати свої погляди попри наявність інтернету, де можна отримати більш об'єктивний образ України, ніж через ТБ та контрольовані урядом сайти інтернету в Росії.

У цьому сенсі «технічно сконструйований та обраний через когось іншого образ став основним віднесенням індивіду до світу, який він раніше розглядав безпосередньо; образ багато витримує – однак у рамках кожного образу можна без суперечності створити все що завгодно. Потік образів віднесе все; ті, хто панує над тим спрощеним уявленням чуттєвого світу, вирішує про напрям цього потоку, а також надає ритм тому, що в ньому повинно було з'явитися – зовсім незалежно від того, що людина, яка бачить це, може зрозуміти або хоч би подумати – це нічим не обгрунтований арбітральний образ, який не залишає ні хвилини на роздум» [Debord G. Spolteczeństwo Spektaklu / Guy Debord. – Warszawa, 2006. – S. 166].

Таким чином і з'являється спектакль, який завдяки проекції образів-наративів про дійсність, стає посередником у житті індивіда.

Ключову роль у цьому процесі відіграють знання, у тому числі наукові та його творці – експерти. Наука не є і ніколи не була тотожною зі своїм (спектакулярним) образом інституції, що займається пошуками «чистої правди». Наука є частиною Спектаклю, у зв'язку з цим її основним завданням є рішення про те, які наративи можуть бути включені до спектаклярного наративу про дійсність. Експерти, каже Дебор, виконують ключову роль: від їхнього знання, думки та розрахунку залежною є кожна людина через формування довіри щодо їхніх тверджень, які вважаються об'єктивними та непов'язаними з якимись умовами. Індивід не в стані сам отримувати все знання, яке необхідно за умов сучасності, тому мусить відгукуватися на думку експертів. Зрозуміло, що необхідну підтримку у відтворенні спектаклярної дійсності подають ЗМІ, які мають потужну владу, оскільки можуть дійсно зірвати Спектакль через розкриття брехні, яку видають за правду.

Однак, як правило, маси солідарні з владою Спектаклю, що можна побачити у сучасній Росії, завдяки чому Спектакль (наприклад антиукраїнський) може «визначати домінуючу модель суспільного життя» [Там само, с. 34], а також виявляє взаємини між індивідами. Таким чином, він стає дійсністю, доступною нереальній свідомості. Межа між дійсністю і недійсністю стає затертою, тому що Спектакль є «реальною присутністю фальші, яку запевняє організацією зовнішніх форм» [Там само, с. 143]. Мета Спектаклю однозначна: він служить для «легітимізації підходів чи мети системи, що панує» [Там само, с. 34]. Спектакль діє завдяки його пасивній, безвідновній репродукції у щоденних діях індивідів. Оскільки метою наших досліджень є виявлення перебігу політичних процесів у Чехії, зрозуміло, що нас цікавить ситуація саме в цій країні. Як відомо, режими, які Х. Арендт назвала тоталітарними, діяли не у країнах, де населення у своїй більшості не вміло ні читати, ні писати. Навіть режим Мао Цзедуна подбав про елементарну грамотність сотень мільйонів людей. Такі дії були цілком адекватними, яких ми вважаємо, що кожен має через ЗМІ підлягати Спектаклю. У країнах «реального» Заходу – США, Англії, Нідерландах, Франції чи скандинавських країнах – уміння читати газету з ранковою кавою поєднувалося зі створенням структур, які ми нині називаємо «громадянським суспільством» і через які ми і дійшли

до розуміння того, чим є Спектакль. Адже цей феномен осмислювали не у Чехії, а у Франції. Чехія, як і Австрія, Німеччина належить до тієї частини Європи, де населення швидко модернізувалося. Однак міський спосіб життя, культурні навички і демократія, тим більше здатність до опору – різні речі. Ласло Добоші, угорський мислитель, який народився і виріс у районі Братислави, яка угорською мовою називається Пожонь, а німецькою – Пресбург, у статті, виданій угорською у журналі «Кьорунк» («Наше коло») під назвою «Серед чехів очима угорця» (1937) зазначав, що чехи в очах угорців зі Східної Словаччини чи Закарпаття були модерним народом. Угорська молодь відчувала притягальну силу чеської дійсності, тому що чехи були згуртованіші, не мали таких соціокультурних відмінностей між різними прошарками як угорці. Села у Чехії виглядали як міста, дівчата співали шансони, які почули по радіо, життя мало інший характер, тоді як угорські хлопці з нижчих верств не мали що обговорювати з інтелігентними угорцями. У Празі казали: «Так просто, що навіть угорець або русин (українець Закарпаття) може це зробити» і цим підкреслювалася відстань у соціокультурному та економічному плані між Чехією і територіями на Сході. Якщо рівень грамотності у чехів та німців досягав 95%, то серед українців Закарпаття був не вище 37%, хоч швидко зростав. Відтак постає питання: чи не є випадковістю, що чехи, віддалені від безпосереднього досвіду і життя на лоні природи, виявилися піддатнішими на ефект пропаганди, Спектаклю, ніж народи, що так далеко не просунулися на шляху модернізації?

Питання про те, чому українці опираються агресії Москви, жертвують життям, а чехи не виявили такої готовності, перебувають нині у центрі дискусій в Чехії, де українська спільнота (йдеться не лише про громадян Чехії) є найбільшою етнічною меншиною. Слід підкреслити, що вияв опору прорадянському Спектаклю в Угорщині 1956 року набув зовсім інших форм, ніж у Чехії, а Югославія взагалі пішла своїм шляхом. Культурна, цивілізована Чехія проковтнула німецьку і радянську агресію, у той час як малограмотне Закарпаття (Карпатська Україна) відчайдушно боролася проти угорської окупації, а за радянської влади, як правило, трималося своїх прадавніх звичаїв, хоч і не могло активно виступати проти

наддержави, якою був Радянський Союз. Події «Празької весни» підтримують гіпотезу про сильний вплив ЗМІ на чехів, авторитет людей науки, експертів, що підкреслювалося також прорадянськими експертами, які прямо вказували на те, що від того, хто домінує у інформаційному просторі, залежить настрій людей.

Це була особливість саме модерного суспільства і недарма Чехословаччина та НДР вважалися слухняними «підданими» радянського блоку, на відміну від «менш культурних» Польщі та Угорщини. В умовах Чехії той, хто володів основними засобами впливу на людей, міг реально впливати на них. Ситуація була очевиднішою, ніж наприклад на непередбачуваному Півдні – у Югославії чи навіть у Румунії – до речі, традиційних партнерів Чехії.

Спектакль є «сном наяву», який відбирає у індивіда власну ініціативу та зводить їх до рівня акторів у спектакулярній інсценізації, а потім відбирає у них креативність і творчість. Тому він означає, що у спектакулярному просторі немає місця на відмінність чи автентичність, у зв'язку з чим зникає все, що серед індивідів вважається неповторним, індивідуальним, а метою індивіду є достоювання до Спектаклю задля того, щоб досягти успіху: «Індивід, якщо для нього йдеться про успіх у цьому суспільстві, змушений постійно боротися з собою та відштовхувати себе» [Там само, с. 170]. У кінцевому рахунку йдеться про знищення меж між індивідом та його оточенням, між індивідом і тим, що вважається дійсністю.

Близькими теорії спектакулярних суспільств є ідеї Жана Бодрійяра, насамперед ті, що викладені у його відомій праці «Симулякри і симуляція». Головною категорією аналізу Бодрійяра є категорія симуляцій – це процес створення видимості, які у дійсності здатні на створення реальних результатів. Простір суспільної дії перетворюється на простір симулякрів.

Дійсність стає «дійсністю у собі», «симулякром». Метою симуляції є «отримання повного контролю» – той, хто створює дійсність, володіє нею, разом з особами, які вірять у її реальність [Бодрійяр Ж. Симулякри і симуляція / Жан Бодрійяр. – Варшава, 2005 – С. 8]. Бодрійяр на десятках прикладів аналізує цей процес виробництва симулякрів. При цьому він зауважує, що у цій продукції симулякрів принципову роль відіграє наука, яка генерує і легітимізує значення, що створюють симуляцію. Наука, яка має служити нібито для опису дійсності,

стає одним з основних знарядь витворення дійсності, точніше: витворення симуляції, дійсності, збудованої з «порочних значень», які симулюють значення. Немає сумніву, що ця візія є далекою від оптимістичних, радісних наративів доби модерну з категоріями прогресу і емансипації, рівності і свободи, тому що заснована на досвіді тих усіх, хто відкрили, що емансипація і прогрес не мають охоплювати усі категорії людей, але саме тих, хто успішно інтерналізують симуляцію «людини», позбавленої непотрібної домішки «єврейства», так само як Прага стане містом, у якому «чеськість» радикально очищена від одвічно притаманних їй німецького та єврейського аспектів.

Соціалістичне «людство» в уявленнях радянської номенклатури не могло включати євреїв, а саме тому П. Шелест виступив проти участі у перемовинах з Москвою «галицького єврея» Крігеля, а для внутрішнього споживання у Чехії не потрібні були євреї-комуністи, віддані партії до останнього подиху і їх треба було зробити дітьми чи онуками українських, польських, німецьких (не чеських!) євреїв та справжніми сіоністами, патріотами Ізраїлю, а не своєї держави. В уявленні радянської пропаганди доби «Празької весни» людство – це спектакулярна симуляція, яка з'являється як елемент сепарації досвіду, що описаний Гідденсом. Аналогічно створення симуляції «людини» можна визначити через відкидання за межі нормативної моделі «людини» таких значень, які не відповідають логіці Спектаклю, логіці суплементатії. Саме тому людина – ця фундаментальна, нормативна симуляція – мала бути відрізаною від буржуазності та єврейства – а заразом від усього, що ненормативне, антиспектакулярне, усього того, що Спектакль хотів би використати, щоб визначити свої межі, свої зовнішні кордони. Спектакль діяв на користь такої власне моделі «людини» – особам, які цю модель могли матеріалізувати, обіцялися розвиток, прогрес, емансипацію, покращення життєвих умов, доступ до ресурсів і повагу. Однак це робиться за рахунок відкидання тих, кого у наративі Дебора та Бодрійяра можна віднести до категорії обманутих, тих, хто живе у світі, заснованому на брехні – брехні, яка служить підтримці домінування одних категорій людей над іншими. Критики участі євреїв у «Празькій весні» вдалися до оббріхування таких понять як розвиток і свобода, прогрес, емансипація та гуманізм. Ф. Крігель

або Е. Голдштюкер хотіли повернути цим категоріям їхній справжній зміст і саме тому опинилися у центрі наклепницької кампанії.

Можна погодитися з І. Пеліканом, автором мемуарів під назвою «Весна, яка ніколи не закінчиться», що у випадку «Празької весни» йшлося не лише про ілюзії щодо саме соціалізму чи комунізму, але про віру у позитивний потенціал людства, про людське у людині. Недарма в Ізраїлі під час подій 1968 року Арік Енштейн створив єдиний в історії хіт, пов'язаний з політичними подіями за межами Ізраїлю – диск «Прага». Було очевидно, що ставка набагато більша, ніж відносини між двома блоками чи навіть суверенністю країни. Е. Голдштюкер, який повернувся до Праги після десятиліть вигнання, виявив здатність до творення науки/опору (таке визначення дає чеський політичний філософ Б. Льовенштейн), що він продемонстрував у своїх студіях німецькомовної літератури Праги. Владні структури звинувачували Е. Голдштюкера у пропаганді егоїзму, германofільства, але реально він так і залишився патріотом Чехії і не приховував, що капіталістична дійсність, соціальна нерівність не належить до його ідеалів. У чому тоді полягало його прагнення підтримувати традицію старої Праги? Можна висунути гіпотезу, що йшлося про Прагу – місто трьох народів (назва статті Голдштюкера) – чехів, німців та євреїв, про те, що вигнання, знищення якогось елемента з історії країни, як і з біографії людини веде до самознищення. Е. Голдштюкер умів налагодити взаємини з владними структурами і робити кар'єру. Будучи Головою Спілки письменників, він міг би і не акцентувати увагу на своєму єврейському походженні. Але саме Голдштюкер, а не Пелікан, Льобл, Шик, Крігель чи будь-який інший діяч єврейського походження перетворив єврейство на тему загальної дискусії під час «Празької весни». Це був акт опору антисемітським настроям, акт непокори, який було організовано на науковій основі.

У чому ж полягали засади такого опору? Насамперед, Е. Голдштюкер вважав, що відмінність, а не асиміляція має центральне значення, що саме ненааявність остаточного сенсу – показник того, що те, що значить, не мусить значити остаточно, що стабільність значень – це лише ілюзія.

Значення можуть бути переоформлені, вписані у найрізноманітніші контексти, переміщені згідно з індивідуальними чи коаліцій-



ними стратегіями. Дійсність не існує, існує нескінченний багаж версій «дійсності», щодо яких можуть бути різні дії у тому чи іншому напрямі, наприклад збільшення ваги єврейського чинника.

Таким чином, йдеться про те, що рівновага є лише тимчасова, а порядок завжди є справою процедур (штучної) стабілізації. Первинним є нестабільність та процесуальність устрою, що здається «дійсністю», але цей хаос не загрожує апокаліпсисом. Існує можливість створення рівноваги на якийсь період, що дає можливість визнання порівняно тривалих зразків суспільного життя. Йдеться про нестабільну рівновагу, парадоксальну рівновагу процесу, а не структури. Наука/спротив, метою якої є відкриття можливості реконфігурації спектакулярних значень так, щоб мінімізувати суспільні простори виключення і страждань, повинна вказувати на арбітражний характер спекуляційних значень та їхню роль у механізмах насильства. Денатуралізація нормативних інстанцій та показ їхнього зв'язку зі встановленням ієрархії домінування може перетворитися на шанс формування «опозиційної свідомості», перервавши процес симуляції». Це дуже складний і делікатний процес, оскільки йдеться про те, щоб переглянути інтерналізовану систему норм та цінностей, прагнення, спосіб погляду на дійсність, стиль взаємин з іншими.

Власне життя може розглядатися як свого роду «виріб мистецтва», який може бути (відносно) довільно надписуватися значеннями. Однак це початок кінцевого у стратегії спротиву/опору декодування свідомості, яке означає збільшення в людині того, що є людським, необумовленим, непередбачуваним та поменшення простору того, що детерміновано дисциплінарними технологіями. Б. Льовенштейн продовжив в еміграції роботу над розвитком наукових підстав опору/спротиву владі після «нормалізації» у Чехословаччині, як прийнято називати добу між 1968 та 1989 роками. Однак разом з ним декодуваннями займалися інші науковці та діячі культури як в еміграції, так і ті, що залишилися як Ф. Крігель у країні і створювали «паралельне» культурне та наукове середовище.

Однак, як уже згадувалося, не даремно об'єктом атак зі сторони прорадянської контрпропаганди став Е. Гольштюкер, який був літературним критиком, істориком, публіцистом, професором Кар-

лова університету, Головою Співки чехословацьких письменників (1968), дипломатом, двічі вигнанцем (1939 – 1945 та у 1969 – 1990), в'язнем за комуністичного режиму. Після повернення до Праги у 2000 році, підводячи підсумки свого життя, сповненого пригод, він мусив заявити: «Сила цієї прямо магічної притягальної сили [комунізму] сьогоднішній молоді незрозуміла і її неможливо пояснити; і мені (...) часом здається, що це був не я, а хтось інший» [Рош Ходеш, 5/2013, с. 23]. Чому ж саме ця людина була звинувачена як головний сіоніст, ревізіоніст та підривна особа?. Вочевидь тому, що уже в тексті своєї доповіді на конференції, присвяченій німецькомовній празькій літературі 23 – 25 травня 1963 року, він у тексті «Празька німецька література як історичне явище» [Prager deutsche Literatur als historisches Phänomen // Weltfreunde der Prager deutschen Literatur. – Praga, 1963. – S. 21–45] поставив питання про те, що німецькомовна література була також єврейською, що євреї, які писали німецькою, у той же час були посередниками у поширенні чеської культури, що серед німецькомовних євреїв були антифашисти та комуністи як Егон Ервін Кіш, що Прага була центром німецькомовного лівого антифашистського екзилу і що не можна розглядати ці взаємини через призму бінарних опозицій, через логіку суплементачії (не-євреї – євреї/німці – чехи), внутрішню та зовнішню, що має перебувати у конфронтації. Нині цій проблематиці присвячено безліч матеріалів. Зокрема, у монографії «Європейський дискурс у німецькій еміграції, 1933 – 1945» Бориса Шлімара [Der Europa-diskurs im deutschen Exil 1933 – 1945. – München, 2004], де можна прочитати про те, як колишній функціонер КПН Віллі Мюнценберг разом з авторитетним німецькомовним письменником з Праги Францем Верфелем розбудовував після заключення пакту Молотова-Ріббентропа можливий франко-німецький альянс (прототип Євросоюзу).

Нині полікультурність Європи не викликає подиву, а ідеї французько-болгарського філософа Юлії Кристєвої про категорію «аб'єкталізації» про те зовнішнє, що суспільство виштовхує, не є чимось екзотичним. Тоді як у 1963 році ідея чесько-німецького єврейського симбіозу, який проголосив Гольдштюкер, була викликом славофільської орієнтації владних структур Чехословаччини, які орієнтувалися на Радянський Союз, і це почалося ще до приходу до влади комуністів у 1948 році. Саме тому поступки у 1968 році

було зроблено словакам, а не євреям, німцям чи угорцям.

Е. Голдштюкер порушив логіку суплементатії, де свої протистоять чужим, які мають негативне значення, і ця логіка суплементатії – в основі механізму вироблення значень. В результаті Спектакль існує лише завдяки визначенню тих, хто мають становити зовнішнє, завдяки об'єктивізації тих, хто визнані непридатними, а їхня присутність (visibility) могла загрозити спектакулярному простору, а саме його однозначності. Владні структури знаходили «компромат» у постаті Ф. Кафки, що співчував сіонізму, а його друг Макс Брод був одним з лідерів сіонізму, а Р. Гароді та Е. Фішер дійсно брали участь у наукових конференціях з німецькомовної літератури, але для владних структур йшлося про загрозу, пов'язану з реконструкцією та деструкцією порядку взаємин центр – периферія, завдяки якому існує Спектакль. Діяльність Е. Гольдштюкера доводить, що зовнішність об'єктальної категорії є ілюзією, тому що в принципі виключені – судетські німці або євреї, що емігрували з Чехії, є прихованою основою дійсності. «Вони» не «там», вони тут, серед «нас» і в «нас». М. Пруха та І. Світак також ставили проблему «відчуження», зокрема у «Філософському часописі» за червень 1963 року, де опубліковані їхні доповіді на симпозіумі у Дубровнику. Чеські філософи вважали, що за соціалізму теж може існувати відчуження і це був справжній виклик.

Цілком зрозуміло, що творчість Ф. Кафки, де гостро поставлена ця проблема, також опинилася у центрі уваги. Е. Голдштюкер на вищезгаданій конференції заявив: «На деяких етапах люди відчують відчуження ще сильніше, ніж за капіталізму». І хоч він мав на увазі добу сталінізму, система Спектаклю йому це не вибачила. Й. Скала на сторінках словацького партійного часопису «Трибуна» заявив: «Кафка був одним з основоположників так званого «літературного модернізму», літератури імперіалістичного періоду капіталізму, яка загострювала суперечності буржуазного суспільства, дивиться очима дрібнобуржуазного реалістичного скепсису, виражає почуття дрібного буржуа, ще більш зменшеного капіталістичним великим виробництвом і який марно прагне свою частку у великих прибутках, які може захопити лише обрана меншина і яке «вважає свою частку вічною даниною людства» [Skála I. S Franzom Kafkom proti socializmu / I. Skála. // Tribuna. – 1973. – č. 9. –

Уже з цієї цитати видно примітивізм тих, з ким Е. Голдштюкер вів полеміку. Варто підкреслити, що Е. Голдштюкер у центр своєї діяльності у 1968 році поставив цінність життя людини як такої безвідносно від продуктивності чи посади, яку вона займає, його таланту. Віками євреї доводили християнам, що вони потрібні, і цим заслуговують на життя. Це хотіли довести і партійні діячі – як німецькомовні, так і так звані чехо-євреї.

Однак геноцид та репресії, яких зазнав Е. Голдштюкер, поставили під знак питання слухність подібної стратегії. Ставлячи питання про репресії, Е. Голдштюкер говорив про голе життя, саме воно було ставкою. «Моє життя – моя власність» – це був підтекст його полеміки. Не життя корисне для партії, країни, виробництва чи просто приємної милої людини. Розмову про реабілітацію Е. Голдштюкер перетворив на розмову, що життя – це не власність держави, нації, капіталу, релігії, родини. Право на життя мусить перестати розумітися як право відмовитися від права на життя, у тому числі на єврейське життя. Наука/опір, пов'язана з розкриттям можливостей розпорядження людиною власним життям, але ще істотніше, з поверненням голому життю його вартості. У Спектаклю Голокосту життя, не пов'язане з арійською расою, було безвартісне, є існуванням homo sacer. Людина, яка розпоряджається своїм життям (часом працею, своїми вміннями) свідомо може ставити умови, диктувати ціну, боротися за повагу до власного життя без уваги на те, чи воно в стані бути продуктивним, корисним для когось.

У центрі уваги, як ми вже зазначали, під час «Празької весни» опинився лист Е. Гольдштюкера «Громадяни, увага!», який він оприлюднив у газеті «Руде право» за 23 червня 1968 року. Цікаво, що його критики приховали цей факт від радянського читача. Критики Е. Гольдштюкера вважали, що він спровокував публікацію листа, що це була «газетна фальшивка» і що він використав методи психологічної війни. Почасті з цим можна погодитися. Однак погрози на адресу Е. Гольдштюкера були написані у стилі, притаманному саме чеським антисемітам, і Е. Голдштюкер про це дуже добре знав. Він дійсно познайомився зі словником юдофобів, побував у тюрмі Панкрац та на уранових копальнях. Він розумів, що виступав з позицій homo sacer, який повернувся з «загробного світу»,

а більшість євреїв – ровесників Е. Гольдштюкера – мали такий досвід, хоч далеко не всі побували як Е. Гольдштюкер в'язнями комунізму. Він кидає виклик системі з її пропагандивним Спектаклем, де письменник не повинен був виходити за межі приписаної йому ролі. Це був справжній переворот, коли «маргінальні» питання євреїв були винесені на загальне обговорення, і воно відбулося, про що мовчали критики Е. Гольдштюкера. Адже він показав, що можна інакше, що суспільний простір є простором можливостей, а про необхідний обсяг повноважень можна домовлятися. Тим самим він показав, що місце євреїв – не у синагозі біля будинку Кафки – принади заможних іноземних туристів, а у дискусіях звичайних громадян-неєвреїв. Зауважимо, що Е. Гольдштюкер боровся не за єврейську культуру, мову, релігію чи право виїзду до Ізраїлю. Він боровся проти антисемітизму-расизму, за право на життя. Багатьох діячів «Празької весни» режим звинувачував у створюванні анархії, але йшлося про свободу – обмеження простору для насилля та страждань, про справедливий суспільний простір, де кожен може конструювати і реконструювати себе так, як він забажає, якщо не кривдити інших. Упродовж усього липня «Руде право» друкувало листи простих людей і «трудоових колективів» з виявом солідарності. Кампанія, інспірована Е. Гольдштюкером, викликала листи, пройняті непідробними почуттями солідарності та розуміння для долі єврейського народу, його внеску у життя країни.

На жаль, у дискусіях та книгах, що присвячені цьому періоду, зокрема дисертації О. І. Свеженцевої «Утвердження тоталітарного режиму в Чехословаччині наприкінці 40-х – початку 50-х рр. ХХ ст.», В. Слесаренка «Антитоталітарні рухи в Чехословаччині (1969 – 1989)», Р. Мелещенко «В. Гавел і його роль у державотворчих процесах Чехословаччини і навіть у книгах І. Десятингула «Празька весна 1968 року: становлення громадянського суспільства», О. Самойлова «Чехословацкие события 1968 года», В. Короля «Празька весна» 1968 року і реакція світової громадськості» ми майже нічого не дізнаємося про «єврейські аспекти подій у Празі» (так було названо видання Joint у 1969 році). Лише у книзі М. Латиша «Празька весна» 1968 року і реакція Кремля» на с. 77 згадується епізод на переговорах у Кремлі. «Лідер українських комуністів образив одного з прихильників чехословацьких реформ, ветерана КПЧ Кри-

геля. Він сказав, що той для нього не є партнером на переговорах, назвав його жидом з Галичини. Після виступу Шелеста Дубчек і його прихильники заявили радянській делегації російською мовою «хватит!» і покинули переговори».

У книзі «Петро Шелест: справжній суд історій ще попереду» (Спогади, щоденники, документи, матеріали) за ред. Ю. Шаповала, виданий Інститутом політичних і етнонаціональних досліджень у 2004 році, ставлення П. Шелеста до Ф. Крігеля трактується інакше, однак, як уже згадувалося у спогадах самого П. Шелеста, декілька разів наводяться думки про небезпеку сіонізму, про діяльність сіоністського центру у Брюсселі, який стояв за подіями у Празі. О. І. Свеженцева у своїй кандидатській дисертації «Утвердження тоталітарного режиму у Чехословаччині», захищеній в Ужгородському університеті у 2010 році, також не розкриває, що з 262 смертних вироків, винесених у 1948 – 1989 роках, з яких 93% у 1949 – 1953 – значну частку склали вирокі євреям, яких в принципі після Голокосту залишилася, як уже вказувалося, мізерна кількість.

Але «єврейські аспекти» слабо представлені і у фундаментальному німецько-австрійському двохтомнику «Prager Frühling des Internationalen Krisenjahr 1968» [Празька весна міжнародного кризового року 1968 / Köln-Böhlau, 2008. – Т. 1 – 1296 s.; Т. 2 – 1589 s.] попри те, що в ньому представлені відгуки на події у Празі, зокрема у Латвії, Естонії, Москві, Україні і окремо Західній Україні, і наводиться цікаве листування П. Шелеста з патріархом Філаретом з приводу легітимізації греко-католицької церкви. Австрійський часопис «Донаураум» у присвяченому ювілею «Празької весни» спеціальному випуску (2008, № 8) також дуже скупко торкається «єврейського сліду». Можливо це пов'язано з тим, що пропаганда «радянського блоку» надмірно міфологізувала участь євреїв та сіоністів у цих подіях. Однак це не означає, що євреї у тих подіях ролі не грали, і без цього досвіду важко оцінювати адекватно сучасне становище євреїв у Чехії. У цьому процесі це ще перший крок і тому, перш ніж узагальнювати, важливо представити деякі мало-відомі аспекти. От чому варто не просто зазначити, що акція Е. Гольдштюкера мала ефект, а зачитувати, як саме реагували на те, що він страждання мізерної частки громадян зробив темою загального обговорення. Багато дисидентів, у тому числі Б. Льовен-

штейн, чіткими теоретико-методологічними висновками до теорії відмінностей завершується цей розділ, були по-справжньому вражені, що «курйозне стало універсальним», а прихований біль розділило чимало неєвреїв, і євреї вийшли зі своєї схованки на широкий соціальний простір. Для асимільованих євреїв Чехії вийти зі своєї ролі було дуже складно. Через те, що Е. Гольдштюкер походив з району на межі Закарпаття; С. Будин (активний дослідник Закарпаття) – з Кам'янця-Подільського, а Ф. Крігель – зі Станіслава, тобто з районів, де євреї були менш асимільованими, вони внесли дух непокори у єврейське середовище Чехії. Саме тому сучасна історіографія єврейського руху у Чехії має бути вписана у Центрально-Східноєвропейський контекст, проблематикою якого на прикладі Галичини та Наддніпрянщини займається Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України. Представники закарпатського єврейства, які переселилися після 1945 року до Праги та Західної Чехії, сприйняли дії Е. Гольдштюкера, «Празьку весну» як сигнал до активних дій по захисту своєї традиції та ідентифікаційної моделі і творили фактично паралельну культуру.

Отже, одразу після оприлюднення листа Е. Гольдштюкера, Штаб народної міліції оприлюднив заяву Рудольфа Горчиця від штабу під назвою «Народна міліція засуджує нападки на товариша Гольдштюкера», де зроблено висновок: «Товариша Е. Гольдштюкера народна міліція може лише поважати. Цінуємо його тверду політичну позицію, коли він постійно виявляє провідну роль комуністичної партії – від виступу на IV з'їзді Спілки чехословацьких письменників і конференції КПЧ з питань вищої освіти».

9 липня акторка Ярміла Смейкалова виступила з листом «Вже ніколи байдуже...». Популярна акторка заявляє:

«Колись я грала у п'єсі Ноймана «Діна Мюльгайм» єврейську дівчину, яку доля привела до Німеччини, коли там до влади прийшов нацизм. Я отримувала гарні листи: «Я була антисеміткою. Ваша гра мені допомогла зрозуміти мою велику помилку». Нині, коли я чую: «Прошу Вас, що Ви від нього хочете, адже це – єврей», розумію, що слід енергійніше виступати проти виявів антисемітизму. Немає іншої можливості. Кожен, хто вважає себе порядною людиною, має перестати мовчати, коли висловлюються расистські погляди. Їм треба оголосити відверту війну». Серед багатьох виявів

солідарності з Е. Гольдштюкером 10 липня 1968 року – листи і телеграми від вчителів, слухачів Військової академії, культурних комісій при райкомах КПЧ, а також колективів багатьох лікарень та поліклінік.

16 липня 1968 року професор Богуміл Шпачек оприлюднив статтю «Антисемітизм-антикомунізм». Автору цих рядків довелося у 1976 році бачити, як студенти Братислави читали газети періоду «Празької весни». Можна не сумніватися, що саме цей номер «Руде право» зі статтею Б. Шпачека перечитувала не одна єврейська родина «доби нормалізації». Він наочно свідчив, що Е. Гольдштюкер зробив правильний вибір:

«Я приєднуюся до того заклику, з яким до нас звернувся д-р Гольдштюкер.

1. Будь-які прояви расової дискримінації в нас і антисемітизм – несумісні з членством у партії.

2. Будь-які точки зору, що ґрунтуються на походженні – відпадають. Я знав дуже добре Гольдштюкера з передвоєнного студентського лівого та комуністичного руху. Він захищав інтереси бідних студентів, безробітних, пролетарську революцію у СРСР. Його брехливо звинувачували в сіонізмі під час процесів. Я пам'ятаю, як він енергійно виступав проти сіоністів, які приваблювали бідних єврейських студентів зі Словаччини та Підкарпатської Русі.

Ображено не лише Гольдштюкера, але і д-ра Галентера, який загинув під час громадянської війни в Іспанії, Павла Височина, вбитого у Маутгаузені, Іржі та Франьо Штрикара – страчених під час панування Гейдріха, д-ра Конбергера, що загинув у таборі, д-ра Ласло Аппеля, який загинув під час Словацького повстання, а також кардіолога д-ра М. Вінбершнітца, якому недовіра, висловлена у 1950-і роки, зламала життя. Усі вони знали і любили тов. Б. Льовенштейн».

Навряд чи можна сумніватися, що без єврейської участі дискусії «Празької весни» не набули б цього конкретного характеру, що відходив від колишніх гасел початку 1950-х років і на перше місце поставив цінності гуманізму.

Б. Льовенштейн, що його трактовка «гранд-проекту Масарика» кинула виклик традиційним уявленням про іманентний гуманізм Т. Масарика, зізнався, що саме єврейський підтекст «Празької весни» розкрив йому очі на подвійність позиції Масарика, який був одно-



часно чеським націоналістом і космополітичним гуманістом. Б. Льовенштейн вважає, що філософія Масарика, орієнтована на загальнолюдські цінності, у той самий час «дала традиційному чеському націоналізму фальшиве почуття моральної переваги та історичної легітимності. Причому особливо ця подвійність виявилася у ставленні до больових точок держави: чесько-словацьким та чесько-німецьким взаєминам» [Spor o smysl českých dějin 2.1939 – 1989 / Ed. M. Havelka. – Praha, 2006. – S. 599 (Суперечки про сенс чеської історії)].

Зауважимо, що І. Світак, який під час конференції Е. Гольдштюкера приєднувався до загального гуманістичного дрейфу від соціалізму, не підтримав уявлень про внутрішню кризу Чехословаччини, пов'язану не лише з зовнішнім вторгненням, але і внутрішньою слабкістю Чехії. З Б. Льовенштейном солідаризувався П. Тигрид, але І. Світак, як і більшість чехів, вважає, що «у державній ідеї Чехословаччини» ідея прав людини, гуманізму та соціальної справедливості стояла вище, ніж націоналізм, а участь у європейській культурі була суттєво ціллю та цінністю народу цієї країни [Svitak I. Narod a dějiny // Spor o smysl českých dějin 2.1938 – 1989 / Ed. M. Havelka. – Praha, 2006. – S. 208 (Суперечки про сенс чеської історії)].

Ми можемо констатувати, що як серед українців, так і серед євреїв існує сумнів у тому, що гуманізм та солідаризм чехів домінує над іншими, прагматичнішими інтересами. У цьому розділі ми завершимо методологічними пошуками Б. Льовенштайна, зробивши певні висновки з його робіт «Ми і ті інші» та «Громадянське суспільство і цивілізація». Б. Льовенштейн вказує на особливості наукового пізнання за умов опору/спротиву, реалізуючи концепцію наука/спротив.

Наука/спротив вказує на те, що «дійсність» може створюватися через процедуру імплантації, репродукції, матеріалізації та вторинної натуралізації значень. Ці значення, зібрані у системі відтворених симуляцій, створюють дійсність. І навіть конструктивістська версія соціології знання не відкидає того, що немає нічого «даного» у пізнанні поза цими значеннями. Твердження, що щось відповідає «дійсності» одночасно правда (можна довести його відповідальність тій версії «дійсності», яка встановлена у системі Спектаклю і відтворюється через процедури домінування) і брехня (оскільки

можлива необмежена кількість інших конфігурацій значень, а отже інших версій «дійсності»). Іншими словами, ствердження правдивості якогось етапу до «фактичного стану» є в рамках Спектаклю, а наука, яка спирається на таке визначення істини, є наукою спектаклярною, яку М. Фуко назвав наука/влада. Вона залишається на позиціях ствердження «фактичності» певного стану речей, стабілізуючи у такий спосіб систему Спектаклю. Стан речей, що створює «дійсність», є ефектом процедур домінування, у рамках яких вироблені значення, що потім матеріалізувалися. Тому наука/опір означає «провінціалізацію дійсності», її розуміння на локальному і конкретному рівні. Твердження, що щось відбувається в «дійсності», це лише початок наукового пізнання, тому далі постає питання, кому ця дійсність служить і проти кого направлена. Серед чехів питання «K čemu to slouží?» («Навіщо це потрібно?») є одним з найбільш поширених питань у чеській розмовній мові. Звідси концепція об'єктивності як справедливості, де істина розуміється не як відносне значення і «дійсність», а як виявлення механізмів насилля, пов'язаних з творенням «дійсності» Спектаклю. Основою знання/спротиву є свідцтво, яке дає homo sacer, свідцтво виключення, страждань, свідцтво існування на маргінесі. Значення науки (знання)/спротиву відсилають до таких свідцтв, і вони вирішують питання щодо їхньої об'єктивності. Змальовуючи процес конструкції «дійсності» Спектаклю (і його «істини») як процесу насилля, знання/спротив є наука/знання явно політичні, тому що стоять на боці тих, хто є жертвами цього процесу, у той час як наука/влада є наукою політичною у неявний спосіб, вписаною у Спектакль, а тому наукою, яка знаходиться на боці тих, хто є бенефіціантами системи домінування. Наука/влада є знанням однозначним, тому що служить стабілізації Спектаклю, пов'язаного з єдиною істиною, тому що входить у механізми створення ілюзій, що правда ця є істиною єдиною, яка представляє дійсний стан речей. У цьому сенсі є тоталітарним знанням: прагне до гегемонізації єдиної системи значень. Наука/спротив створює розсіяний дискурс, що означає спробу збирання розсіяних свідцтв про насилля, що робив Е. Голдштюкер, розсіяних оповідей про дійсність, підставою яких є унікальний досвід. З цієї причини вона спирається на «малі наративи», локальні версії дійсності, з яких кожна є істиною, оскільки є сві-

доцтвом досвіду насилля і страждань. Наука/спротив тому повстає як психологічний простір, простір збільшеного діалогу, мозаїчна теорія (у значенні, яке походить того, яким цей термін вживається у економіці, теорії організації, географії чи екології), що збирає розсіяні і досі відкинуті голоси. Роль експерта у науці/спротиві – обмежена. Він не є «жерцем правди», який пророкує те, які речі повинні бути чи мають бути. Знання/опір спирається на полілог наукових наративів, тому що визнає частковість та суб'єктивність кожної точки зору. Через це воно пов'язано зі спробами заміщення (авторитарної) експертної системи (демократичним) простором, де стикаються різні точки зору, повністю усвідомлюючи труднощі, які з цим пов'язані.

Наука/спротив є нарешті відкритою наукою, яка піддається безперервному переоформленню для того, щоб успішніше протидіяти насиллю і обмежувати його наслідки.

Висновки, до яких прийшов Б. Льовенштейн, часто використовуються у сучасній чеській історіографії. Зокрема у збірнику статей «Єврейська меншина за другої республіки», укладеному Мілашем Пояром, Бланкою Соукуповою та Марією Заградніковою (Прага, 2007) йдеться про період від «Мюнхенської змови» до вступу нацистських військ до Праги (березень 1939). Цей період виявився єдиним в історії Чехії періодом панування крайнього правого режиму, який ще до окупації нацистами почав політику утисків щодо євреїв. Зрозуміло, що у цьому випадку Ян Ратай розглядає політику еліт Другої республіки щодо євреїв на матеріалі широкого кола джерел. Але ті, хто хоче дізнатися про долю людей, які вже передчували трагічний фінал і готувалися до втечі як Е. Голдштюкер, чії мемуари цієї доби теж включені у огляд мемуарів доби Другої республіки мають спиратися на «малі наративи», локальні версії дійсності. Оповіді людей, що поверталися з концтаборів, а потім жили у післявоєнній Чехословаччині, також поєднуються з фаховим дослідженням політичного середовища Е. Бенеша чи К. Готтвальда. Однак у цей період, якщо ми бажаємо дізнатися про долю О. Каца чи Р. Сланського або інших підсудних політичних процесів, ми навряд чи можемо судити лише по деяких з архівних матеріалів, попри те, що у Чехії вони відкриті. Зрештою, кожен робить ті висновки з подій політичної історії, які відповідають певним цілям.

Саме тому Д. Вайсерман у книзі «Біробіджан: мрії і трагедія» на основі архівних матеріалів прийшов до висновків, які були загальносприйняті як тенденційні, попри те, що було використано архівні матеріали. Книга, яку автор підготував разом зі співавтором Й. Бренером «Біробіджанський проект у наукових дослідженнях», більшою мірою базується на конкретних оповідях людей чи аналізі текстів, враховуючи закритість/ізолюваність СРСР/Росії та району Далекого Сходу. Враховуючи, що Біробіджан заселився вихідцями з сусідніх з Чехословаччиною країн – Польщі, Румунії, Радянської України та інших країн та регіонів Центрально-Східної Європи, а у самій Чехословаччині діяло товариство, що пропагувало «колонізацію» Далекого Сходу і видавало часопис «Birobidzsan in Bau» («Біробіджан будується»), зрозуміло, що питання методології вивчення районів Європи і світу, де єврейське життя було піддано репресіям, знищенню чи свідомому обстрілюванню, залишається надзвичайно актуальним. У цьому сенсі вписати чеський досвід у глобальну перспективу є важливим завданням. Йдеться про вектори дій, а не про «елегантну» модель. Здається, що чеський менталітет значною мірою сприяє такому антропоцентричному підходу в наукових дослідженнях. Порівнюючи чехів та угорців, Ласло Добоші, про якого вже йшлося, зауважує, що чехи скоріше підходили до оцінки подій з позицій здорового глузду, а чеські національні діячі цікавилися насамперед людиною, при тому не аристократами, які творили культуру угорську до того, як в неї влився потужний єврейський потік. «Мене не цікавить ані природа, ані зірки, – писав Гавлічек\* – лише людина» [Dobossy Laszlo. Ket haza Között / Laszlo Dobossy. – Bdpt., 1981. – Old. 96].

У Чехії живе лише кілька тисяч євреїв, так само як і у Польщі чи на Далекому Сході. Чи означає це, що нам не повинно бути цікаво, що ці люди думають самі про свої країни/регіони? Наприклад професор Колумбійського університету Мір'ям Шмулевич-Гофман відома своїми статтями про різні регіони. Та коли вона ставили питання, що відродження єврейської культури у Чехії чи Польщі не потрібно, як і у Біробіджані, коли американські автори пишуть про мертві міста Європи, де немає євреїв, а насправді там є прагнення відновлювати єврейську традицію, то з цим навряд чи можна погодитися.

---

\* Гавлічек – провідний громадсько-політичний діяч і журналіст XIX століття.

Досвід центральноевропейських народів для України вдало підсумував В. Гавел: «Центральноевропейські народи завдяки історичному досвіду мають особливу увагу до прихованих небезпек та загрозам і можна завдяки ним краще усвідомити ціну свободи і демократії. Люди, які живуть у демократії, вже десятки, навіть сотні років часто приймають її цінності як щось само собою зрозуміле і дане один раз і назавжди. Однак про демократію і свободу необхідно докладати зусилля постійно, і нашим завданням є цей досвід правильно сформулювати і передати» [Havel V. Europa jako ukol. Vyber z projevu. 1990 – 2004 / V. Havel. – Praha : Ed. Zamyšleni nad Europou, 2005. – S. 115].

## **Висновки до розділу I**

**Підсумовуючи, зазначаємо, що унаслідок опрацювання зазначених джерел та власних умовисновків встановлено, що:**

– у сучасному етнополітичному контексті важливо відділити від есенціалізації прав євреїв та меншинної політики та використати евристичний потенціал «теорії відмінності», досліджень з перформатики, ввести категорію Спектаклю, розглядати макросуспільство з периферії;

– єврейські аспекти подій Празької весни неможливо аналізувати поза контекстом маргінальності євреїв та їх політичних стратегій подолати цей статус, поставити питання відчуження у центр суспільних дискусій;

– події Празької весни можна розглядати як спробу зірвати Спектакль тодішнього режиму і уроки подій 1968 року заслуговують на вивчення у сучасних умовах пост-соціалістичних трансформацій.

## ПОЛІТИЧНЕ СЕРЕДОВИЩЕ ЧЕСЬКОЇ РЕСПУБЛІКИ ТА РЕСУРС ЄВРЕЙСЬКОЇ ГРОМАДИ: ПОГЛЯД ЗІ СХОДУ

### 2. 1. Історична ретроспектива: єврейське політичне представництво в австро-угорщині та російській імперії

Ідея нетериторіальної організації відносин влади і управління, яка не залежить від державних і адміністративних кордонів, нараховує не одну тисячу років. Найбільш відомими прикладами цього феномену у традиційному, доіндустріальному суспільстві були середньовічні цехові організації і гільдії. Згадаємо також і принцип діяльності римсько-католицької церкви та католицьких орденів, які були у тому чи іншому ступені відділені від державного апарату, а з іншого боку являли собою складно структуровану організацію, що через інститут парафії підтримувала зв'язок зі своїми adeptами. Не молодшим за давністю можна вважати і правовий плюралізм у тому сенсі, що на одній території певні правові норми можуть діяти щодо певного кола осіб паралельно з іншими нормами. В єврейській історії нетериторіальна автономія займає особливе місце. Важливо з'ясувати, які тенденції відбивалися на структурі і принципі єврейської нетериторіальної автономії; яка взаємозалежність існує між ідеями австромарксизму і автономізмом діаспори; чому принцип автономізму виступив у ролі гасла, що об'єднало майже всі єврейські політичні партії і рухи та став основою формування нової діаспорної ідентичності у той час, коли Центрально-Східна Європа була охоплена ідеями боротьби за створення *nation states*.

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

Підсумовуючи сказане, скажімо, дуже обережно проводячи паралелі між сучасними термінами і тогочасним їх змістом, що єврейські громади майже до середини XIX століття існували як автономні структури. Вони були легально визнаними інститутами, побудованими за «етнічним» (релігійним) принципом з чітко окресленими нормами самоврядування. Втім, у сучасному розумінні цього терміну, вони не були «повними» нетериторіальними автономіями, бо не отримували державні дотації на задоволення своїх специфічних культурних потреб; а іудеї за часів раннього і високого середньовіччя були, у своїй більшості, не лише дисперсно, а і компактно розселеною меншиною. Крім того, строга ієрархія «польських» єврейських громад за територіальним принципом дозволяє говорити радше про елементи місцевого самоврядування, ніж про автономію. Разом з тим, на рівні символічному, на відміну від формального підходу, це, безумовно, була автономія, бо діяла самостійно, добровільно, не виходячи за жорсткі соціальні межі. Єврейська автономія – як принцип політичної дії становила собою – як структура – випрацьовану в ході історичного відбору успішних технологій модель поєднання «етнічного» самозбереження з інтеграцією у тогочасне суспільство тою мірою, якою взагалі можна говорити про інтеграцію у межах корпоративно-станового ладу. Оцінюючи релевантність цієї моделі, сучасні дослідники здебільшого використовують метафору «золоте століття», яка віддзеркалює сформоване упродовж майже двохсот літ ставлення єврейської спільноти до «польського періоду». Поділяючи цю метафоричну оцінку, з точки зору спрямованості нашого дослідження слід також

додати декілька слів про граничні умови, за яких утримувалася позолота на будівлях «польських» ваадів. Ними, на наш погляд, були: наявність «соціального замовлення» на систему колективного оподаткування, а також внутрішньополітична і державна стабільність країни. Як показав подальший перебіг подій, у якості факторів ризику знову ж таки спрацювали механізми ізоморфізму. Залежність єврейської автономії від стандартних процедур конкретної держави відносно меншин і від нормативів толерантності, властивих конкретному соціуму, робило її вразливою у випадку різкої зміни соціально-політичного контексту. Більш того, стереотипи само- та іносприйняття єврейських общинних структур як колективного цілого створювали додаткові складнощі для адаптації цих структур і кожного окремого індивіду до іншої політичної системи. Звертаючись до заданого на початку розділу історичного ракурсу, зазначимо, що з перспективи Дубнова і його однодумців, проблема оцінки ризиків майже не існувала, відступивши на задній план перед намаганням розробити позитивну програму дій для єврейської спільноти, яка перебувала у стані культурної і соціальної ентропії.

Питання про оптимізацію співвідношення державних і етнічних інтересів було невід’ємною складовою публічних дебатів і в невеликому ступені визначало скерованість політичної думки полікультурних імперій Центральної і Східної Європи протягом XIX – початку XX століть. Віддзеркалюючи регіональну специфіку формування етнічності, ці питання проблематизувалися головним чином у дискурсі державної безпеки в рамках тем абсолютизму, лібералізму, демократії і громадянських прав та конституціоналізму. Якщо за точку відліку взяти ступень ідеологічної нейтральності у відношенні до інтересів централізованої влади і «титильної» державної нації, то більш-менш чітко можна визначити два періоди «етнічного сегменту» цього дискурсу. При всій умовності такої періодизації вона дозволяє простежити спрямованість вектору етнічних пропозицій вдовж вісі «державності», встановити особливості кожного етапу та виокремити специфіку «єврейського питання» у контексті європейської політичної думки.

Потужним імпульсом для початку першого етапу публічного обговорення національного питання стала революція 1848 – 1849 років в Австро-Угорщині. Вона відкрила шлях до капіталістичної



трансформації суспільства, яке, позбавившись від становості, почало виявляти тенденцію до самоврядування. Політизація суспільства привела до пожвавлення громадської публіцистики і появленню феномену громадської думки. Погляди і дискусії інтелектуалів, отримуючи широкий суспільний резонанс, породили таке явище як петиції, в яких висувалися вимоги політичного і національного характеру. Під час революції в Австрії, насамперед у чеських землях, виникли справжні політичні нації, а також вербалізований націоналізм, що мав політичні інструменти. Революція принесла встановлення рівності між віруючими різних конфесій. В результаті євреям було відкрито доступ до всіх сфер діяльності, офіційно закріплений, правда, лише у Конституції 1867 року.

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

В умовах демократизації ідеологізованої держави, яка конституювала статусну етнічну асиметрію, з'явилися зачатки ідеологічного плюралізму, які проявили себе і у нових проектах з організації

етнічності. Один з ідеологів угорських лібералів Йозеф фон Отвош був противником територіальної автономії і створення за національною ознакою корпоративних спілок індивідів, але підтримував ідею союзу муніципалітетів, населених однією національністю. У проєкті Конституції Угорщини, складеному у 1852 році відомим діячем національного руху Лайошем Кошутом, містилися положення, передусім організації кожного народу за зразком церковних приходів з пропорційним представництвом у парламенті. У 1860-х роках з аналогічними пропозиціями виступили лідери ліберального руху південних слов'ян. Думки про організацію народів Угорщини за принципом неполітичних корпорацій висувалися в угорському сеймі при обговоренні Закону про національність. У 1870-х роках один з лідерів партії старочехів Ф. Рігер запропонував будувати виборчу систему на національних куріях. Подібні ідеї висував і лідер русинського руху О. Добрянський. У 1880-х роках керівник словенської спілки «Єдність» Ф. Подгорник розробив детальний план нетериторіальної автономії для народів Австро-Угорщини. Проблему нетериторіальної автономії як альтернативу федералізму у конституційних державах розглядав польський правознавець К. Кульчицький (Мазовецький). Спільними рисами означених концепцій було те, що всі вони належали представникам етнічних меншин і розглядали проблему з державної перспективи у рамках легальних державних інститутів, принаймні у легальному публічному просторі.

З останньої декади XIX століття спостерігається поступове переміщення автономістських проєктів по вісі від «державного» до соціал-трансформістського сектору, зокрема його марксистської ділянки. Ідея нетериторіальної автономії набула популярності у південнослов'янській секції австрійського соціалістичного руху. Основний пафос поглядів лідеру Південнослов'янської соціал-демократичної партії Етбіна Крістіана містився в тому, що будь-яка форма автономії приведе до посилення національного пригнічення меншин, які увійдуть в її територіальні межі, і лише об'єднання за мовним і культурним принципом дозволить вирішити національне питання. Комітет Південнослов'янської соціал-демократичної партії виніс проєкт резолюції про екстериторіальну культурно-національну автономію на з'їзд австрійської соціал-демократії, який проходив у чеському Брїно (Брно) у вересні 1899 року. У прийня-

тій на з'їзді програмі проголошувалося, що імперія повинна бути перетворена у демократичну союзно-національну державу, а замість коронних земель мають бути створені «національно-відграничені самоврядовані одиниці», а крім того, має бути скасована єдина національна мова. В одному з пунктів програми говорилося і про структуру муніципальних (або територіальних) утворень: «Всі самоврядні області однієї нації створюють національний єдиний союз, який цілком автономно веде свої національні справи». Слід звернути увагу на те, що питання про співвідношення індивідуальних і колективних прав на з'їзді було відрефлектовано в традиціях германського романтизму, з властивим для нього уявленням про націю як соціальне тіло, що несе в себе особливу культурну і квазіприродну константу («національний дух»). Подібні уявлення відбилися у програмі, яка вийшла за межі територіальної автономії, але не включили в себе положення про автономію персональну.

Зафіксувавши «екстериторіальний варіант», Брюнський з'їзд поклав початок широкої дискусії з національного питання в австрійської соціал-демократії, інтелектуальним центром якої стали Отто Бауер і Карл Реннер. Широко поширене сприйняття Реннера і Бауера в якості піонерів національно-культурної автономії, не зовсім відповідає дійсності, зокрема й тому, що самі вони не відносили себе до першовідкривачів. Успіх партійно-інтелектуальної публіцистики Реннера і Бауера можна пояснити насамперед тим, що вони підхопили і придали закінчену форму думкам, які майже півстоліття турбували австрійське суспільство, з найбільшою повнотою і цілісністю відбили ідеї своїх попередників по «автономному дискурсу» у першу чергу – Й. С. Блоха та А. Фішгофа (див. Додатки). У творах Реннера і Бауера відповіді на гострі виклики складно структурованого австрійського суспільства знайшли і ті, хто шукав їх у сфері досягнень демократичної правової держави, і ті, хто схилився до радикально-реформістських ідей, що передбачали тривалий шлях вперед від досягнутого. Маючи на увазі дослідження впливу австромарксизму на прихильників ідеї національно-культурної автономії у центрально-східноєвропейському регіоні, слід зупинитися на декількох принципових аспектах теорії, розробленої Реннером і Бауером. Мова піде про те, які підходи, застосовували австромарксистки до аналізу авто-

номії як *принципу, права і структури*. Відштовхуючись від сучасних для них реалій, Реннер і Бауер звертали увагу на те, що в епоху націоналізму, європейська традиція розуміння нації як спільноти громадян втрачає свою універсальність, бо на одній території можуть жити спільноти, які мають різні етнокультурні ознаки. Крім того, мова і релігія теж не є достатніми ознаками нації. Разом з тим, Реннер і Бауер не погоджувалися з тими концепціями, які будувалися на зведенні національності до самосвідомості. За Реннером, «під національністю розуміється духовна і культурна єдність з більш менш значною літературою як відображенням цієї єдності». Бауер під нацією розумів сукупність біологічних, таких що передаються від покоління до покоління, і культурно-історичних якостей.

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

Відштовхуючись від тези про те, що нація є союз солідарних між собою і індивідів, що мислять однаково, Реннер і Бауер, зазначили, що вона, таким чином, і в цілому представляє собою свого роду колективного індивіду, наділеного волею і інтересами. Звідси – нації мають бути конституйовані як суб'єкти права і відповідальності. Оскільки на практиці нація не є організацією і не може виступати в якості юридичної особи, то її необхідно перетворити на організовану структуру. Це можна зробити, конститую-

вавши націю як юридично визнаний «персональний союз», тобто організацію, до якої індивід може приєднуватися на основі вільного волевиявлення. «Наше дослідження привело нас до того, що національність як чисто внутрішня кваліфікація особи, має бути конкретизована заявою про належність до національності, і зробиться доступною для юридичного нормування для того, щоб індивідуум міг стати суб'єктом національних прав і обов'язків; що далі нація, як колективне ціле, як юридична особа повинна бути організована, якщо їй дійсно повинні бути надані права. (...) З національним станом [особи] відносно власної нації, 2) відносно держави, 3) відносно осіб, які належать до інших національностей. (...) Національне ціле має стати юридичною особою, ... публічно правовою, діє- і правоздатною, бо тільки у такому випадку нація отримує юридичне існування».

Австромарксисти, перебуваючи на позиції національно-культурної автономії як принципу державного устрою, тим не менш, не заперечували, на відміну від широко поширеного пізніше стереотипу, і автономію територіальну. Національно-культурна автономія, вважали Реннер і Бауер є лише необхідним елементом територіального поділу, необхідним доповненням принципу громадянської рівності. Вони стверджували, що адміністративні кордони повинні за можливістю відповідати кордонам національним, межах розселення основних народів імперії. Смісл їх пропозицій містився не у повному «відриві» «націй» від території, а у створенні такої політичної системи, яка виключала би зіткнення інтересів «націй». Персональна автономія мала застосовуватися у відношенні національно-однорідних областей і у регіонах зі змішаним складом населення відносно груп, що не мають «своїх» територій.

Значну увагу Реннер і Бауер приділяли і структурі автономії, маючи на увазі як внутрішні організаційні принципи, так і співвідношення державних і «автономних» адміністративних повноважень. «За персональним принципом, нація конститується не як територіальна корпорація, а як чисто особистий, персональний союз. (...) У межах держави влада має бути надана не чеху у цій області або німцю в іншій області, а всі нації, де б вони не жили, завжди складали б корпорації, які б самостійно завідували своїми національними справами». «Персональний союз», – писали Реннер і Бауер – може оформитися шляхом «національного кадастру», тобто поімен-

ного списку всіх членів нації, які бажають брати участь у її справах. «Персональний принцип передбачає, що населення поділяється по національностям, (...) кожному повнолітньому громадянину повинне бути надано право визначати, до якої національності він хоче належати. На основі таких вільних заяв повнолітніх громадян мають бути заготовлені національні кадастри, які містили б якомога більш повні записи громадян всіх національностей».

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

Варто згадати ще один принциповий момент національної доктрини австро-марксистів: національні спілки, на їхню думку, при всій автономності існування, мали бути компонентом публічної сфери.

Говорячи про сферу публічного, австромарксистичні мали на увазі в першу чергу інститути національного представництва і фінансову підтримку національних потреб: «Нація, як суб'єкт прав, потребує верховного права національного представництва і духовно-культурного самовизначення; вона потребує частково і має право у розпорядженні фінансами для захисту своїх інтересів і досягнення своїх цілей. Вона потребує також у верховного права розпорядження осо-

бами і посадами, які у цьому випадку являються міцним знаряддям її влади». Для того, за Реннером, персональний союз (нація), будучи визнаним у якості публічно-правової корпорації, повинен набути певні права і обов'язки. Насамперед, в якості публічної влади, союзи повинні користуватися правом оподатковувати своїх членів, виконувати представницькі функції на державному рівні, а також (в особі своїх територіальних підрозділів – общин) брати участь на паритетних началах в формуванні органів влади і територіального самоврядування, слугувати одиницею оподаткування і «виборчим матрикулом». Крім того, національні союзи повинні мати територіальну структуру, парламенти (національні ради) і виконавчі органи. Пафос останньої пропозиції містився у тому, що таким чином можна було б уникнути зіткнення інтересів між націями, – кожна з них за рахунок власних коштів покривала б свої власні культурні потреби, і жодна нація не вела б для цього боротьбу за владу у державі.

Згадуючи основоположників австромарксизму «через дефіс», важливо, тим не менш, розрізняти сфери їх інтересів діапазон радикальності. Реннер дотримувався значно більш поміркованих поглядів і вивчав, насамперед, можливі варіанти реформування тогочасної правової держави. Бауер був значно більш радикальним, але в той же час завжди намагалися зберегти дистанцію стосовно «ревізійністської соціал-демократії, так і щодо російського більшевизму, тобто принципово відстоював легітимні, парламентські шляхи соціальної перебудови. Щодо ідеї національно-культурної автономії згадування імен Реннера і Бауера цілком виправдане, бо, працюючи у різних дисциплінарних рамках, вони доповнювали один одного і поширювали тим самим «ключову аудиторію» ідеї. Реннер розробляв юридичну теорію «національного питання» у рамках існуючого державного устрою, Бауера ж цікавили історичні і соціологічні аспекти формування націй, а також можлива роль національних рухів у соціалістичній революції і, відповідно, позиція соціал-демократії щодо націоналістів.

Саме у соціально-історичному контексті Бауер розглядав і єврейське питання, зокрема, доцільність застосування принципу національної автономії відносно єврейської спільноти. Позиція Бауера з цього питання стає зрозумілою у контексті тенденцій, які визначали соціальні орієнтири західноєвропейського і східноєвропейського

еврейства. Ще з кінця вісімнадцятого століття прихильники емансипації на Заході сподівалися перетворити іудаїзм у професію, і в той же час надати євреям – в індивідуальному порядку – всі переваги, пов'язані з належністю до держави. Інакше кажучи, інтеграція євреїв до національної держави розумілася саме як ціль їхньої емансипації. У Східній Європі, навпаки, можливість трансформації іудаїзму у професію залишалася проблематичною. Там євреї продовжували вважати себе народом, спільність якого базується не лише на релігії, а і на особливій культурі. Наприкінці ХІХ століття, коли домінуючу роль у східноєвропейській єврейській спільноті почали перебирати на себе нерелігійні течії, з'явилася тенденція розглядати євреїв як національність. Єврейське питання стало національним питанням – одним серед багатьох.

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

На основі таких уявлень слід розглядати позицію Отто Бауера з «єврейського питання», з якого і випливає його ставлення до єврейської національної автономії. Згідно Бауєру, визнання своєрідності євреїв як особливої нації суперечило б самій ідеї прогресу. Зберегти



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

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

З точки зору сучасності «парадокс Бауера» містився в тому, що відмовляючи євреям у праві національної автономії, він – один з теоретиків національно-культурної автономії – тим самим становився на позицію прихильників емансипації, що жили у XIX столітті і рекомендували євреям приєднатися до домінуючої культури: німець-

кої, польської, російської. Але парадокс, як відомо, це проблема не буття, а спостерігача. У контексті західно- і центральноєвропейської політичної культури висновки Бауера щодо доцільності єврейської національно-культурної автономії здавалися цілком виправданими, такими, що віддзеркалюють головні тенденції соціального розвитку і основний ідентифікаційний вектор німецькомовної частини єврейської спільноти Австрії.

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

Відмінність основних ідентифікаційних маркерів різноманітність і політичних симпатій обумовили далеко не однозначне сприйняття поглядів австромарксистів єврейською політичною думкою австро-угорської Галичини і Російської імперії. В контексті мислення тогочасного центрально-східноєвропейського єврейства «вердикт» Отто Бауера було сприйнято скоріше не як настанова до дії, а як привід для гострих дискусій щодо перспектив «національного» розвитку єврейської спільноти регіону. Імператив статусу нетериторіальної і обмеженої у своїх громадянських правах нації скерував єврейську політичну думку Росії на пошуки шляхів до громадянського і політичного рівноправ'я у іншій площині ніж та, яку запропонував Отто Бауер. Починаючи з другої половини XIX століття скрізь інтеграцію, акультурацію, народництво і марксизм представники політичної думки російського єврейства XIX століття прийшли до національної ідеї, створивши автономістські концепції єврейської самоідентифікації, які реалізувалися у ідеологічних напрямках сіонізму і автономізму і стали альтернативою світосприйняттю і полі-

тичній дії традиційного іудаїзму. Єврейська *національна* ідея, що виникла у Східній і Центральній Європі наприкінці XIX ст., проявилася спочатку у формі територіалізму. Масова еміграція на будь-яку компактну територію складала для територіалістів невід'ємну умову пробудження нації. Одиницею єврейської державності, за думками палестинофілів та сіоністів, які підхопили та поширили ідею повернення на історичну батьківщину, мала стати автономна єврейська територія, на якій буде створено єврейську націю.

Принциповою особливістю ідеології автономістів, які увійшли на громадську арену Центральної – Східної Європи на початку 90-х років XIX століття, було сприйняття ними національного статусу існуючого у діаспорі єврейського загалу як самоочевидного факту. Практичний висновок полягав у тому, що єдиним можливим варіантом ідентифікації в умовах багатонаціональних держав, засобом примирення абсорбції і національних традицій має стати національна «екстериторіальна» автономія. Автономізм, як напрям політичної думки, базувався на ідеї продовження національного існування євреїв у відповідності з моделями, що історично склалися.

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

Інтелектуальну типологію націоналізму діаспори можна здійснити за двома критеріальними ознаками: політичною і культурною. Перша дозволяє побудувати «піраміду» єврейських політичних партій і рухів, поклавши в її основу їх відношення до принципу автономізму і політичні стратегії для здійснення цього принципу. Другий типологічний підхід поділяє націоналізм діаспори на політичний і

культурний напрям. Утім, обидва способи типологізації являються досить схематичним спрощенням значно більш насиченої і складної реальності. Більшість діаспорних націоналістів різною мірою поділяли загальні політичні і культурні цінності, підтримували процес національного відродження як мовою їдиш, так і мовою іврит. Деякі з них виконували роль своєрідного мосту між автономізмом і сіонізмом, вважаючи автономію однією з стадій на шляху створення національної держави. Межі між поглядами, ідеями і політичними практиками не були чіткими і абсолютними.

## **2.2. Спадщина доби імперій і Центральна Європа**

За межами радянського блоку, після поразки Празької весни діяли глибші та загальніші чинники, які з очевидністю підривали національні держави та робили націоналізм застарілим. Націоналізм, дискредитований «тридцятилітньої війною» у першій половині ХХ ст., здавалося, був розчинений у Західній Європі наступними тридцятьма роками заможності. Понад те, організація політичного простору з національними лініями, як здавалось, дедалі гірше відповідала суспільним, економічним та культурними реаліям. Національна держава здавалася одночасно занадто малою і занадто великою: занадто малою для того, аби слугувати ефективною одиницею для координування дедалі більш інтернаціоналізованого світу, і занадто великою та віддаленою для того, аби бути переконливою та легітимною одиницею ідентифікації. Глобальна фінансова інтеграція, щільні світові мережі торгівлі та міграції, глобальна інфраструктура комунікацій, що приводить до зародження глобальної масової культури, і глобальний розмах транснаціональних корпорацій транскордонна юрисдикція центрів транснаціональних організацій, і характерна транснаціональна природа тероризму наркоторгівлі, ядерних озброєнь, і екологічних проблем – усе це підсилює впевненість у тому, що світ рухається за межі національних держав. Тенденція до затвердженої наднаціональності, яку символізує доба Оксамитової революції, не має аналогії поза межами Європи. Але позаяк сили, в zasadничені в цих процесах, будуть працювати у будь-якому місці, від самого початку вважалося, що пост-національна Європа покаже усьому світу «образ його власного майбутнього».

Проте майбутнє, що його Європа нещодавно показала світу як не прикро, виявилось подібним до минулого. Перша половина 1990-х років стала не очікуваним затуханням, а навпаки – бурхливим відновленням та відродженням національної держави та національної ідеї в Європі, коли в Європі спалахнула війна, знову наснажена потужними мобілізаційними міфами про національність. Так –само й інші події, ніби змовилися стримати передвісників наднаціональності і відкласти у довгу шухляду запланований занепад націоналізму та національної держави. Не лише «Єврофорія» розбилася вщент об непередбачуваний опір Маастрихтській Угоді, об валютну кризу 1992 – 1993 рр., і ганебну невдачу розробити спільну європейську відповідь на югославську кризу. Не лише імміграція запалила суттєве відродження націоналістичної риторики у більшості європейських країн. Не лише об'єднання Німеччини в серці континенту – об'єднання, засноване на концепції наддержавної національності – породило побоювання щодо відродження германського націоналізму. Найважливіше те, що приваблива перебудова держав за національними лініями у Центральній та Східній Європі та у Євразії показала, що замість руху *за межі* національної держави, історія – принаймні європейська – рушила *назад* до національної держави. «Коротке двадцятє стотіття», як здавалося, завершується так само, як і починалось, причому Європа входила не у пост-національну, а у *пост-багатонаціональну* еру через великомасштабну націоналізацію колись багатонаціонального політичного простору, зокрема і у 1993 році, коли розпалася Чехословаччина.

На даний час тези та загальні твердження про відновлення та повсюдність націоналізму, так само, як і попередні загальні декларації щодо його зникнення та застарілість, більше приховують, ніж виявляють. Аби не вдаватися до непродуктивних дебатів про націоналізм та національні держави загалом, наше дослідження охоплює «дійсно снуючі форми націоналізму» в певному, особливо мінливому, регіоні. Цей регіон можна визначити як велику строкату полосу Центральної та Східної Європи та Євразії, яка (разом з частинами Близького Сходу та Північної Африки) займалась у ХІХ ст. імперіями Габсбургів, Османів та Романових. Їхня слабо об'єднана, багатонаціональна, багаторелігійна та багатомовна область пролягала на схід та південь від зони більш компактних, консолідованих та об'єднаних держав Північної та Західної Європи. З по-

ширенням категорії «нація» на схід в середині XIX ст. як яскравого «принципу бачення та поділу» суспільного світу, якщо використувати фразу П'єра Бурд'є, ці імперські області дедалі більше усвідомлювали, набували досвід та були критиковані як конкретно мультинаціональні, а не просто поліетнічні, полірелігійні та полімовні, і «принцип національності» – тобто концепція держави як такої для певної нації – стала головним важелем у переформуванні та реорганізації політичного простору.

Це почалось з поступового розпаду османського правління на Балканах у XIX ст., однак переважно це виявилось у концентрованому пориві створення держав внаслідок Першої світової війни – землі великих мультинаціональних імперій були реорганізовані за явними національними лініями. Така велика реорганізація, коли бути точним, не набула довершення: Радянський Союз віродився переважно в рамках територій Романових як чітко мультинаціональна держава; Югославія та Чехословаччина, хоча і засновані як національні держави, тобто як держави для умовно триєдиних «південних слов'ян» та двоєдиної чехословацької нації відповідно, з часом дедалі більше приходили до розуміння та досвіду як мульти- та двонаціональної, відповідно. Однак сьогодні, з розпадом Радянського Союзу, Югославії та Чехословаччини, останні в регіоні відкрито мультинаціональні держави зникли. І повсюди політична влада перебудована за умовно національними лініями, у т. ч. у ліберальній Чехії.

Поки що націоналізм залишається центральним у політиці як у рамках новоутворених національних держав, так і між ними, так само, як він був центральним між новоствореними (або збільшеними) національними державами, які виникли після Першої світової війни. Замість того, щоб «вирішувати» національне питання регіону, остання національна перебудова політичного простору, подібно до її аналогу початку XX ст., лише переформулювала національне питання у новій формі.

Націоналізм був як причиною, так і наслідком великих реорганізацій політичного простору. Проте форми націоналізму, які *походили* з націоналізації політичного простору, відмінні від тих, які допомогли її *породити* – а також менш знайомі. Націоналістичні рухи, які передували та (у поєднанні з рядом інших чинників) привели до

перекреслення політичних кордонів, інтенсивно досліджувалися. На противагу, формам націоналізму, які (знову ж таки у поєднанні з рядом інших факторів) утворилися в результаті цього перекреслення політичних кордонів, надавали набагато менше уваги.

Ці форми націоналізму взаємопов'язані та взаємодіють між собою, з'єднані разом у єдину споріднену серію. Це можна характеризувати у першому наближенні як тріаду, що поєднує національні меншини, нові націоналізаційні країни, де вони живуть, та зовнішню національну «вітчизну», до якої вони належать, чи можна вважати, що належать, за етнокультурною спорідненістю, попри легальне громадянство.

Тріадна серія включає три виразні та взаємно антагоністичні форми націоналізму. Перша – «націоналізаційний», що є, власне, націоналізмом титульних націй, націоналізм нових незалежних (або нових переформованих) держав.

Прямим викликом таким націоналізмам є транскордонний націоналізм, або вітчизняний. Вітчизняний націоналізм проголошує право держав – а насправді їхній обов'язок – пильнувати за умовами життя, сприяти добробуту, підтримувати діяльність та інституції, проголошувати права та захищати інтереси «їхньої» етнонаціональної рідні в інших країнах. Такі заяви взагалі роблять, коли розуміють, що певна етнонаціональна рідня опинилася під загрозою з боку політичних дій титульної нації та практики держави, в якій вони проживають. Отже, «вітчизняний» націоналізм постає як пряма опозиція націоналізму титульної нації і у динамічній взаємодії з ним. На противагу характерним заявам титульної нації країн про те, що статус меншин є суто внутрішньою справою, «вітчизняні» держави заявляють, що їхнє право та обов'язок стосовно етнонаціональної рідні переступають кордони територій та громадянства. «Вітчизна», у цьому сенсі, є політичною, а не етнографічною категорією. Держава стає зовнішньою національною «вітчизною», коли її культурна та політична еліти вважають певних резидентів та громадян інших держав своїми співвітчизниками, рядовими членами єдиної транскордонної нації, і коли вони проголошують, що ця спільна національність робить державу відповідальною, у певному сенсі, не тільки за своїх власних громадян, а й за етнічних співвітчизників, які проживають в інших державах та мають інше громадянство.

В полоні цих двох взаємно антагоністичних націоналізмів – держави, в якій вони живуть, та зовнішньої національної вітчизни, до якої вони належать за етнонаціональною близькістю, а не за легальним громадянством, – перебувають національні меншини. Вони мають свій власний націоналізм: вони також роблять заяви, виходячи із своєї національності. Направду, власне ці заяви і роблять їх національними меншинами. Термін «національна меншина», як і «зовнішня національна вітчизна» чи «націоналізаційна держава» означає політичне положення, а не етиодемографічний факт. Позиція націоналіста з меншини звичайно включає самоусвідомлення у специфічно «національному», а не просто «етнічному» сенсі, вимогу до держави визнати їхню особливу етнокультурну національність та затвердження певних колективних, базованих на національності культурних та політичних прав. Хоча і національна меншина, і вітчизняний націоналізм визнають себе опозицією до націоналізму титульної нації держави, в якій живе меншина, вони не обов'язково гармонійно поєднуються. Розходження набувають реальності, коли вітчизняний націоналізм приймається вітчизняною державою як стратегічний засіб поступу до інших, не націоналістичних політичних цілей; в такому випадку від етнічних співвітчизників за кордоном можуть категорично відмовитися, коли цього, наприклад, вимагають геополітичні цілі.

Триадні взаємини між національними меншинами, націоналізаційними державами та зовнішніми національними вітчизнами не обмежуються Європою. Одним із переконливих прикладів є китайці, які живуть поза межами своєї країни, в державах південно-східної Азії, та Китай як зовнішня національна вітчизна. Більше того, в рамках Європи триадна група існувала ще до великих перебудов політичного простору у ХХ ст.: так у фінальній «дуалістичній» фазі імперії Габсбургів, коли Угорщина була (у внутрішній сфері) по суті незалежною державою, існували щільні триадні стосунки між угорськими сербами як національною меншиною, Угорщиною як державою з націоналізмом титульної нації та Королівством Сербії як зовнішньою національною вітчизною.

Однак класичним місцем триадних зв'язків була Східна та Центральна Європа міжвоєнного періоду. Угоди після Першої світової війни, хоча й з очевидністю базувалися на принципі національного



самовизначення, в дійсності приписали десятки мільйонів людей до національних держав, відмінних від їх власних, в той же час зосереджували основну увагу на національній приналежності населення та територій. Так найбільш трагічним стало те, що мільйони німців залишилися меншинами у нових чи реконструйованих (та активно націоналізованих) державах цього регіону, особливо Польщі та Чехословаччині. За громадянством вони належали до цих нових держав, проте за етнічною приналежністю – до знесиленої на початку, проте очевидно все ще могутньої зовнішньої вітчизни. Подібно до цього, мільйони угорців рантом стали національною меншиною в Румунії, Чехословаччині та Югославії, пов'язані спільною етнічністю до їхньої відкрито невоzz'єднаної «вітчизни». Пост-комуністична реорганізація політичного простору мала подібні наслідки. Знову десятки мільйонів людей стали резидентами та громадянами нових держав, які зароджувалися як такі, що «належали до» етнічної національності іншої, ніж їхня власна. Найбільш драматично, близько 25 мільйонів етнічних росіян перетворилися, через різке зменшення політичного простору, з привілейованої національної групи, яка культурно та політично була вдома по всьому Радянському Союзу, у меншину з ненадійним статусом, спірним членством та непевною особистістю серед зароджуваних неросійських національних держав. Проте багато інших груп у регіоні, включаючи немало угорців, албанців, сербів, турків та вірмен – так само виявились подібно «невідповідними», прив'язаними за формальним громадянством до однієї держави (у більшості випадків нової – і націоналізаційної – держави), а за етнонаціональною подібністю – до іншої. Зрозуміло, що ця стратегія стосується повною мірою також євреїв.

Радянський Союз розвалився, але суперечливий спадок цього унікального пристанища етнонаціональної різноманітності все ще живий. Це пристанище вzasадничене на *інституційованій багатонаціональності*. Радянський Союз був багатонаціональною державою не лише у *етнодемографічному* сенсі – не тільки завдяки надзвичайно високій етнічній неодпорідності його населення – але, фундаментальніше, в *інституційному* сенсі.

Однак не це суб'єктивне розуміння етнічності як національності вирізняло випадок СРСР від його Романовського попередника, або від інших багатоетнічних держав. Відмінним було таке

офіційно втілене кодифікування етнічної неоднорідності як національної неоднорідності. Точніше, це було *радикальним, спонсорованим державою кодифікуванням і інституюванням статусу нації та національності винятково на під-державному, а не на вседержавному рівні.*

В інших випадках, коли піддержавні народності суб'єктивно сприймалися як національності, держава могла відмовити у визнанні, не кажучи про інституювання, цього суб'єктивного визначення, наполягаючи, що хоча меншість може відрізнитися мовою та релігією, вона все-таки фундаментально належить до доміантної нації (чи це є етнічна нація чи державна нація, що охоплює все громадянство). Таким був випадок, наприклад, з угорською половиною імперії Габсбургів після 1867 року. Хоча угорськомовні мешканці становили лише половину населення, керуюча еліта наполягала – попри постійне наростання бурхливого протесту з боку румунів, сербів і (меншою мірою) словаків, – що Угорщина складається з єдиної нації, угорської, що з нею, як очікувалося, мали себе ідентифікувати всі її мешканці, незалежно від рідної мови чи етнічного походження, і яку мали б усі зрештою асимілювати.

В другому випадку держава може визнавати суб'єктивні претензії на під-державний статус нації частини етнічної групи чи груп, в той же час намагаючись відстоювати та інституювати більш узагальнений вседержавний сенс статусу нації, визначення загальнодержавного громадянства як нації.

У третьому варіанті держава може сприймати, більш чи менш охоче, самовизначення етнічної меншини як національної, без намагання, як у другому варіанті, визначити цю групу як частину більш узагальненої державної нації. Але в цьому випадку саме держава звичайно безпосередньо ідентифікується з доміантною нацією. Така держава вважається національною у силі самовираження, тобто державою певної нації і для неї – і це попри факт, що її населення включає, крім членів титульної нації, також і членів національних меншин. Прикладами цього є ситуація з німцями та угорцями у міжвоєнній Чехословаччині. Вони визнавалися національними меншинами (як і декілька інших меншин у «Новій Європі», що стали ними внаслідок Першої світової війни); їм у силу внутрішніх та міжнародних законів були надані деякі обмежені

культурні права. Проте правлячі еліти в цих країнах визначали ці держави національними у сильному сенсі, як держави для «чехословацького народу».

Радянський національний режим був зовсім іншим. Радянський Союз не був задуманий чи інституційований як національна держава. Це не було неunikним та автоматичним наслідком *ступеня* етнічної неоднорідності: немало багатонаціональних держав – включаючи більшість постколоніальних держав Азії та Африки – стверджують, що вони є, або намагаються бути, національними державами. Це, скоріше, спиралося на форму, в якій етнічна неоднорідність була інституційована, і на те, як організація суспільного життя впливала на етнічні національності.

Радянська еліта мала потугу і бажання організувати ті самі території та народи як національні держави – чи то як радянську, чи то як російську. Проте не було зроблено ані того, ані іншого. З одного боку, радянські правителі ніколи не розвивали ідею радянської нації. Насправді вони намагалися впровадити загальнодержавну радянську ідентичність, і у 1960 – 1970 роки розвинули доктрину «радянського народу» як «нової історичної спільності». Але ця новонароджена сутність чітко сприймалася як наднаціональна, а не національна. Наднаціональний радянський народ послідовно відрізняли від окремих під-державних радянських націй. Статус нації залишався прерогативою під-державних національних груп; її ніколи не відносили до вседержавного громадянства.

З іншого боку, Радянський Союз ніколи не був організований, теоретично чи на практиці, як держава *російської* нації.

Втім, хоча національні територіальні юрисдикції *відповідали* національностям, за якими вони називалися, ці два параметри ніколи не *збігалися* – пі офіційно, ні просторово, ні навіть концептуально. Юрисдикції національних республік були територіальними, не описуючи людей. Вони відповідали за певні справи, що мали місце на їхніх обмежених територіях, незважаючи на національність людей, які на цих територіях проживали. З іншого боку, національність людини не залежала від місця її проживання. Особиста національність була автономною системою класифікації, заснованою на спадковості, а не на місці проживання. Вона не мала жодного територіального компонента. Навіть більше – велика та

переважно фінансована державою міграція, часом довільно, з етнодемографічної точки зору, проведені адміністративні границі, та повна неможливість створення етнодемографічно «чистих» зон в областях історично змішаного населення разом породили великий незбіг між границями національних територій та просторовим розподілом національностей. Значна частка населення у більшості національних територій належала до «нетитульних», тобто концептуально «зовнішніх» національностей; і навпаки, значна частина населення більшості національних груп проживала поза «їхніми власними» національними територіями.

Радянська схема інституційованої багатонаціональності характеризувалася не лише юридичною невідповідністю та просторовим незбіганням двох компонентів – національних територій та особистих національностей, – а й фундаментальним протиріччям, як концептуальним, так і політичним, між двома незалежними, навіть неспівставними визначеннями статусу нації. Це протиріччя було застарілим, вже віддавна відомим дослідникам порівняльного націоналізму. Звичайно ці протилежні розуміння статусу нації пов'язані з різними країнами чи регіонами. Цікаво відмітити, що радянський режим національностей інституював обидва умовно протилежні визначення статусу нації.

За одним із визначень, нація є територіально обмеженою та самоуправною спільнотою, всебічно сформованою, справді *затвердженою* її територіальними та політичними рамками. Статус нації, в цьому розумінні є як концептуально, так і випадково залежним від політичної території. Не кожен територіальний політичний устрій є нацією; але статус нації, принаймні у його повній реалізації, вимагає форми та рамок територіального устрою. Статус нації – принаймні повністю реалізований – є новою властивістю певного територіального устрою.

Це розуміння статусу нації включає історичний досвід західноєвропейських держав-націй, що виникли у захисних та потужно формівних територіальних та інституційних рамках великих, проте культурно відносно однорідних територіальних держав. Проте у своїй сильнішій версії – воно на добре охопило історичний досвід Центральної та Східної Європи. Там політичні одиниці були або набагато меншими, ніж культурні одиниці – як у щільно заселеному

пасмі маленьких незалежних держав, князівств, міст-держав та вільних міст вздовж трансальпійського середньовічного торговельного шляху від Середземного моря до Рейну, – або набагато більшими, ніж культурні одиниці, як у великих багатонаціональних імперіях Османів, Габсбургів та Романових. В контексті принципової невідповідності політичної влади та культурної спільності з'явилися різні концепції статусу нації. У цьому альтернативному контексті, нація є незалежною від політичної території – як концептуально, так і випадково. Нація є етнокультурною спільнотою, типом мовною спільнотою. Вона може охоплювати декілька політичних одиниць (як у випадку Німеччини чи Італії до об'єднання), або може знаходитися в рамках набагато більшої політичної структури (як у випадку «неісторичних» етнолінгвістичних націй – наприклад словаків та словенців – в рамках Австро-Угорщини).

Розрив між територіально-політичною та етнокультурною моделями статусу нації не є нездоланим. За умов стандартизуючого, гомогенізуючого впливу сучасної держави, що «мобілізує громадян та впливає на них», територіальні держави можуть сформувати зі свого населення відносно однорідні культурні спільноти. І з дуже відмінних початкових позицій, етнокультурні нації, або ті, що мешкають у кількох державах, або ті, що проживають в рамках більшої держави, можуть набути статусу державності, чи, принаймні, територіальну політичну автономію в рамках більшої держави, отримавши таким чином територіальні та інституційні рамки.

Однак у регіонах з надзвичайно перемішаними етно-культурними спільнотами, де політичні кордони не можна намалювати так, аби вони збіглися з етнокультурними, не так легко примирити територіально-політичну та етнокультурну моделі статусу нації. Дуже подрібнені етнокультурні нації, а також ті, що перекриваються з іншими етнокультурними націями у заплутано перемішаній області «подрібнених зон», не можуть бути «територизованими», не можуть легко отримати свої власні територіальні держави. Й інститути територіального устрою, що включають значні та самосвідомі національні меншини, не можуть в епоху націоналізму бути легко «націоналізованими», тобто стати національно однорідними. Як в Австро-Угорській та в Російській імперіях, де етнічно перемішане населення, що в кінці дев'ятого століття дедалі більше проти-

вилось асиміляції, запобігало повному зближенню територіально-політичної та етнокультурної моделей статусу нації. Вперте протиріччя між цими моделями та відповідними пропозиціями національної автономії є очевидним в історії національного питання обох імперій.

Радянський режим національностей інституював обидві моделі статусу нації, так само, як і протиріччя між ними. Нації були визначені одночасно як у територіальному та політичному сенсі (як національні республіки), так і в сенсі екстратериторіальному, культурному (як національності). Коли б національності проживали винятково в «їхніх власних» національних республіках, ці два визначення могли б бути тотожними.

Ми можемо тут розширити та поглибити дану вище характеристику, пов'язавши концепцію статусу нації з концепцією національної автономії. З однієї точки зору, фундаментальними параметрами статусу нації є територіальні. Політична територія забезпечує рамки нації, фіксує арену її автономії, визначає область її домінування. Питанням автономії, з цієї точки зору, є одиниця територіальної адміністрації. Автономія означає, що територіальна одиниця «належить» до нації, чие ім'я вона має. Вони можуть законно бути «заповненими» певними національними мовою та культурою. Насправді застосовується осучаснена версія формули *cuius regio, eius religio*. Ця формула походить з часу релігійних війн постреформаторської Центральної Європи. Вона дозволяла правителям князівств і територіальних держав (багато цих держав знаходилися в Центральній Європі) визначати релігію своїх власних територій, «заповнювати» свої території певною релігією. Люди інших конфесій мусили або перейти в іншу віру, або емігрувати. Таким чином, у Центральній Європі був інститутованим релігійний плюралізм, але в рамках кожної територіальної одиниці інституювався релігійний монізм. Тобто релігію територизували. Аналогічно, з територіального погляду на статус нації, національно-культурний плюралізм знаходить законне втілення у різниці між територіальними державними устроями, але в рамках кожного територіального утворення мала превалювати національно-культурна однорідність. Кінцева мета національних територій – стати повністю націоналізаційними, тобто заповненими однорідною національною культурою. Сумбур національних культур пристосовується, щоб відповідати зафіксова-

ним рамкам територіальних утворень. Культура та територія врешті об'єднуються.

З альтернативної точки зору, визначення націй не повною мірою включає фіксованість та більш-менш довільне проведення границь чітких національних територій. Навіть якщо наданий момент можна «правильно» провести територіальну границю, збіг між розділом територій та розподілом людей буде лише короточасним. Оскільки нації є мобільними та динамічними, їхня просторова конфігурація з часом змінюється через міграцію членів. Нації в основі є групами людей, а не шматками територій. Правильним суб'єктом національної автономії є не номінальне національне територіальне утворення, а власне нація, тобто певна група людей. Носіями національності є люди, не вписані у територію, внаслідок чого вона не зафіксована на території, а мобільна. Національна автономія вимагає не злиття територіальної адміністрації та національної культури, а їхньої незалежності. Вона вимагає культурних прав – у сфері освіти, культури, мови та громадського життя для членів нації, де б вони не жили.

В Радянському Союзі були інститутовані елементи обох моделей. З одного боку, земля держави була поділена між національними державними утвореннями, до певної міри дозволеними для заповнення їхніх територій певною національною культурою. З другого боку, населення було розділене на нетериторіальні національні групи, чиї національності не залежали від місця проживання. Однак жодну з моделей не реалізували повністю. Територіальну автономію не було доведено до кінця, оскільки центр резервував певну спеціальну роль для росіян та російської мови. Надтериторіальна культурна автономія також не доведена до кінця (крім, хіба, для росіян), у зв'язку з відставанням, яке дозволили собі національні республіки при «націоналізації» власних територій (за винятком, як зазначалося, росіян та російської мови). Більше того, жоден із цих принципів не було можливо реалізувати повніше без порушення іншого принципу. Інститування культурної автономію для неросіян, що проживають в республіках, інших, ніж «їхні власні», віддалило б титульну еліту цих республік, і ослабило б її здатність «заповнити» свої території особливою національною культурою. Збільшення територіальної автономії цих

республік, дозволяючи повнішу «націоналізацію» власних територій, зруйнувало б екстратериторіальну культурну автономію, якою росіяни володіли в усьому Союзі. Протириччя між територіальним та етнокультурним статусом нації та між територіальною та екстратериторіальною національною автономією було притаманне радянському національному режиму.

Національні республіки не становили (як цього вимагає сильна форма територіально-політичної моделі статусу нації) «своїї» нації; натомість, незалежно до існуючих націй, мали «власні» територіальні політичні утворення. Навіть територіально-політична кристалізація статусу нації у Радянському Союзі наперед припускала існування етнокультурної нації, визначеної незалежно від неї і такої, що неідеально «утримувалася» ними. Насправді існувало протириччя між територіально-політичною та етнокультурною кристалізацією статусу нації. Проте остання мала у своїй основі багато фундаментальніші концепції у радянській схемі. Схема розпочиналася з визнання і кристалізації інституційної форми існування етнокультурної національності. Потім більшим та більш компактним національностям надавалися власна національна республіка. Національності скоріше «володіли» своїми відповідними територіальними республіками, ніж були визначені ними.

Таким чином зміцнити саморозуміння «етнічників» та етнократичну практику державної еліти, може посилити їхню тенденцію до визначення своєї власної нації у етнокультурному, а не в цивільно-територіальному сенсі і правити своїми державами, маючи на думці інтереси цієї етнокультурної нації. Це може бути у випадку, коли еліта країни-нащадка визначає свою державність та громадянство в ліберальних термінах; позаяк меншини небезпідставно мають сумнів, що формально ліберальні та етнічно нейтральні визначення державності та громадянства в етнічно неоднорідній державі, де державна більшість та меншини розуміють себе такими, що належать до певних етнокультурних націй, великою мірою маскує етнократичну організацію суспільного життя.

Радянський режим та держави-сателіти, у т. ч. Чехословаччина, з чітким та всебічним інституюванням статусу нації та національності, перенесли на країни-нащадки набір глибоко структурованих, потужно конфліктних *очікувань належності*. Еліти країн-нащадків,



в т. ч. Чеської Республіки та України з глибоко інституційованим сенсом політичного права та власності, бачать політичні утворення, що несуть ім'я їхніх відповідних націй – насамперед територію та інституції, а також, з деякою подвійністю, і населення цих територій – як «їхні власні», як такі, що у фундаментальному сенсі їм належать. Національні меншини, передусім росіяни, на відміну від українців у Чехії, з їхнім інституційно підтриманим розумінням національності як виразної форми громадянства, бачать себе такими, що належать, у глибокому, якщо не ексклюзивному сенсі, до «зовнішньої» нації; це не може допомогти, але забарвлює та кваліфікує, навіть якщо це не виключає, їхню належність до того, що мало би бути національною державою, в якій вони (або більшість з них) живуть. Врешті, еліта російської держави, якій в радянські часи не було притаманними національне саморозуміння, а на даний час лише дуже неідеально обмежене територіальними та інституційними рамками Російської Федерації, бачать російські меншини у неросійських країнах-нащадках як такими, що належать, у невідзначеному ще потенційному сенсі, до новоутвореної російської держави. Ці глибоко укорінені та сильно конфліктні очікування приналежності – взаємодіючи з конфліктами інтересів, характерним для будівництва держави, зміни режиму, економічної перебудови – робитимуть динамічні взаємини між країнами-нащадками СРСР, російськими меншинами та російською державою місцем впертого та потенційно вибухонебезпечного етнонаціонального конфлікту, що і виявила гібридна війна між Росією та Україною, передбачити яку наука/влада, зокрема політиологія України та Росії не змогла. Гегемонічні устремління Росії, вибух насилля, що зруйнував новопосталі *care taker community* (піклувальні громади) етнічних меншин, у т. ч. єврейські в Криму та Донбасі – виклав у єврейській спільноті Чехії сплеск інтересу до України і в той же час занепокоєння перспективами єврейства в Україні, Чехії, Росії, в Криму, на Донбасі та навіть майбутнім Ізраїлю.

Дилема, яка виникає перед аналітичною перспективою, запропонованою у цій книзі, полягає у тому, що там, де з'являється суспільний простір, який твориться як мережа міжіндивідуальних інтеракцій, ми маємо справу з владою і насиллям. Обов'язковим стає вироблення спільних правил співіснування, завдяки яким мож-

ливим і є спільне співжиття на певному суспільному просторі, співпраця, парадоксальні обмеження свободи для її збереження. Насилля є рисою суспільного простору, а тому також усіх процесів, що у тому просторі відбуваються, у тому числі процесів творення і передачі знання. Насилля – це завжди відносно: тими, хто домінує, визнається за насилля справедливе, яке служить добру суспільства, а тими, хто підпорядкований, опирається як акт несправедливості і джерело страждань. Відносним є також через повну зворотність ролей: раніші виключені можуть стати переслідувачами, а ті, хто домінував у попередніх умовах, у нових можуть зазнати виключення. Така взаємозалежність визначила наприклад долю Карпатської України доби Августина Волошина, де за доби самостійності, що тривала лише 6 місяців, українці відчули себе державною нацією, але після угорської окупації перетворилися на меншину, що могла заслуговувати в угорському суспільстві лише на добровільно-примусові асиміляції. Обидві сторони конфлікту давали достатньо підстав для того, щоб бути і жертвами, і суб'єктами насилля. Не вдається втекти від насилля, не можна зайняти у суспільному просторі позиції вільної від нього, можна лише його не помічати. Головним чином тому, що те, що є насиллям, представлено як «природний стан речей» і «добродійність», чим і таким визначенням найпростіше можна легітимізувати насилля. Наука, яка у такий спосіб допомагає насиллю – це наука/влада. Наука, яка насправді не проголошує про можливість розбудови суспільного простору без насилля, але яка здатна показати, що деякі конкретні вияви насилля можна і слід обмежити – це наука/опір. Можна вважати, що вся людська наука, усе знання обертається між владою та опором, що, як вказував Мішель Фуко, жоден її вид не назавжди прописано владі і не є звернуто проти неї. Будь-яке знання, будь-яка наука незалежно від її характеру і способу відтворення, може служити як владі, так і опору. Вона може сприяти зростанню нерівності, але також її обмежувати. Вона може розкривати існування спектаклю і помагати у його дестабілізації, але також і легітимізувати Спектакль, стабілізувати значення симуляцій, які його створюють. Немає позиції, яка є а ргіогі позицією вільного від жестів насилля, але немає також і знання, яке не могло бути перехоплено процедурами влади і домінування. У додатку до книги, у фрагменті з мемуарів

Йозефа Самуеля Блоха, що поряд з Адольфом Фішгофом вважається основоположником національної єврейської політики емансипації, подано дуже характерний перебіг процесу емансипація – асиміляція – загроза єврейству – фіксація на єврейській відмінності/сіонізм, Бунд – загроза владної гегемонії з боку самих євреїв через механізми домінування у лавах сіоністів/буддистів – нарешті 11 років після опублікування спогадів – прихід до влади нацистів та Голокосту. Й. Самуель Блох, який був учителем і Н. Бірибаума, і Т. Герцля, не міг передбачити Голокосту, але він розпочав свою національну діяльність після кривавого навіту у Тіса-Еслері («нація як подія»), що показав, куди веде емансипація. Вона не рятує, але не рятує і асиміляція, тому Блох виступив проти євреїв-німців чи євреїв-поляків. **У фрагменті, який не увійшов до мемуарів, Блох радить зосередитися на обороні прав євреїв як основному інтересі, основному завданні євреїв поза партійними/гегемоністськими амбіціями. Це був архетип care taker community – «піклувальної громади».**

Автономістські уявлення початку ХХ сторіччя, про які йшлося у параграфі 2.1., спиралися на конкретні групи людей, що ставили перед собою такі локальні завдання – збереження спадщини єврейського народу та створення простору, хай навіть дуже обмеженого, для «переговорного процесу» на оборону прав народу, що ставав, без зайвого пафосу ізгоєм доби Першої світової війни, національно-визвольних змагань, доби голоду на Верховині у ліберальній Чехословаччині, антисемітизму у Польщі, нацистського Голокосту, державного антисемітизму у СРСР, «нормалізації» після «Празької весни». **За всіх цих умов під різнорідними «великими ідентичностями» – комуністичної, соціалістичної, сіоністської, бундистської, «великої ідентичності» біполярного світу, з'являлися групи людей, пов'язаних між собою, які ставили перед собою конкретні, обмежені політичними умовами завдання, але тодішній науковий дискурс підганяв їх під «правильні» критерії з претензією на універсалізм та «правильний» лад.**

Відомі групи підтримки «Празької весни», коло співтоваришів та однодумців Й. Ліберберга у Києві та Біробіджані, нащадків автономних установ ЗУНР, УНР, Литви та Латвії, які діяли в еміграції у 1930-х роках в Польщі та Чехословаччині – Н. Майзел, М. Зільберферб,

Х. Каждан, Х. Кугель, Бер Горовиць, Соломон Голдельман, Мандель Найгрешл, Бал Дімйон, Бал Махшовес та сотні і тисячі інших. Вони переміщалися у часі та просторі від Києва до Берліну та Варшави, Риги та Мукачева, Праги та Вільна, потім намагалися взяти участь у «радянському експерименті», якщо не гинули під час Голокосту та сталінських репресій – виїжджали до США, Канади, країн Латинської Америки і, звичайно, Ерец Ізраель та діяли як громадські, політичні та культурні діячі аж до свого фізичного кінця. Створені ними інфраструктури – літературно-громадські часописи («Літераріше Блеттер», «Голдене Кейт», «Юдіше Рундшау» та сотні інших), наукові заклади (від ІВО до Інституту єврейської пролетарської культури), освітні заклади (мережа ЦШО, Тарбуту у Польщі, івритська гімназія у Мукачевому, школи у Латвії та Литві), про які йдеться у цій книзі, передали свій досвід правонаступникам у багатьох країнах, але внесок цих людей цікавить нині лише обмежене коло науковців.

**Між тим стає зрозумілим, що нині та у майбутньому великі ідентичності, ідеологічні проекти минулого не повинні затіняти реальну суть культурно-політичних процесів. У їхньому центрі завжди знаходяться ті, хто відкидав у реальній практиці усі види гегемонії позиції, гегемонії значень. З нашої точки зору, важливо знаходити в історичній ретроспективі ознаки не «великих наративів», а саме зосередженості у конкретній справі. У біографіях багатьох єврейських діячів минулого, їхніх наративів про дійсність ми знаходимо часті переходи між різними ідеологічними та політичними напрямками, не кажучи вже про суто географічні кордони, які єврейські політики, науковці, літератори, педагоги, громадські діячі перетинали.**

Євреї опинялися часто між ворогуючими політичними системами, що прагнули до гегемонії і жорстоко мстилися за зраду, при цьому йшлося про «зраду» міфічну. Діячі єврейської культури виступали за компроміс в ім'я рівноправності усіх акторів у ХХ сторіччі, що позначилося насиллям та гегемонізмом. А почалася гра між гегемонізмом та рівноправністю ще у ХІХ сторіччі, як про це свідчать не заангажовані науковці, які знайшли паростки сіонізму, «жидокомуни», а також інших -ізмів, а такий безсторонній спостерігач, як Йозеф Самуель Блох. У своїх «Спогадах» він згадує таких поборників рівноправ'я у багатонаціональних політиках як Адольф

чи Моріц Бенедікт, які шукали створення *affinity group*, символічної спільноти, що прагнула б до рівноправності без гегемонізму. Рупором цих ідей став тижневик «Естерайхіше Вохеншріфт» (кінець XIX – початок XX сторіччя), який випередив свій час у пошуках відмінності без гегемонізму, поборював участь євреїв у шовіністичних німецьких, угорських і навіть чеських проектах, виявив і небезпеку москвофільства (ще у 1910 році). Те, що Й. С. Блох випередив свій час і що його політична позиція виявилася слушною, розумів і сам попередник Т. Г. Масарика (у поборюванні ритуальних процесів) та Н. Бірнбаума і Г. Герцля (у розумінні самодостатності єврейства доби національних рухів та асиміляції). Й. С. Блох зауважував: «А. Фішгоф був безперечно людиною, на яку австрійське єврейство повинно було дивитися з гордістю. Через те, що він був вірним принципам рівноправності для всіх народів без будь-якого національного самозахоплення, він вважався монетою, що втратила свою цінність і піддавався багато разів цькуванню з боку «Нойе Фрайе Прессе».\*

Професор Моріц Бенедікт розповідає у своїй книзі «З мого життя», Відень, 1906: «Лікарі-євреї не могли пробачити мені те, що я виступав за компроміс між народами: ці сноби (в оригіналі – брутальне слово з мови їдиш – О. З.) були фанатичними німецькими націоналістами, аж поки перед дверима не з'явилися справжні німецькі націоналісти». Фактично євреї у західних провінціях австрійської імперії внесли значний внесок у поширення та поглиблення німецьких націоналістичних поглядів та настроїв, які у кінцевому рахунку нанесли їм шкоду. Тільки коли німецький антисемітизм почав набувати репресивних форм, вони почали поступово – для цього знадобилися роки – розуміти і шанувати мою політичну позицію» (Фрагмент зі спогадів, що не увійшов до тексту у Додатку).

Політичну позицію Й. С. Блоха можна простежити на матеріалі унікальної колекції тижневика «Dr. Bloch's Österreichische Wochenschrift» за 1894 – 1912 роки у ЦНБ ім. В. Вернадського. Автор працював над цими матеріалами достатньо довго, щоб дійти висновку: політична позиція Й. С. Блоха полягала у відмові від спроб встановлення універсальності, у політичній стратегії, що є стратегією

---

\* «Нойе Фрайе Прессе» – газета, що пропагувала великонімецькі погляди, яку підтримували фінансово і в якій працювали німецькомовні євреї.

локальною. Політик прийшов до неї через ритуальний процес у Тиса-Еслері у 1882 році, коли у цьому угорському містечку поблизу з кордоном з сучасною Закарпатською областю було звинувачено у скоєнні ритуального вбивства євреїв та русинів. Оскільки Й. С. Блох, депутат від українсько-єврейського містечка Бережани (нині Тернопільська область) перемиг у науковому двобої професора Карлова університету у Празі антисеміта Ролінга, автора книги «Talmud-jude», він почав свою політичну кар'єру з захисту «виключення», з поборювання перспективи Номо sacer, де євреїв та русинів очікувала перспектива маргіналізації. На відміну від російських лібералів, які під час Мултанської справи захищали Інших (удмуртів) або Т. Г. Масарика – чеського національного політика, який розумів відстоювання ідеалів гуманізму під час захисту Іншого – єврея Гільфснера у 1898 році як «підвищення порога» амбіцій чеської політики, Й. С. Блох мав інші мотиви. Він сам легко міг стати жертвою звинувачень, як і його виборці – галицькі русини, що посідали одне з останніх місць у «Табелі о рангах» народів Австро-Угорщини.

Це було усвідомлення маргіналізації і небезпеки Катастрофи, що реально здійснилася і яку не відвернули жодні «великі універсальні ідентичності» – ані гуманізм, ані західноєвропейська культура чи солідарність лівих сил, «Рот Фронт», «Но Пасаран» чи великий Радянський народ разом з «великими союзниками» з антигітлерівською коаліцією – США, Великобританії, Франції. Й. Сталін, війська якого звільнили Відень від нацистів, заявив: «Гітлери приходять і йдуть, а великий німецький народ залишається». Однак для зраджених світом австрійських євреїв ці слова лише підтвердили лукавство, що ховається за грою значень «великих ідентичностей». Євреї Відня спокійно сприйняли вердикт союзників, що Австрія знову стане малою країною, а не великою універсалістською Німеччиною, як цього реально бажала більшість австрійців і зосередження на локальних стратегіях рівня «Гаваїв Європи» (як зневажливо називали Відень у великій європейській пресі).

Однак одночасно з тим, як Чарльз Гофман відкрив «care taker community» у Празі і накреслив її *raison d'être* на майбутнє, у Відні наново відкрили постать Й. С. Блоха і не даремно у часописі «Das Jüdische Echo» перед приєднанням до загальноєвропейських структур» у 1990-х роках маленької Австрії, неодноразово

згадувався Й. С. Блох як «єврей-австрієць-європеець» (Рита Кох). Локальні стратегії Блоха гарно вписувалися у специфіку невеликої єврейської громади Відня, яка подібно до Праги перетворилася на піклувальну громаду – «care taker community».

Слід зауважити, що соціаліст – лідер Австрії єврейського походження Б. Крайський – навряд чи міг реально допомогти громаді Відня, оскільки «велика політика» і роль Б. Крайського як посередника між Сходом і Заходом під час «холодної війни» мала небагато спільного з локальними стратегіями. Аналогічно мер Єрусалима Тедді Коллек – уродженець Відня – вважав, що Відень має стати лише «містом спогадів» і не більше. Вочевидь, такий погляд можна зрозуміти з перспективи арабсько-єврейських взаємин у Єрусалимі, для розвитку яких Г. Коллек доклав чималих зусиль.

Отже, висхідною точкою розвитку таких care taker community як Прага і Відень стала Катастрофа, Голокост, а процес відновлення пов'язаний з теорією відмінності/відчуження З. Баумана та Б. Льовенштайна. В українській політологічній літературі перспектива відмінності вже розглядалася, наприклад, політика відмінності А. Янг, за допомогою якої автор закликає до відмови від одноманітності на користь плюралізації, а також М. Кастельс, який визначив три форми колективних ідентичностей. Проведені аналітичні дослідження на матеріалі доби «Празької весни», єврейської спільноти у Чеській Республіці (care taker community), ідейно-політичного простору у Центрально-Східній Європі, еволюції громадсько-політичної думки в Україні і нарешті Біробіджанського проекту як підсумок, внести на потенціал care taker community, яка не повинна бути ані симулякром, ані проекцією прагнень до домінування, що можуть під виглядом «раціональної організації» походити навіть з іншої географічної півкулі. У якому ж просторі існуватимуть новопосталі спільноти care taker community з потужною історичною спадщиною обмеженою демографією? Зауважимо, що йдеться про ліберальний простір, про засади демократії. Але чи можна в майбутньому збудувати без застосування символічного насилля? Чи можна створювати іншу спільноту, ніж ту, що завдячує безпосереднім емоційним зв'язкам? Чи не стануть інші спільноти «вигаданими», причому «уявлення» витворюються нормативою і вписані у систему домінування, а спільноти є спільнотами «вторинно натуралізованими» за допомогою по-

бічних механізмів, механізмів влади, що гарантує їхню стабільність. При цьому, як зауважує Ш. Муф у книзі «Парадокс демократії» (Варшава, 2005) коли йдеться про принципи політичного зв'язку, плюралізм не допускається і слід виключити концепції, які відкидають принципи лібералізму.

Прагнення універсалізації власних, локальних значень, часом мотивоване переконанням, що значення ці дозволятимуть створювати більш справедливий світ – це прагнення влади. Спільноту, яку ми розуміємо як спільноту значень в універсальних претензіях, з прагненням однорідності і тотожності, можна створити лише завдяки гегемонізації партикулярних значень та їхній універсалізації – а також завдяки витворенню спекулятивних технологій та «приховування», відмінностей через виключення і маргіналізацію тих нарративів, які є альтернативою щодо спектакулярних дискурсів. Чим більше ми здобудемо успіхів на цьому напрямку, тим більше видів *homo sacer* буде приречене на виключення з такої спільноти. Гегемонія (комуністична, права, консервативна чи ліберальна) кидає виклик: «Погоджуйся з нами або загинеш!» Цей процес стабілізації значень через універсалізацію партикулярного нарративу про дійсність є нічим іншим як «символічне насилля у тому значенні, яке запропонував Бурд'є. Результатом є гегемонія спектакулярних значень і відсторонення конкурентних нарративів. Як вказує польський політолог Лешек Кочанович, звертаючися до концепції Ернесто Лакло: «Гегемонія з'являється тоді, коли певна група чи клас у суспільстві здатні представити свої власні цілі та цінності як універсальні, як вираз здійснювання далекосяжних цілей чи реалізації універсальної емансипації» [Koczanowicz Leszek. *Wspolnota I emancypacje. Spor o spoleczenstwo postkonwencjonalne* / Leszek Koczanowicz. – Wrocław, 2005].

Сутність «гегемонії», як її уявляв ще Антоніо Грамші, полягає в універсалізації локальної системи значень, а також у реалізації суспільної системи домінації тієї категорії (класу), інтереси якої представляє гегемонічний дискурс. Гегемонія позиції у суспільній системі домінування виявляється через гегемонію значень, що легітимізують цю позицію, а також здійснення ілюзії, симуляції знаків, до яких відсилають ті значення. Ернесто Лакло у цьому контексті стверджує: «Те, що універсальне не має жодної конкретної форми



або жодного кінцевого змісту, з іншої сторони, різні групи конкурують між собою, щоб на певний час їхні партикулярні особливості виконували функції універсальної репрезентації. Суспільство відтворює увесь словник порожніх знаків, тимчасове значення яких є результатом політичного суперництва [Gramsci Antonio. Pisma wybrane / Antonio Gramsci. – Т. 1–2. – Warszawa, 1961; його ж Gramsci Antonio. Zeszyty filozoficzne / Antonio Gramsci. – Warszawa, 1991; Laclau Ernesto. Emancypacje / Ernesto Laclau. – Wrocław, 2009. – S. 66].

Політичний процес виробництва політичних значень спектакулярного плану полягає у тому, що утворюються значення, які не відсилають ні до чого поза собою (не мають значимих), що називається Лаканом «порожніми значимими», а їхня стабілізація відбувається через пов'язання з симуляціями значимого. У цьому сенсі ті значення – за Жаном Бодріаром – було окреслено як симулякри, що одночасно імітують дійсність і заміняють її. Створюється система домінування, у якій (відносно) надовго досягається ефект стабілізації значення і створюється гегемонічний наратив, який є ефектом універсалізації точки зору панівного класу (категорії). Цей наратив є основою усіх симуляцій, що творять спектакулярну «дійсність». Боротьба за владу – це таким чином боротьба за значення, але її кінцевою метою є домінування і оволодіння ресурсами різного типу. Не слід про це забувати, особливо коли цей процес розглядається у контексті формування *care taker community*, що нас цікавить: гегемонія значень через їхню матеріалізацію у щоденних діях окремих людей призводить до систем суспільної сегрегації, які пов'язані зі стражданнями тих, хто не хочуть/не можуть вписати свої індивідуальні наративи у дискурсі гегемонії.

Автору близьким є те розуміння політики, що його презентують у своїх працях Ернесто Лакло і Шанталь Муф, особливо в їхній спільній праці «Гегемонія і соціалістична стратегія» [Laclau Ernesto. Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej / Ernesto Laclau, Chantal Mouffe. – Wrocław, 2007].

Їхня концепція сприяє виявленню арбітральності та хтонічної нестабільності того, що суспільне: «Отже, ми мусимо визнати відкритість того, що є суспільним як конститутивний ґрунт чи «негативну сутність» існуючих і різноманітних «суспільних порядків» як конкретних і у кінцевому рахунку невдалих спроб опанування поля розбіжностей. Поліморфізм того, що визнається суспільним,

не можна у такий спосіб розуміти як систему посередництва, а «суспільний лад» – як первинний і фундаментальний принцип. Не існує зшитий простір, притаманний «суспільству», оскільки те, що суспільне саме позбавлене сутності» [Там само, с. 102].

Суспільство не існує, якщо під цим терміном розуміти певну «цілісність», що поєднана законами, які чекають на відкриття, «цілісність», що складається з окремих «елементів зі стабільною тождністю, а також логічно упорядкованими взаєминами між цими «елементами». Суспільство є черговою спектакулярною симуляцією, яка натуралізує та символізує те, що є випадковим і нестабільним (невизначеним), тобто створюється механізмами влади і арбітрально встановлюється як «дійсність».

Побувавши у Радянському Союзі, А. Грамші не дарма захопився дослідженням гегемонізму, оскільки соціальна інженерія у СРСР і «вироблення» бажаного суспільства набуло небачених масштабів. Якщо царська Росія відставала від свідомої модернізації і зокрема залишила свої меншини більш натуральними, ніж на Заході, то більшовицька модернізація фактично перетворила суспільство на нестабільну, спектакулярну категорію. Згадаймо про «радянську людину», якою нібито прагнули стати всі народи Радянського Союзу, де естонці стали близькими до киргизів, а українці до узбеків, ставши ближчими до них, ніж до народів Європи. Національні прагнення євреїв настільки сильно фальсифікувалися, а соціологи, які реально прагнули зрозуміти процеси, що відбувалися у єврейському середовищі СРСР, піддавалися таким послідовним репресіям, що радянські уявлення про «євреїв» були безнадійно скомпрометованими, хто б і на якому науковому рівні – зокрема від Академії Наук не виступав би з оцінками становища євреїв. Для того, щоб встановити місце євреїв у радянському суспільстві, М. Альтшулер використав офіційний матеріал радянських переписів у книзі «Радянські євреї перед Голокостом» (вийшла друком англійською у Єрусалимі, у 2002 році), але прийшов зрозуміло до інших висновків, ніж радянські дослідники. Отже, радянська «дійсність» виявилася симулякром.

Суспільний простір структурується тим, що є символічне, через систему значень, яке стає «дійсністю» завдяки постійній (ритуальній) репродукції у діях індивіда. Це означає, що вона не має жодного «абсолютного» значення і встановлюється гегемонічно, але –

і це момент відкриття цього простору на те, що Шанталь Муфф називає політичністю, може бути щохвилини дестабілізовано завдяки діям, пов'язаним з опором як тільки виявляється його арбітральність. Як вказують Муфф і Лакло, суспільний простір – це простір дискурсу, окремі елементи цього простору (в тому числі індивідуальні тотожності – наративи) – це моменти цього дискурсу. Як сам суспільний простір, так і його всі елементи, у тому числі індивідуальні ідентичності, встановлюються завдяки механізмам гегемонічного насилля. Тому влада не є чимось «накинутим» суспільному простору, що повинно бути усунутим для будови гармонійних суспільних взаємин, не є також зовнішнім щодо індивідуальних ідентичностей (не є стосунком між ними), але конститує (утворює) їх, арбітрально стабілізуючи їхні значення. Влада – це процес, в результаті якого встановлюються певні (за виразом Лакло та Муфф) «вузлові точки», привілейовані дискурсивні пункти, які намагаються організувати увесь дискурсивний простір, а одночасно створити симуляцію у центрі (а також одночасно визначати периферію). Цей процес ніколи не завершується, тому що значення, на яких він спирається, не мають підґрунтя у жодній «реальності», є взятими «зі стелі» та арбітральними («радянський народ»), а тому завжди можуть бути піддані сумніву. Це сталося з цілою низкою виявів радянської «дійсності», у які щиро вірили західні «радянологи», а багато хто – як показують актуальні події – вірить і досі. Про нестабільність і довільність значень свідчить те, що Карпатська Україна була оголошена фантомом у Радянському Союзі, Угорщині, комуністами, західними лібералами – ким завгодно. Однак її традиція виявилася реальною, так само як і Біробідждан, про смерть якого оповідали багато разів. Нарешті, війна проти України була б неможливою, якби на Заході і Сході ліві та праві, антифашисти та фашисти, китайці і німці не поділяли тезу Р. Люксембург у праці «Russische Revolution» (1918), що Україна – це лише «грандіозне шахрайство», вияв нездорового хобі Леніна до України та надмірного, необґрунтованого ентузіазму щодо «самовизначення народів». Упродовж десятиріч рядовий російський обиватель погоджується з радянським каноном про існування української нації та реальності України як окремої республіки у певних окреслених кордонах. Але виявилось, що Путін, а разом з ним і всі, хто

нині говорять про «Новоросію», можуть однієї днини поставити під сумнів усе те, на чому вони були виховані з пелюшок. Реально, лише сила, домінування виявляє, чи насправді Новоросія існує і де проходить кордон України та Росії. Своїми конкретними діями, проливаю кров'ю доводять волонтери українську реальність, так само як тисячі жертв, активні дії, а не слова довели, що Закарпаття є українським, а євреї-таки зробили вирішальний внесок у розвиток Біробіджану і абсолютна неєврейська більшість погоджується з єврейським пріоритетом, активно підтримуючи єврейський символічний простір принаймні у столиці автономії, де мешкає половина її мешканців.\*

**Тому теза про нестабільність суспільного простору є дуже важливою для відповіді на питання про те, яким чином можливим є співіснування різних індивідів, що мають відмінності, у тому самому суспільному просторі. Через закриття суспільного простору і стабілізацію системи значень, а також виключення відмінностей і заміну їх тотожністю (наприклад, невелика кількість українців на Закарпатті згідно з планами ревізіоністів Угорщини мала б ототожнитися з угорцями, спочатку як «угорці – греко-католики», «угорці – верховинці» чи навіть як «угорці, що у побуті розмовляють ще колоритною русинською говіркою) – робить порозуміння неможливим, тому що порозуміння підміняється гегемонією. Спроби стабілізації значень через применшення відмінностей можуть здійснюватися у рамках трьох стратегій: явно через накидання силою партикулярної системи значень усім мешканцям даного суспільного простору (так діється у тоталітарних системах) – це був радянський спосіб накидання певної моделі поведінки членам дозволених єврейських релігійних громад, причому на матеріалі Праги стосунки «влада – община» змальовано Ч. Гофманом у вже згаданій книзі «Сірий світанок». Другим варіантом є стратегія приховування через апеляцію до традиції – наприклад у комунітаристських стратегіях ХАБАДу чи православних громад, особливо Московського патріархату. В іс-**

---

\* Хто б міг подумати у 1944 році, коли Ужгород був під владою угорців, або у 1945 році, коли А. Волошина допитували на Луб'янці, що нині у цьому місті – навіть не у Хусті – столиці Карпатської України – з'явиться символічний простір, пов'язаний з іменем греко-католицького священика та політика.

торичній ретроспективі Закарпаття дає яскравий приклад домінування династії Шпіра, які поборювали усі неортодоксальні течії у єврействі, зокрема сіонізм. Дослідник єврейства Закарпаття Й. Єллінек (Ізраїль) з приводу діяльності ортодоксів, які виправдовували свою гегемонію «заповітами батьків», зауважує на с. 233 своєї монографії «Карпатская диаспора», Ужгород, 2010: «По моему мнению, раввины и адморы подобные раввину Шапира пользовались катастрофическим разрушительным влиянием. После смерти раввина Шапиры в 1937 г. его учение продолжало жить, а зять р. Барух Исшуа Рабинович прилагал всяческие усилия, чтобы следовать его заветам. Я убежден, что раввины и адморы Подкарпатской Руси были оторваны от реальности, вследствие чего их влияние было особенно пагубным».

Третя стратегія – симуляція суспільного консенсусу, як правило, асоціюється з ліберальною стратегією (Див., напр., Ш. Муфф. Парадокс демократії, с. 38 – 54). Зокрема подібні симуляції консенсусу, де імітується консенсус, знаходимо у практиці багатьох єврейських громад в Україні чи в Чехії, де стикаються інтереси корінних мешканців та зарубіжних центрів влади. Консенсус у таких випадках може досягатися за допомогою таких процедур, які мають гарантувати перевагу домінуючих позицій. Зокрема у Празькій єврейській громаді конфлікт між корінними чеськими євреями, яких очолював Кароль Ефраїм Сідон – ветеран дисидентського руху і талановитий чеський письменник, який не знав навіть англійської і зарубіжними єврейськими структурами завершився тим, що Сідон залишився лише Верховним рабином Чехії – пост, що свідчить скоріше про моральний авторитет. Чи можна говорити про моральний авторитет? Чи можна говорити про те, що консенсус приховував домінування зарубіжних центрів? Судячи з текстів дискусії, така інтерпретація цілком можлива. В історичній ретроспективі серед сіоністів Закарпаття зустрічалися як симпатичні українства, так і представники інших точок зору. Зокрема Х. Кугель, депутат парламенту і директор івритської гімназії, згодом мер Холону в Палестині, шукав прихистку у Карпатській Україні після того, як угорські окупанти оголосили його в розшук. До Хусту подалися також інші сіоністські організації, тому що А. Волошин попри свій авторитаризм і неспроможність подолати антисемітське хуліганство

та бандитизм, проводив політику сприяння «жидів, які шанують свою релігію». Соломон Гольделман, який підтримував УНР та згодом опублікував книгу в Україні про єврейську національно-культурну автономію в Україні, не забував і про Закарпаття і у журналі (німецькою мовою) «Часопис єврейського жіноцтва у Чехословаччині» у 1932 – 1933 роках неодноразово оприлюднював статті про євреїв Закарпаття, потребу у науковому вивченні, якою він пропагував. Які ж були взаємини між сіоністами-українофілами та іншими сіоністами? Вочевидь суперечності були замасковані «консенсусом». Оскільки йдеться про насилля, яке ховається за структурою цього суспільного простору і утворенням тотожностей, то це означає, що слід відкинути мрію про встановлення такого суспільного ладу, де насилля буде виключено.

На думку Шанталь Муфф: «Визнати, що кожен політичний порядок має гегемонічний характер – це пересунути традиційні відносини між демократією і владою. Чим більш демократичним є яесь суспільство, тим меншою мірою влада буде конституювати суспільні взаємини. Однак якщо ми визнаємо, що стосунки влади конституують суспільство, тоді головна проблема демократичної політики буде не в тому, як знищити владу, а як уконституювати форми влади більш згідно з демократичними цінностями. Прийняття конститутивного характеру влади веде до відмови від ідеалу демократичного суспільства як реалізації досконалої гармонії або прозорості. Демократичний характер суспільства може полягати лише в тому, що жоден суспільний суб'єкт не може приписувати собі ролі репрезентації цілого і вважати, що «панує над основою» [Там само, с. 117].

Наслідком цього переконання є висунення Лакло і Муфф проекту радикальної демократії, який вони представляють як радикалізацію уявлень, що знаходяться в основі моделі ліберальної демократії. Ця радикалізація полягає, по-перше, на узагальненні в політичних проектах конститутивної ролі насилля у становленні суспільного ладу, а, по-друге, у відкиданні бачення консенсусу чи компромісу як остаточної мети політики.

Як пише Муфф, сутність політики полягає у конфронтації, що має антагоністичний характер, де завжди існуватимуть якісь «вони», протиставлені якимсь «ми», при цьому відкриття дискурсу буде означати фрагментаризацію як «ми», так і «вони». Радикалі-

зачія демократії полягає в акцентації цих антагонізмів і спроби перерформатування їх у агонізм, щоб «вони» не вважалися вже ворогами, яких треба знищити, а як «противник», ідеї якого ми прагнемо побороти, але не стосовно під знак питання право на захист цих ідей» [Там само, с. 119].

Отже, у працях Шанталь Муфф є теза про те, що політика не може обійтися без противника, без якогось «вони», а єдину зміну, яку в цьому контексті можна запропонувати – замінити «ворога» на «супротивника», антагонізм на агонізм. Здається, що таким чином можна прийти до висновку: щоб успішно артикулювати свої інтереси, індивід або спільнота обов'язково потребують свого зовнішнього *vis-a-vis* / заперечення, проти якого має бути направлена ця артикуляція.

Однак з нашої точки зору немає такої необхідності. Конфлікт не означає боротьби з індивідами (чия тотожність спектакулярно сформована!), але з певною конфігурацією значень, з певним нарративом, який універсалізовано за допомогою нормативних процедур насилля. І тут не варто плутати причини з наслідками. А мета опозиційного дискурсу полягає у тому, щоб вказати, що наслідком цієї гегемонії – це виключення і страждання, які неприйнятні у справедливому демократичному суспільному просторі. Як показує найновіша історія європейських демократій – це аргументація, яка має достатньо мобілізаційну здатність і може обійтися без вказування на ворога.

Іншими словами, метою політики/опору не є «вони», вороги чи супротивники, ідентифіковані як ті, хто служив виключенням чи несправедливості, але процеси утворення, стабілізації, імплантації і репродукції значень, що уможливають продовження Спектаклю. Така політика не потребує визначення «ворогів», однак потребує однозначно науки/спротиву, яка спиралася б на локальних свідцтвах насилля та ідентифікувала процедури домінування і на цій підставі проектувала зміни, які вестимуть до покращення ситуації виключених.

**Найбільш оригінальним висновком, який роблять деякі політологи, зокрема Мішель Мафесолі, полягає в тому, що суб'єктна політика репрезентації, що спирається на симуляції спільноти (нації, євреїв, негрів і т. д.) може діяти настільки, наскільки здатна приховати механізми влади, пов'язані з встановленням спільноти ідентичності, механізму, завдяки яким ця спільнотна політика реалізує інтереси лише тих категорій, які**

мають найсильніший голос, тобто панівних (домінуючих) категорій. Але так само, як у науці, часткові оповідання можуть складатися у полілогічні наративи більш загального характеру, у подібний спосіб можуть виникати малі, локальні політичні стратегії, які реалізуються не у великих «уявленнях», а по суті нормативно утворених спільнотах, але у малих групах, які покликані розв'язувати конфліктні проблеми конкретної групи індивідів, *affinity group*, тимчасових і відкритих коаліцій. Наука може бути локальна, але у той самий час полілогічна, політика може бути партикулярна, але разом з тим коаліційна. Автору цих рядків довелося на практиці реалізувати ідеї М. Мафесолі, які той виклав у праці «Час племен. Занепад індивідуалізму у сучасних суспільствах» (польське видання, Warszawa, 2008). Для М. Мафесолі йдеться про те, що спільноти малого, а також коаліції середнього рівня розуміються як у певному сенсі символічні спільноти, організовані навколо якогось стилю життя, міфу, переконання, задуму, у яких індивід може спробувати свої власні проекти, поділяючи з навколишнім світом і користуючись з досвіду інших, а в той же час знаходячи (як правило тимчасово) закорінення у якомусь наративі і отримуючи можливість нових форм самовираження.

Упродовж п'яти років діяв проект «примирення» для громад Київської області. Для єврейських громад інших областей України він почався ще на початку 1990-х років. Спонсором проекту стала «Freie Evangelische Kirche» з міста Хемніц (колишня Східна Німеччина), представники якої на очах автора змінили, переформатували спосіб життя малих єврейських спільнот Київської, Черкаської та Житомирської областей. Діючи локально, волонтери з Німеччини допомогли зрозуміти, чому можлива політика без противника/ворога/антагоніста, без суб'єктності великих ідентичностей. Керівник проекту Хорст Кульман та редакція часопису «Цум Лебен» (За життя, Саксонія) зосередилися на збиранні локальних оповідей людей, що зазнали страждань/дискримінації під час, до і після доби Голокосту. Свідцтва людей, які в іншому випадку були б приречені на зникнення і забуття, перетворилися на ті локальні наративи, кількість яких досягла десятків тисяч, як і візуальних образів, що могли принаймні частково компенсувати втрати від загибелі єврейських містечок за доби Голокосту, де було втрачено цілий історичний,



культурний, етнічний пласт, а після Голокосту вцілілі жертви його були приречені на невидимість і невисловленість своїх переживань. Завдяки діяльності німецької сторони поступово, але неухильно общини, створені для того, щоб їх члени насамперед отримували матеріальну допомогу, перетворилися на care taker community «підкувальні громади», де євреї, християни, українці, росіяни чи люди іншого етнічного походження створили полілог, зосереджений на історії рідного краю, наповненням його рефлексіями з різноманітних проблем сучасності, місцевої культурної творчості, виховної роботи з новими поколіннями. Маргінальна для українського загалу тема Голокосту та українсько-єврейського (німецько-українсько-єврейського) примирення перетворилася для багатьох учасників проекту на центральну і суспільство, його проблеми стали розглядатися через цю призму, а не рішенням Верховної Ради чи інших сильних світу цього. Для змін єврейського образу України в світі прислужилися не лише олігархи, фінансові потоки чи паломництво до Умані, а у першу чергу праця на локальному рівні за принципом «acting locally thinking globally». Малі місцевості України змінили своє єврейське обличчя значною мірою завдяки конкретним діям на локальному рівні, локальним ініціативам і наративам. **Це політика/опір, по суті опозиційна політика щодо спадщини СРСР, а великою мірою і щодо сучасних органів влади на локальному рівні призвела до реальних наслідків, ілюструючи справедливість слогана – «смерть великих спільнот – початок політики».**

### 2. 3. Сучасне європейське та чеське середовище

У цьому параграфі спробуємо дослідити ставлення до євреїв у країнах сучасної Європи та явище антисемітизму з перспективи Чеської Республіки.

Пафос подій «Празької весни» 1968 та Оксамитової революції 1989 полягав у виборі європейського шляху розвитку Чеської Республіки. Перевага ліберально-демократичного шляху була очевидною і євреї, які покладали надії у 1940-х роках на СРСР, що мав врятувати їх від перспективи Європи «judenrein», тепер очікували від сусідньої Баварії чи Австрії, де у 1950-х роках антиєврейські

настрої були сильнішими від Чехії, навпаки демократичного ставлення до єврейства. Тим більше, що В. Гавел, подібно до біблійного Мойсея, мав тверді переконання щодо необхідності саме європейського шляху. Він виступав проти гегемонії будь-якої великої країни в Європі: «Не хочу ані Європи німецької, ані Європи французької – хочу Європу європейську, тобто Європу всіх її націй та держав» [Hospodařské noviny. – 1994. – Prosinec].

Як відомо, Чехословаччина доби Першої республіки виникла як спільний проект Франції та Англії і фактично перебувала під їхньою егідою, однак таке покровительство завершилося Мюнхеном і вже другою, німецькою Європою, коли під німецькою егідою існували як Друга республіка, так і Протекторат. Ця друга Європа завершилася Голокостом та знищенням чеського державного суверенітету. Третя Європа виникла внаслідок розділу континенту між США та СРСР. Звідси зрозуміле бажання Гавела жити у Європі європейській, яка буде позбавлена притаманного їй «європоцентризму» і гегемонії сильніших над слабшими.

«Завданням Європи, – вважав В. Гавел, – вже не буде прагнення ані панувати в світі, ані в ньому поширювати свої уявлення добра та благополуччя через насилля, нав'язувати свою культуру чи повчати» [Vaclav Havel. – Op. cit., S. 62].

У єврейському аспекті – «В контексті сучасної цивілізації і яснагомомості її єдності – ми не повинні бути чимось новим і небаченим. Можна це вивести – скажемо так – з нового прочитання дуже старих європейських книг, і з нового розуміння їхнього значення. Чотири роки тому помер литовський єврей, який учився в Німеччині, а згодом став відомим французьким філософом на ім'я Емануель Левінас. Ця мета – у дусі найстарших європейських традицій, а насамперед традиції єврейської – що відповідальність за світ у нас з'являється під час погляду на обличчя інших. Я вважаю, що якраз цю свою духовну традицію мала б Європа сьогодні згадати. Вона б могла виявити, що існують якісь Інші – як у її просторі, так і навколо неї на земній кулі – і що вона несе за них суттєву відповідальність. Відповідальність, яка вже ніколи не буде мати пихатий образ переможців, а навпаки матиме скромне обличчя того, хто на собі тягне хреста [відповідальності] за світ» [Vaclav Havel. – Op. cit., S. 81].

У своєму інтересі до «інших» В. Гавел близько прийшов до

уявлень згаданого політичного філософа Б. Левенштейна, які він у праці «Ми і ті інші» (My a ti druzi) та «Громадянське суспільство і цивілізація», що включала пошуки попередніх років, розгорнув у теорію відмінності/виключення, про яку йшлося у попередньому розділі. Для євреїв ставлення Гавела до єврейської традиції, відкритість до єврейської спадщини як невід'ємної частини європейської культури були надзвичайно позитивним посланням, при тому, що В. Гавел також неодноразово висловлювався проти «євроцентризму» та зневажливого ставлення до Сходу, колишніх радянських республік чи постколоніальних країн. Однак образ ліберальної, гуманної країни, якому Чехія завдячувала постаті Гавела та його оточення, не міг зберігатися автоматично. В. Гавел вказував на небезпеку надмірного захоплення «ідентичністю», що безпосередньо вело до повернення до «чеського провінціалізму, ізоляціонізму та егоїзму», що з ними Гавел був надто добре знайомий під час своєї громадсько-політичної діяльності доби «нормалізації» та «Хартії-77» [Vaclav Havel. – Op. cit., S. 75].

Політик слушно вважав, що той, хто впевнений у своїй ідентичності, не боїться відвертості та відкритості. Про ідентичність говорять насамперед ті, хто не мають упевненості у своїй власній тотожності. Зауважимо, що В. Гавел, який поважав Росію, свідомо закладав підвалини, щоб Мюнхен – зрада лібералів чи Прага-68 – зрада лівих – більше не повторювалися. Чеський інтелектуал розумів, що членство в НАТО і ЄС не є автоматичними процедурами, які добровільно-примусово гарантують від повторення минулого». Він не міг передбачити загравання М. Земана з сучасною Росією, яка пояснює особливою ідентичністю та суверенітетом, потребами оборони та опору до «згубних» європейських впливів усі свої проблеми. Проте, ще у своєму інтерв'ю чеському телебаченню у березні 2000 року, В. Гавел із занепокоєнням підкреслював:

«Дуже небезпечно, коли дехто плутає або навмисно ототожнює ідентичність та суверенність. Це дві різні речі. Нашу ідентичність ніхто в нас не може взяти, лише ми самі можемо її позбутися (...). Ідентичність ми втратимо чи не втратимо тою мірою, якою її відчуваємо чи не відчуваємо, тою мірою, чи ми нею пишаємося, якою ми її зберігаємо чи ні. Це не пов'язано з [впливом] європейської спільноти» [Vaclav Havel. – Op. cit., S. 74].

Однак далеко не всі чехи були готові до такого сприйняття єв-

ропейської дійсності. У дослідженні Іржі Шуберта та Іржі Віногрета (з колективом науковців), що вивчали «Історичну свідомість громадян в перспективі соціологічних опитувань», причому праця вийшла у 2013 році, автори виявили, що громадяни Чехії мають прозахідні/пронімецькі або просхідні/російські симпатії.

У рамках проекту «Громадяни та Держава у Чеській Республіці: вплив та спадщина празької весни, 1968 – 2008», що проводився під егідою Чеської Наукової Федерації (Grant N GACR 407/08/1515), Пет Лайонс та Альжбета Бернарді провели дослідження, результати якого були оприлюднені у статті під назвою «Задоволені, скептичні чи просто байдужі? Опитування громадської думки щодо падіння комунізму у Чеській Республіці».

Значення таких досліджень не варто перебільшувати не лише тому, що, як уже вказувалося, експерти можуть бути заангажованими, методологія – неадекватною, а вплив на перебіг політичних подій – мізерною. Наприклад, О. Крейчі у праці «Геополітика Центральної Європи» (Прага – Москва, 2008) вказує на те, що дані опитування у 1991 – 1993 роках щодо можливого розділення Чехії та Словаччини, не відбивають бажань більшості опитуваних і що йшлося про амбіції лише деяких політиків щодо приватизації державної власності. Однак у книзі Еріка Стейна про розпад Чехословаччини, що вийшла у Празі в 2000 році, підкреслювалося, що причини для розпаду були глибшими, ніж здається [Stein Erik. Česko – Slovensko Konflikty, reztrzke, rozpad / Erik Stein. – Praha, 2000].

Фактично, щодо розколу країни немає і нині чітко вираженої єдності у поглядах. Науковці, які проводили опитування, вважають, що немає єдиного погляду і щодо Оксамитової революції 1989 року. Більшість чехів вважають, що метою Оксамитової революції були скоріше революція (58%), ніж реформи, а головними причинами для Оксамитової революції були скоріше політичні, ніж економічні. Більше третини вважає, що падіння комунізму було викликане діями народу, але один з чотирьох дотримується думки, що дисиденти з контреліти, такі як Вацлав Гавел, стояли за подіями, нарешті 37% не мають чітких думок, тому що їм бракує достатніх знань або мотивів, щоб цікавитися політичними питаннями. Загалом, байдужість до подій Оксамитової революції виявили по меншій мірі ¼ дорослих чехів, що не можна вважати маргінальною групою. З іншого боку,

відсутність точки зору на падіння комунізму може бути пов'язане з перехідним періодом чи поточною політичною ситуацією.

Автори зазначають, що використання методів опитування для висвітлення поглядів сучасників на ключові історичні події не є поширеною стратегією досліджень у соціальних науках. Це пов'язане з тим, що важко інтерпретувати те, що означають народні установки щодо подій минулого, коли їх оцінюють під час масових опитувань і робити загальні теоретично обґрунтовані висновки з таких досліджень [Pat Lyons, Alžbeta Bernardyova, op. cit. *Europe-Asia Studies* / vol. 63. – 2011 – 9 – November – P. 1719–1744].

Інші характеристики чеського суспільства піддаються значно ґрунтовнішому аналізу, зокрема у дослідженні О. Нешпорової та Зденека Р. Нешпора «Релігія: нерозв'язана проблема для сучасної чеської нації». Авторі приходять до висновку, що «чеський націоналізм, лібералізм та загальне самовизначення приналежності до «обраної» нації, яка вестиме інших до вищого, тобто антиклерикального рівня гуманізму», призвели до одного з найнижчих рівнів релігійності у світі [Nešporová Olga. Religion: An unsolved Problem for the Modern Czech Nation / Olga Nešporová, Zdeněk N. Nešpor. // *Sociologický časopis*. – Vol. 45. – 2009. – 6. – P. 1215–1239].

На 2008 рік 63% заявляли, що не мають релігійних поглядів, причому згідно з дослідженням за останні роки, кількість таких людей значно збільшилася, 70% опитаних відкидають вплив Церкви на поведінку виборців і не бажають, щоб він був надто сильним, однак 20% вважає, що церкви вже мають забагато впливу, причому дві третини вважає, що вплив на прийняття рішень у парламенті та на урядовому рівні є занадто сильним, а 13% упевнені, що церквам можна довіряти. Зауважимо, що євреї розбудовують свої громади за конфесійною ознакою, тому у єврейському середовищі історично існують відмінні уявлення про роль релігії, зокрема у сіоністському русі релігійний компонент виявлявся у Чехії зокрема за часів М. Бубера, значно сильніше, як показала Б. Соукупова у вивченні «Ідентичності чеських сіоністів» [Soukupová B. Modernizace, identita, stereotyp, konflikty / B. Soukupová // *Etnické studie. Sesit 1* – Bratislava, 2004].

Ондржей Цісарж у своїй монографії «Політичний активізм у Чеській Республіці» (Брно, 2008) дослідив активізм в царині захисту прав жінок, екології та прав людини та дослідив те, що умож-

ливило його виникнення і розвиток у Чеській Республіці. Науковець дійшов висновку, що розвиток цього типу активізму уможливила закордонна фінансова допомога [Cisarž O. *Politický aktivismus v České Republice* / O. Cisarž. – Brno, 2008].

Р. Хітілек та О. Ейб з Брненського університету у дослідженні «Чеські політичні партії у політичному просторі» прийшли до висновку, що політичний простір Чехії та симпатії виборців діляться на прихильників Сходу і Заходу. Аналогічні висновки зроблені П. Машкерінцем у дослідженні «Просторовий аналіз президентських виборів у Чеській Республіці у 2013 році». П. Машкерінець дійшов висновку, що К. Шварценберга підтримували чеські регіони, а М. Зе-мана – Моравія, К. Шварценберга підтримували насамперед у Центральній Чехії (включно з Прагою) представники середніх класів, бізнесу, молодь, люди з вищою освітою та іноземці [Op. cit. // *Sociologia*. – 2013. – 5. – S. 435–470].

Дослідження історичної пам'яті демонструють, що та частина чехів, яка декларує близькість до слов'янських народів у культурі, все ж у політиці ідентифікує себе з західним проектом. Розділ проходить між старшими і молодшими поколіннями, правими і лівими (у розумінні історичної свідомості). Йозеф Смолін у дослідженні «Крайньо праві партії у країнах Вишеградської групи» приходить до висновку, що республіканська партія Чехословаччини, очолювана М. Сладеком і направлена проти німців та ромів від 1998 року не бере участі у виборах «через невдачі».

В останні роки «Робітнича партія», яка є найбільш успішною, намагалася виступати з соціальними програмами, так само як Національна Партія (*Narodní Strana*), яка критикувала ЄС, НАТО, ісламизм, глобалізм та мультикультуралізм. У квітні 2013 року партію було розпущено.

У цілому рівень правого екстремізму у ЧР вважається низьким, рівень негативного ставлення до євреїв дорівнює 13% і у цьому сенсі країна вважається однією з найбільш благополучних у Європі, при тому, що рівень підтримки у суспільстві неформальних правих груп не перевищує 1,5% населення [Op. cit. // *Sociologia*. – 2013. – 45. – S. 385–411].

Разом з тим право-лівий та західно-східний розколи у чеському суспільстві реально існують, так само як і більш відкрите, толерантне ставлення до іноземців у Празі співіснує з чеським провін-

ціалізмом, про що попереджав В. Гавел ще у 1997 році у своїй промові в сенаті та палаті депутатів:

«Чеська республіка вже існує 5 років і має надію, що упродовж подальших п'яти років вже буде реальною частиною інтегрованої демократичної Європи. Була б провина нас усіх, якби ми цю надію змарнували. Якщо ми не хочемо її змарнувати, мусимо – знову! почати зі своєї душі. Я маю тут на увазі потребу оголосити безжальну боротьбу чеському провінціалізму, ізоляціонізму та егоїзму, усім ілюзіям про якийсь лисячий нейтралітет, своїй традиційній короткзорості, а також і всім типам чеського шовінізму. Хто сьогодні відкидає свою частину обов'язку за долю свого континенту та світу в цілому, той підписує смертельний вирок не лише своєму континенту і світу, але насамперед сам собі» [Havel Vaclav. Europa jako ukol / Vaclav Havel. – Praha, 2005 – S. 75].

Якби відповідаючи на ці слова В. Клаус на центрально-східноєвропейському форумі у Відні 19 січня 2010 року у доповіді «Європа та Центральна Європа: куди йде шлях?» заявив: «Держави Центральної та Східної Європи вже стали «нормальними європейськими країнами» – сумнівне благословення. Ми скоріше нещасливі у цій «європейській нормальності». Європейські проблеми: недостатня продуктивність, занадто старе населення, непропорційний розподіл доходів, масова іміграція, послаблення ототожнення себе з національною державою, охороною здоров'я та освітою – стали і нашими проблемами» [Europäische Rundschau. – 2014. – 2. – S. 39].

Минуло ще два роки і у статті Роберта Шустера, «головного редактора престижного часопису «Internationale Politik», яку він оприлюднив у австрійському часописі «Europäische Rundschau», у № 3 за 2012 рік, на с. 61 – 64 дає розгорнуту характеристику чеській кризі під назвою «Чехія: погане пробудження колишньої зразкової країни».

Р. Шустер вважає, що для Чехії притаманні корупція, клієнталізм та беззмістовна політика, що проблеми майбутнього залишилися на узбіччі, а у країні панують регіональні князьки та покровителі. Відсутність політичних цілей Р. Шустер пояснює тим, що великі цілі доби трансформації (вступ до ЄС та НАТО) вже виконано.

«Ще сумніший політичний кадровий склад цих партій. Тут домінують 23 роки після Оксамитової революції сірі апаратники, які дуже мало відрізняються від безбарвних функціонерів комуністичної пар-

тії у кінцевий період перед розпадом реального соціалізму (...). Таким чином чеська політична еліта у пошуках Європи глибоко розколота, хоч якраз нині у часи кризи всередині Євросоюзу потребує об'ємної стратегії в інтересах Чехії, а також уявлень щодо майбутньої форми Союзу (...). Однак замість полеміки між різними концепціями від партії часто чути лише дешеву полеміку» [Там само].

Таким чином, ще до приходу М. Земана до влади ознаки кризи у чеському політичному середовищі були наявними і спроби А. Вондри, колишнього міністра закордонних справ, пояснити українським читачам «Тижня» проблеми Чехії особистістю М. Земана та спадщиною тоталітаризму не можна сприйняти як глибокий аналіз ситуації.

Зближення з режимом Путіна, війна в Україні та анексія Криму дозволили назвати сучасну ситуацію у ЧР політичною кризою. В інтерв'ю чесько-єврейському часопису «Рош Ходеш» депутат парламенту Даніель Корт зауважує, що парламент перебуває у стані маразму: «Президент поводить як автократичний «господар», який вирішив владу натягнути на себе і до парламенту привів своїх людей без будь-якої підтримки парламенту, а ці люди не мають з парламентом нічого спільного. Це спроба зміни конституції, з парламентської демократії на демократію президентську. Президент при цьому спирається на те, що конституційні процедури є «ідіотськими», що може казати лише ідіот» [Rozhovor s Danielem Kortem // Roš Chodeš. – 2013. – 9 – S. 8].

Взагалі опозиційна преса, як єврейська, так і українська, підкреслює стан ідіотизму та маразму у зовнішній політиці Чехії.

«Рош Ходеш» у номері першому за 2015 рік у статті «Нагадування про Голокост і Чеська Республіка як представник Путіна у Європі» на с. 3 вважає блюзнірством будь-які спроби обілити агресію Путіна через участь у меморіальному заході на честь 70-річчя визволення концтабору Освенцім. Єврейський часопис у Чехії цитує [Roš Chodeš. – 2014. – 10. – С. 22] слова чеського історика, а у 1997 – 2003 роках колишнього посла у Великобританії П. Сейфтера, який у британській газеті «Гардіан» оприлюднив статтю «Чехам і словакам було разом краще». На думку П. Сейфтера, чехи перетворилися на народ, що заблукав у країні, що заблукала і далеко не так цікава і важлива як її попередниця, а світ не цікавиться нею. Він також підкреслює, що в країні наростає «малочеський» націоналізм та ксенофобія. Поряд зі



зростанням негативізму щодо НАТО та ЄС, П. Сейфтер вказує на дивовижне зростання проросійських симпатій як реакцію на українську кризу».

Відомий польський дисидент та засновник єврейського часопису «Мідраш» К. Герберт вважає, що «Вишеград» як політичне об'єднання втратило свій сенс, тому що Чехія та Словаччина зайняли очікувану позицію, а Угорщина взагалі дивиться на Путіна як на взірець» [Roš Chodeš. – 2014. – 11. – S. 11].

Часопис української діаспори в Чехії «Пороги» оцінює М. Земана як «70-літнього шкідника», «археоптерикса\* Граду», який замінив боротьбу за права людини «увагою до торгівлі з Китаєм», «темною конячкою Кремля» [Фендрих Мартін. 70-літній шкідник / Мартін Фендрих. – Пороги. – 9. – С. 6–7]. Іржі Пеле у тому ж таки часописі від 20 серпня 2014 року у статті «Хто є чеським путінцем?» приходять до висновку, що це, по-перше, члени Компартії Чехії та Моравії та Чеської соціал-демократичної партії, які поділяють антиамериканські та антинатовські настрої; по-друге, ультраправі – прихильники крайньоправої антиєвропейської орієнтації; по-третє, агенти ГРУ та ФСБ. Стаття завершується «оптимістичним» прогнозом: залишається тільки сподіватися, що БІС та інші чеські секретні служби оцінюють діяльність цих людей і що ми не будемо неприємно здивовані, хто вони, як були здивовані чехословацькі демократи у 1939 році.

Розгорнуту характеристику «маразму» у чеському суспільстві дав Петро Плацек, шеф-редактор радикального часопису «Бабілонія» та організатор пізніших антипутінських акцій. Напередодні війни в Україні П. Плацек заявив у «Рош Ходеш» [Roš Chodeš. – 2014. – 2. – S. 10–11]:

«Всі разом тримають язик і ідуть одним кроком, женуть кар'єру, шукають гранти, очки аби не випасти з системи. З цією метою знаходять все нові та нові правила, вигадують дію за дією, інституцію за інституцією, щоб обґрунтувати своє існування. Ідеалом є, щоб система функціонувала сама собою і ніхто б не мусив за неї відповідати. У цій країні знову розлізся якийсь soft-більшовизм, коли хоч нікого за свої погляди не переслідують, але система, яка функціонує, набагато більш витончена, знову душить людську творчість,

---

\* Доісторичний птах

особисту ініціативу і здатність самодостатньо, вільно і творчо думати і діяти. Сьогодні, звичайно, чехи не можуть нарікати на верхні ешелони влади – рабство роблять самі раби, тому що не вміють існувати поза межами попередньо створеної системи».

Серед інших тем, з якими пов'язана сучасна європейська дійсність, крім війни в Україні, яка є окремою проблемою – євреїв Чехії хвилює насамперед європейський антисемітизм, особливо у сусідніх Угорщині та Словаччині, та в Греції, яка є не лише улюбленою країною туризму, але і духовним центром. Справа в тому, що чеський і словацький націоналізм, а євреї певною мірою сприйняли його цінності – виводить своє духовне походження з кирило-мефодієвської традиції, оскільки солунські брати – греки Кирил і Мефодій – проповідували і створили старослов'янську мову і кирилицю, алфавіт, яким користуються українці, а не чехи, у Великій Моравії IX сторіччя, яка вважається прабатьківщиною чехів та словаків. Пізніше Солунь-Салоніки стали центром єврейської діаспори і Голокосту грецьких євреїв, а греки після громадянської війни разом з іншими мігрантами – закарпатськими євреями, чехами з Волині, угорцями, ромами у 1945 – 1948 рр. освоювали Судети, звідки було виселено німців.

Секретар єврейської громади Чехії Томаш Краус оприлюднив низку статей, присвячених проблемі правих радикальних рухів та антисемітизму в Греції, Угорщині, Словаччині та у загальноєвропейському контексті. У статті «Заря чи сутінки? Грецька дійсність» Т. Краус оцінює діяльність грецької радикальної партії «Золота зоря», яка мала успіх на виборах.

Він доходив висновку:

«Згадані європейські вибори тому будуть дійсно ключовими і не лише для Греції, Угорщини, Франції чи Польщі, коли до парламентських лав прийдуть екстремісти, з правої та лівої сторони політичного спектру (а у тому, що вони це зроблять, ніхто не сумнівається, питання лише якою мірою), це може у своєму результаті значити поступову дезінтеграцію Європейської спільноти. А лише тоді це буде справжня криза!» [Kraus T. Úsvit, nebo soumrak? / T. Kraus // Rož Chodeš – 2013. – 3. – S. 3]

Т. Краус знаходить суперечність між формальним визнанням пам'яті героїв Голокосту європейськими політиками і реальним

виявом насилля проти євреїв у Європі. У статті «Європейські ніжки» (траурне зібрання у Берліні та в Освенцімі) журналіст та політик задається питанням: «Чи вистачить постійно повторювати «ніколи більше», а в той самий час ігнорувати вияви ненависті у найрізноманітніших формах? Президент Європейського єврейського конгресу Моше Кантор у Брюсселі задав усім політикам питання – чи думаєте ви, що після майже 70 років після закінчення війни євреї себе почувають безпечно у ваших країнах? [Kraus T. Evropské nůžky / T. Kraus // Roš Chodeš – 2014. – 3. – S. 3]

## **Висновки до розділу II**

### **Підсумовуючи, зазначаємо:**

- після того, як Й. С. Блох та А. Фішгоф відкрили еру власне єврейських політичних стратегій, а не асиміляторства, на передній план висунулися великі ідентичності – сіоністська та автономістська;
- протиріччя, які намітилися на початку ХХ століття і поступово ставали головною віссю, що поділяла єврейське політичне «поле», полягали не у національній, а у соціальній сфері. Складні і неоднозначні взаємовідносини єврейської соціал-демократії як автономістського так і сіоністського штибу з більш поміркованими, центристськими рухами мали двоїтий політичний ефект. З одного боку, вони виводили єврейське питання за рамки суто національної проблеми і, інтегруючись у загальноєвропейський соціал-демократичний рух, збільшували шанси на політичну емансипацію російської і національне визнання австро-угорської єврейської спільноти. В той же час, примат класового над національним у ідеології соціал-демократичних партій посилював фрагментацію єврейського суспільства, залишаючи його роз'єднаним перед спільним фронтом східноєвропейських територіальних націй, що консолідувалися у новоутворених державах;
- політичне середовище сучасної Чехії все ще несе на собі значну пост-соціалістичну спадщину та спадщину радянського гегемонізму;
- у Чехії та Словаччині відбувається ренесанс націоналізму, що кореспондує з процесами у державах, спадкоємцях СРСР;
- за умов відмови від великих ідентичностей перспективним є розвиток «підклубальних громад», що зосереджені на локальних стратегіях та наративах.

## **ЄВРЕЙСЬКА ДУМКА І ПОЛІТИЧНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНІ: МЕТОДОЛОГІЯ ВИВЧЕННЯ, ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ТА МОВНИЙ АСПЕКТИ**

Часовий проміжок, що відділяє нас від радянської доби, вже дозволяє дати оцінки ще недавньому минулому і переконатися в тому, що нинішня ситуація не повністю ним детермінована. Спокуса шукати усі об'єктивні причини в минулому – політичні, економічні, ментальні – часто призводить до збіднення сенсу того, що відбулося, зводячи його лише до наслідків. Але наскільки досвід ХХ сторіччя буде засвоєно – питання тяглості поколінь та культурної спадщини. Усвідомлення цього факту суспільством – показник його зрілості і його актуальність диктують виклики ХХІ сторіччя.

Центральне місце у цій проблематиці належить історичній пам'яті і своєрідності пострадянської дійсності в Україні. Символіка історичних міфів культивується владою і використовується у політичних цілях (політика пам'яті). Саме у цьому форматі ідеологія дістає право на існування, адже вона найчастіше пов'язана з політикою і світ політичний неможливо уявити без ідеології. Від самого свого виникнення державна влада, пов'язані з нею форми правління та політичний курс владних еліт потребували обґрунтування та виправдання. Ідеологія – не важливо як вона називалася у різні історичні епохи – і була призначена виконати це завдання.

Про обґрунтованість цієї тези свідчить, зокрема, і той факт, що ХХ сторіччя відоме як «Сторіччя ідеології» тому, що воно минуло під знаком безкомпромісної війни різних ідеологічних систем, що

яскраво позначилося на долі радянського єврейства та єврейської думки у контексті політичних процесів. Пророцтво Ф. Ніцше стосовно ХХ сторіччя, яке стане сторіччям боротьби різних чинників за світове панування, що відбуватиметься від імені філософських парадигм, виявилось пророчим лише з тією різницею, що вся багатоманітність та складність світоглядного була замінена ідеологічним виміром. У сфері політики ідеологічні засади взяли гору над філософськими, у т.ч. політико-філософськими. Світ політичного набув ідеологічний вимір, що виявилось у домінуванні як політичних, так і культурних еліт у тій чи іншій ідеологічній течії або ідейно-політичній думці. В історії радянської єврейської думки ступінь і масштаб заангажованості і тенденційності виявився у пошуках «ухилів», викритті «націонал-шовіністичних проявів», сіонізму і т.д. Відмінність від ідеології, зокрема, від філософії полягає в тому, що вона виражає певні групові інтереси або декларує подібну заангажованість («єврейська пролетарська культура»). У сучасному світі політика як арена зіткнення різних конфлікуючих інтересів не лишилися без ідеології. У випадку незалежної України йдеться не про нову деідеологізацію, а про утвердження плюралізму ідейно-політичних течій, підходів, методологічних засад їхнього співіснування, толерантності та відкритості.

**На відміну від політичної філософії, ідеологія орієнтована на безпосередні політичні реалії та дії, на політичний процес і керується міркуванням найбільшої підтримки конкретного політичного курсу. Усі ідеології, незалежно від змісту, торкаються проблем авторитету влади, владних взаємин і т.д. і визнають певні моделі суспільства та політичної системи, шляхи та засоби практичної реалізації цієї моделі.**

Саме в ідеології у найбільш радикальній формі знаходить своє практичне відображення, виправдання і обґрунтування конфліктний потенціал світу політичного і характерна для нього дихотомія «друг» – «ворог». Зовнішній ворог має для консолідації ідеології не менше значення, ніж єдність інтересів її носіїв. Тут він слугує кристалізації цих інтересів. Якщо ворога немає, то його штучно створюють, зокрема, у радикальних ідеологічних моделях. У 1920 – 1970 роках у радянській єврейській громадській думці сама її сутність виявилася через відмежування

від внутрішніх ворогів. О. Ламберг (Німеччина) зауважив, що ефективність ідеології у цьому аспекті виявляється у тих випадках, коли навколишній світ (наприклад, за межами Радянського Союзу) все більшою мірою розглядається як ворожа сила, а ідеологічна конструкція містить у собі розгорнуте уявлення про антипода чи супротивника. Від образу ворога значною мірою залежить ступінь інтегрованості групи. Характерним прикладом може бути стаття редактора «Ратнбіл-дунг» та працівника Наркомату освіти А. Макогона «Про націоналістичні ухили» (1928), де він звинувачує у фашизмі М. Хвильового, або наукова робота Е. Розенталь-Шнайдерман, присвячена «фашистській педагогіці Бунду».

Ідеологію можна визначити як певний будівний проект або ескіз, на основі якого конструюється політична стратегія тих чи інших соціально-політичних сил, уособлених партіями, організаціями, об'єднаннями, урядами і т. ін. Ідеологія має надати значущість інституційним взаєминам між людьми як суб'єктами політики, обґрунтовувати або відкидати політичні реальності у конкретних суспільно-історичних умовах (наприклад, створення і ліквідація евсекцій). Певна частина ідеологій має в своїй основі конкретний ідеал, який, незалежно від його автентичності чи хибності, протиставляє дійсність, яка має бути альтернативою реальній дійсності, що існує. Можна висловити припущення, що серед радянського єврейства існували три такі ідеали (в офіційному дискурсі) – асиміляція, «пролетарська культура» та «хемшехайт» (продовження традиції, адаптованої до радянської дійсності). В альтернативному дискурсі – релігійних громад, підпільних сіоністських та інших «антирадянських» організацій існували, зрозуміло, альтернативні ідеали.

У 1920 – 1930 роках з формальної точки зору СРСР залишався країною, де офіційною ідеологією був марксизм-ленінізм, а влада належала комуністам. Однак уже за правління Й. Сталіна курс щодо єврейської інфраструктури еволюціонував від найширшої підтримки до повної ліквідації єврейських дошкільних закладів, середніх шкіл, середніх спеціальних навчальних закладів та єврейських відділень вищих навчальних закладів національних районів на території Радянської України. Перед початком Другої світової війни на території Радянської України зникає постать єв-

рейського радянського викладача. Разом з тим на відміну від подій 1948 року єврейську культуру на території України не було тотально знищено – залишалася преса, театри, видавалися книги мовою їдиш, працювали письменники, Кабінет єврейської культури і т. ін.

Ліквідація інфраструктури єврейської освіти в Радянській Україні наприкінці 1930-х років виявилася остаточною, однак саме напередодні Другої світової війни у низці публікацій було легітимізовано сторінки давньої історії єврейського народу, а ґрунтовна праця Е. Фальковича «їдиш», видана у Москві, мала гриф Нарком-освіти РРФСР від 1940 року як навчальний посібник, а її фрагменти використовувалися у 1960-х роках у часописі «Советіш Геймланд» з навчально-методичним цілями.

Таким чином, ліквідацію усіх ланок інфраструктури єврейської культури в Радянській Україні можна зрозуміти як вияв певних політичних змін без радикальної відмови від засадничих цінностей радянської ідеології. Це спонукає до глибшого аналізу теоретико-методологічного аспекту природи політичних змін – політичних процесів.

### **3.1. Концептуальні підходи та інструменти дослідження політичного процесу**

У таких поняттях, як «політичний процес» і «політичні зміни і розвиток», «типи і форми політичних змін виявлено теоретичний концепт природи «політичних змін». Поняття «політичний процес» є однією з основних категорій політичного дискурсу, яке попри постійне використання у політичній науці не має досі однозначного пояснювального трактування. Західні науковці, прихильники процесуального підходу, вважаючи, що за своїми масштабами політичний процес збігається з усією політичною сферою, ототожнюють його або з політикою в цілому (Р. Доуз), або зі всією сукупністю акцій суб'єктів влади, зміною їхніх статусів та впливів (Ч. Меріам). Прихильники ж інституційного підходу пов'язують політичний процес з функціонуванням і трансформацією інститутів влади (С. Гантінгтон). Д. Істон розуміє його як сукупність реакцій політичної системи на виклики навколишнього середовища. Р. Дарендорф робить акцент на динаміці суперництва груп за статуси і ресурси влади, а

Дж. Мангейм і Р. Рич трактують його як складний комплекс подій, що визначають характер діяльності державних інститутів та їхній вплив на суспільство [Политическая наука: новые направления. – М., 1999. – С. 210–219]. М. Ільїн інтерпретує політичний процес як синхронно-діахронний зріз політики [Ильин М. В. Ритмы и масштабы перемен / М. В. Ильин // Полис. – 1993. – №2. – С. 57].

О. Соловйов акцентує динаміку у політичних явищах, а І. Кравченко підкреслює просторово-часову локалізацію політичного процесу [Соловьев А. И. Политология: политическая теория, политические технологии / А. И. Соловьев. – М., 2000. – С. 289]. Автори колективної збірки «Політичний процес: основні аспекти і способи аналізу» наполягають на використанні діяльності як базового концепту [Политический процесс: основные аспекты и способы анализа. – М, 2001. – С. 5–6.].

Усі ці підходи так чи інакше характеризують найважливіші джерела, стани і форми політичного процесу. Однак їхні найсуттєвіші відмінності від інших базових трактувань світу політики полягають у тому, що вони розкривають постійну мінливість різних рис та характеристик політичних явищ. Орієнтуючись на розглянуті підходи, можна вважати, що категорія «політичний процес» диктує та розкриває ту реальну типову домінуючу стану політичних об'єктів як відповідно до свідомих намірів суб'єктів, так і внаслідок багатоманітних стихійних впливів. У цьому сенсі політичний процес виключає будь-яку заданість або визначеність наперед у розвитку подій і робить акцент на практичних змінах явищ. Таким чином, політичний процес розкриває рух, динаміку, еволюцію політичних явищ, конкретну зміну їхніх станів у часі та просторі.

У зв'язку з цим постає питання: якщо поняття «політичний процес» фіксує зміни політичних явищ, чи треба створювати нове? У нашому випадку – так. Політична реальність, у якій ми знаходимося і яку переживаємо, ніби розбивається на цілу серію дискретних станів, що слідує один за одним. Кожен із них можна описати цілком раціонально, розділити на елементи і на структурно-функціональні зв'язки між ними. Аналогічно може бути встановлено діахронну відповідальність між елементами та структурно-функціональними зв'язками різних часових зрізів політичної реальності, тому політичний процес можна визначити як зміну станів політичної системи, її функціонування у режимі ре-



ального часу. В усій своїй повноті політична система виявляє себе лише після закінчення усього циклу свого самовідтворення, що позначається на рефлексіях політичного майбутнього пострадянської України. За цих умов найважливішою характеристикою політичного процесу стає спосіб чи режим відтворення (функціонування) політичної системи, тобто режим у вузькому сенсі (наприклад, у контексті нашого дослідження «сталінський режим» чи «доба застою»). Слід підкреслити, що кожна політія – це живий організм, який виходить з логіки саморозвитку і реагує на стимули і виклики, що він отримує як з боку суспільства, так із зовнішнього середовища. Витоки динаміки політичних систем, таким чином, полягають у діалектиці розвитку, у розв’язанні внутрішніх суперечностей та у відповідях на зовнішні стимули. Зокрема, радянська система існувала у ситуації, коли вона мала реагувати на імпульси, що походили від геополітичних суперників СРСР у 1930-х роках, під час Другої світової та «холодної війни» за умов біполярного світу.

Політичні зміни є постійними, тому що немає незмінних, тобто повністю статичних політичних систем, а також зовсім застиглих у певному стані суспільств, що не розвиваються. Однак усе ж слід вирізнити два види змін – динамічні, що спираються на потреби постійного руху, що диктується логікою індустріального суспільства, і стаціонарні, що підживлюються слабкими соціальними імпульсами, які не виведено з гомеостазу структури традиційного типу. У цьому контексті слід розглянути дискурс «модерну» як антитезу «традиційного» у суспільно-політичних процесах, а також проблематику європоцентризму у суспільствознавстві, що має безпосередній зв’язок з питанням про характер російського/радянського суспільства як європейського/неєвропейського, а також про характер взаємин між владними структурами у Російській імперії/СРСР та єврейською спільнотою як носієм певної системи цінностей. Цікаво, що асиміляція та акультурація євреїв упродовж тривалого періоду пояснювалася і як «європеїзація» традиційної єврейської спільноти, і як пригноблення євреїв як представників Заходу в Росії/СРСР. Прикметно, що остання теза поширювалася у прямій відповідності від міграційних процесів та інтеграції євреїв у політичному просторі західних країн – Західна Європа, США, Канада, Австралія тощо. Принциповою є критика модерну багатьма

представниками західної інтелектуальної традиції – В. Біньюміна, М. Горкгаймера, Т. Адорно, Ж. Дерриди та інших філософів та політологів, які проаналізували деструктивний потенціал модерну через призму виживання євреїв Заходу.

У роботі «Діалектика просвітництва» (1948) М. Горкгаймер та Т. Адорно акцентують на явищі просвітництва як на спробі втекти від сил долі та звільнитися від її влади. Т. Адорно та М. Горкгаймер визнали Марксову критику ідеології вичерпаною; вони більше не вірили в те, що обіцянка критичної теорії суспільства можна виконати засобами суспільних наук. Частина праці марксистських ідеологів Франкфуртської школи Т. Адорно та М. Горкгаймера, присвячена питанням антисемітизму («Елементи антисемітизму»), торкається відповіді на питання відповідальності еліт за антисемітизм. Саме просвітництво після вдосконалення і самооцінки свого владного потенціалу може вийти за межі Просвітництва.

У свою чергу, В. Біньюмін перевертає співвідношення між об'ємом політичних очікувань та простором досвіду, що дозволяє зблизити дві ідеї: переконання, що неперервність зв'язку традиції рівною мірою виникла через варварство та культуру, а також ідею, що будь-яке нове покоління несе відповідальність не лише за долю майбутніх поколінь, а також за долю інших поколінь, що страждали невинно.

Що стосується дихотомії «західне – незахідне», то варто підкреслити, що теорія політичної думки на початку 1980-х років з точки зору Г. Дж. Віарди прагнула підкреслити однолінійний «прогресивний» розвиток у напрямі «сучасності», який має мало спільного з країнами Третього світу. Попри те, що політичні еліти Ізраїлю робили неодноразово наголос на належності євреїв до азійсько-африканського світу та антиколоніальній боротьбі, таким сьоністським мислителям, як Дж. Магнес та М. Бубер, не вдалося завоювати симпатії провідних політиків Азії та Африки, зокрема, М. Ганді (Індія).

Г. Дж. Віарда виступив з критикою ролі юдейсько-християнської традиції, яка поряд з античною на початку 1980 року виступала як єдина гідна викладання в університетах Заходу. Науковець дійшов висновку, який нині є на Заході загальноприйнятим серед дослідників політичної думки: «Навіть у рамках західної традиції наші курси з історії політичної думки можуть бути піддані критиці за вибірковість

у наголошенні на певних ідеалах та концептах на шкоду іншим. Серед «прогресивних» виступають такі цінності, як «секу-лярність», «плюралізм», «демократія», «раціоналізм», «прагматизм», «рівність» та інші (...) Але теорія не повинна бути представлена як певний набір бажаних цінностей, що є універсальним, закономірним, до яких усі нації повинні прагнути. Навіть той факт, що ми усвідомлюємо явні відмінності між традиційним і сучасним, означає, що ми і досі діємо у рамках нашого західного історичного досвіду, оскільки межу між традиційним і сучасним не так легко провести в іншому культурному контексті» [Howard J. Wiarda. *Ethnocentrism in Foreign Policy* / Wiarda J. Howard. – Washington and London, 1985. – P. 15.]

Отже, сучасна політична думка має тенденцію до релятиві-зації відмінностей між традиційним і модерним, політичними практиками Сходу і Заходу.

Структура політичних змін у радянському/пострадянському просторі може бути описаною за допомогою аналізу взаємодій між різними політичними акторами, а також через вияв динаміки (основних фаз політичного процесу, зміни цих фаз та ін.) цього явища.

Велике значення має також виявлення чинників, що впливають на політичний процес. Таким чином, цю структуру можна визначити як сукупність взаємодій між акторами, а також їхньої логічної послідовності («сюжету» політичного процесу). Політична зміна, взята окремо, має свою власну структуру і, відповідно, свій власний «сюжет». Актори – політичні системи, політичні інститути (держава, громадське суспільство, політичні партії та ін.), організовані та неорганізовані групи людей, а також індивіди – сукупність їхніх взаємодій, послідовність, динаміка або сюжет, часові одиниці виміру, а також чинники, що впливають на політичний процес, як правило, мають назву «параметри політичних змін». Слід також підкреслити, що існують різні способи існування політичних змін які визначаються їхньою структурою, різноманітністю типів, видів та форм – функціонування, розвиток та занепад, за першого способу політичних змін, традиції і наступність мають пріоритети перед будь-якими інноваціями.

Другий спосіб політичних змін – це розвиток, який має власну ритміку (циклічність, повторювальність), сполучення стадій та взаємодій суб'єктів, структур, інститутів. За такого характеру політичних змін удосконалюється використання гнучких технологій та

стратегій владарювання, беручи до уваги ускладнення інтересів різних соціальних груп та громадян, що підвищує адекватність політичної системи до змін в інших сферах суспільного життя. Цей спосіб політичних трансформацій найбільше відповідає поняттю «політична реформа».

Третій спосіб – це спадок, трансформація базових форм та відносин, яка передбачає негативну перспективу еволюції політичного явища, або, як образно висловився П. Струве, занепад є «регресивна метаморфоза» політики. У стані занепаду політичні зміни характеризуються наростанням ентропії та домінуванням центробіжних тенденцій перед інтеграційними. Тому занепад є, по суті, розпадом політичної цілісності, що склалася. У масштабах суспільства (наприклад, СРСР) такі зміни можуть свідчити про те, що рішення, які приймаються режимом, все менше допомагають йому ефективно управляти і регулювати соціальними взаєминами, через що режим втрачає достатні для свого існування стабільність та легітимність.

Відбиваючи реальні зміни, що практично склалися у політичних явищах, політичний процес неодмінно включає у свій зміст також відповідні технології та процедури дій, а крім того – конкретні форми теоретичного осмислення та ідеологічної презентації. Іншими словами, політичний процес демонструє той характер змін, який пов'язано з діяльністю конкретного суб'єкта, що використовує у той чи інший час або в тому чи іншому місці звичні для нього способи і прийоми пізнання та дій. Без цієї ланки політичні зміни набувають абстрактного характеру, втрачаючи свою конкретно-історичну специфічність та ідейно-теоретичну оформленість.

Особливе значення для сучасності мають зміни за типом розвитку. Ці зміни пов'язані з визначенням якісної спрямованості еволюції політичних систем і передбачають те чи інше трактування політичного процесу, визначення цільових стратегій політичних режимів, якісну ідентифікацію організації влади. Якщо процес змін охоплює будь-які об'єкти, то процес розвитку – далеко не будь-яку зміну об'єкта, а лише ту, яка пов'язана з перетвореннями у внутрішній структурі об'єкта, що є сукупністю функціонально пов'язаних між собою елементів, відносин та залежностей. Розглядаючи його з цієї точки зору, доходимо висновку, що він є певного роду взаємозв'язком між сукупністю елементів, що створюють системи,

які беруть участь у процесі. Одні з цих елементів сприяють перебігу процесу, а інші – передбачають його умови. Формоутворюючі елементи процесу, визначаючи які слід відповісти на питання, «що розвивається?», є результатом політичного процесу. Якщо механізм розвитку уподібнити сукупності рівновеликих та різноспрямованих сил, то відрізок, що пов’язує висхідний пункт з результатом процесу, і буде підсумком, сумою усіх цих сил і одночасно вектором, що вказує напрям цих політичних перетворень. Умови процесу – це ті складові об’єкта, які забезпечують перетворення вихідного пункту на результат, сприяючи або заважаючи такому перетворенню. Як частини механізму розвитку, їх слід відрізнити від конкретно-історичних умов політичного процесу, які пов’язані з зовнішніми обставинами «життя» об’єкта і визначають зовнішню форму перебігу розвитку.

Політичний розвиток означає не будь-яку, а лише якісну зміну в структурі об’єкта. Якщо виходити з загальнотеоретичного положення про те, що будь-яка структура характеризується трьома параметрами: кількістю їх складових частин, порядком їхнього розташування і характером залежностей між ними, то політичний розвиток буде означати перехід від структури однієї якості (з однією кількістю, порядком і типом залежності складових) до структури іншої якості (з іншою кількістю, порядком і типом залежностей складових).

Процеси політичного розвитку характеризуються великою різноманітністю конкретних видів і форм. Це зумовлено як загальною природою об’єктів, що розвиваються (наприклад, соціальною), так і більшою чи меншою складністю їхньої структури. На гранично високому рівні генералізації серед усіх процесів розвитку традиційно вирізняють дві взаємопов’язані форми: еволюцію та революцію. Перша означає поступові зміни у рамках певної «структури», а друга – розвиток, що виходить за рамки певної міри чи якості, тобто корінний переворот, що веде від однієї якості до принципово іншої. Характерно, що у китайській та японській мовах «революція» передається двома ієрогліфами, що означають буквально «зміна долі».

До основних ідеальних типів політичних змін (процесів) звичайно відносять політичну реформу і революцію. Політична реформа відбиває насамперед еволюційний і мирний характер перебудови у способі діяльності та у складі інститутів, закладів, що не знищує

основ наявної політичної структури. Реформа, як правило, проводиться у законодавчому порядку і «згори» з метою удосконалення здатності політичної системи до адаптації за умов змін політичного розвитку. Здатність конкретної політичної системи пристосовування до все більш багатоманітних інтересів та вимог національного співтовариства, нових структурних чинників, враховування впливів зовнішнього середовища веде до підвищення її стійкості. Стабільність будь-якої політії впродовж значного періоду – зовсім не ознака відсутності змін, а свідчення гнучкого системного реформування ненасильницькими методами, передбачення проблемних ситуацій, налаштування політико-нормативних механізмів на мирні зміни. Стабілізуючий та стійкий характер реформи яскраво виявляє себе у її взаємозв'язку з традицією. На думку багатьох дослідників, зокрема, Є. Шацького, П. Штомпки, О. Ширинянця та інших, традицію можна насамперед трактувати як спосіб буття і відновлення елементів соціально-політичної спадщини, яка фіксує стійкість та спадкоємність у рецепції досвіду минулого. Використання традиції як продуктивного ресурсу політичної реформи стає можливим, якщо її розглядати у контексті більш загального поняття розвитку. За такого підходу будь-яка традиція стає рівноправним учасником процесу розвитку (політичного процесу), діалогу «нового» зі «старим», що забезпечує не лише аспект спадкоємності, але також життєвої повноти, багатства самого процесу, змін і оновлення дійсності. Як показує практика, модернізація відбувається успішніше там, де рахуються з традиціями суспільства, що реформується, а традиції, в свою чергу, зберігають свою життєву силу, відповідаючи на потреби часу і вростаючи у нові форми життєустрою, тобто оновлюються. Політична проекція майбутнього немислима без «тіні», яку створює традиція. На відміну від реформи, революція є найбільш концентроване, максимально швидке оновлення політичної влади, що відбиває їй небувалі перед тим можливості самоствердження, самобутності. Політологи по-різному трактують поняття «політичної революції». Однак за всіх відмінностей їх об'єднує визнання того, що цій політичній зміні притаманні насильство, новизна, загальність перетворень, надактивність акторів, а також надзвичайно висока динаміка революційних перетворень. Головним при цьому є зміна типу влади. «Єврейські сюжети» політичних процесів, зок-

рема у ХХ сторіччі, значною мірою потребують деміфологізації, особливо у трикутнику «традиція – еволюція – революція». Єврейська думка України зробила внесок у науковий аналіз міфологем щодо участі євреїв у революційних змінах. Зокрема, член-кореспондент ВУАН професор Й. Ліберберг у статті, присвяченій участі масонів у Великій французькій революції і опублікованій у часописі «Прапор марксизму» (1927), на основі репрезентативної джерельної бази доводить, що участь євреїв у революції та масонському русі була мінімальною. На думку Й. Ліберберга, гасло революції «Свобода, рівність, братерство» висунули саме масони, однак владні повноваження під час революції масони не отримали.

Французький політичний філософ Х. Словес у монографії «Радянська єврейська державність» (1979) доводить, що доля єврейства після Французької і Жовтневої революції розвивалася у протилежних напрямках: у Франції євреї здобували все більші права на колективному та індивідуальному рівнях, а у Радянському Союзі – від повного визнання цих прав одразу у 1917 році процес розвивався до повного табу на все єврейське в епоху Брежнєва. Така еволюція, однак, навряд чи може бути неочікуваною, якщо зважити, що більша частина провідних єврейських революціонерів відкидала власну ідентичність. Єврейська традиція виявилася несумісною з революційними перетвореннями у Радянському Союзі. А. Тойнбі, як відомо, розглядав єврейство як свого роду релікт, «скам'янілість», не здатну до політичного життя, і на цій підставі заперечував легітимність Ізраїлю. Однак і апологети єврейської держави вдавалися до ненаукових інтерпретацій її існування. Зокрема, відомий ізраїльський науковець і дипломат, прихильник єврейсько-християнського діалогу П. Лапідє вказував у своїй промові у 1974 році в Швейцарії про чотири ізраїльські дива – відродження мови іврит, появу селянства, армії та єдиного народу з багатьох етнічних груп. Однак в реальності революційні зміни були підготовлені довгою еволюцією у ХІХ – першій половині ХХ сторіччя – землеробськими поселенцями на Півдні України, службою євреїв у багатьох арміях світу та використанням івриту у модерній літературі та пресі ще до сіоністського проекту. Формування нації з багатьох етнолінгвістичних груп взагалі є скоріше типовим явищем, а не ексклюзивом. Отже, роль євреїв у політичних процесах, у тому числі в Україні, є надто складною темою, зокрема і тому, що демографічний

потенціал українського єврейства значно скоротився. Мішані шлюби, «ножиці» між даними перепису і реальною соціальною поведінкою євреїв, їхніх нащадків та неєврейських родичів («розширене єврейське населення») перетворюють єврейський чинник в Україні, до певної міри, на віртуальний. Наявність численних груп євреїв, що проживають одночасно в Україні та за її межами, феномен «месіанських євреїв» та паломництва з-за кордону також сприяють розмиванню меж між євреями та неєвреями. Роль головного Іншого в Україні, яка коштувала життя мільйонам євреїв за доби Голокосту, більше не є актуальною, що продемонструвала невдача конспірологічних інтерпретацій політичних процесів в Україні. Найскравшою ініціативою у цьому контексті виявилася діяльність МАУП, однак слід зауважити, що також інші актори виявили достатнє бажання побачити «єврейський слід» у діяльності Д. Табачника, Ю. Тимошенко чи А. Яценюка. Виникає питання – а в чому полягає, власне, єврейська думка України? Це питання нині – попри існування держави Ізраїль, імпозантні інфраструктури єврейських організацій та релігійні свободи – залишається і усвідомлюється як надзвичайно складне, що показують польові дослідження єврейських громад у регіоні Київської та Черкаської області, проведені авторами на різних рівнях\*.

Відтак, вивчення єврейської думки в контексті політичних процесів України через свою складність привертає обмежену кількість дослідників. 1980-ті роки, як відомо, стали початком проведення дискурсивного аналізу політичного процесу, аналізу з позицій не-оінститу-туціоналізму, «груп інтересів» та «груп тиску», згодом – мереж, неокорпоративізму та ін. О. Зарецький запровадив поняття «альтернативного» та «офіційного» дискурсу для вивчення політичного процесу радянської доби та в пострадянській Україні. Виникає питання, якою мірою ці дослідження торкаються теми єврейської думки? Значною мірою можна говорити про антисіоністський дискурс Радянської України, офіціозу «Советіш Геймланд» і єврейський «тамвідав» і «самвідав». Однак аналогії між українським і єврейським дискурсом доби 1950 – 1980 років видаються сумнівними, якщо зважити, що в цей період в Україні була відсутня будь-яка єврейська інфраструктура, яка була б відповідником українського офіціозу – школа, ЗМІ, клуби, театри, бібліотеки і т. д.

---

\* Інтерв'ю з членами єврейських громад у 2010 – 2013 рр. в архіві авторів.



Отже, вивчення політичних процесів у середовищі «євреїв мовчанья», як Елі Візель слушно називав євреїв у Радянському Союзі доби Хрущова – Брежнєва, перетворюється на дослідження історичної ретроспективи з певними екскурсами у пострадянську добу, коли поняття «єврейська думка України» стає надто розмитим.

Саме тому у центрі нашої уваги є три десятиріччя – від 1918 до 1948 років, коли в Україні існувала належна інфраструктура – ресурс єврейської спільноти, що і дозволяє вважати існування єврейської думки у цей період реальністю у рамках історичного політичного процесу. Теоретико-методологічні засади дослідження єврейської громадської думки у політичних процесах в Україні розроблялися в інновативній праці С. Кальяна «Єврейська спільнота у політичному процесі на теренах підросійської України (середина XIX – початок XX ст.)». Науковець запропонував власний алгоритм для вивчення «минулих політик», історичного політичного процесу.

На думку С. Кальяна, по-перше, слід вивчити середовище (відповідно до настанов Д. Істона, а також Г. Роггера та Р. Пайпса), у якому розгортався процес та проживало єврейство. Йдеться насамперед про єврейське середовище, а у вужчому сенсі – про Радянський Союз і нинішню незалежну Україну.

Слід звернути увагу на особливості політико-правового, економічного та соціально-культурного стану суб'єктів та об'єктів політичного процесу в оцінках представників Інтелектуальної еліти етносів, з якими була пов'язана історична доля єврейства.

По-друге, на думку С. Кальяна, яку ми поділяємо, доцільно звернути увагу на ресурсний потенціал (методологічна настанова Д. Трумена, Г. Ласвелла), яким володіла громада (політичні, освітні, людські, інформаційні складники). При цьому як важливу ресурсну складову розглядаємо також ідейний багаж єврейських еліт, рівень їхніх прагнень, політичних стратегій.

По-третє, нас цікавить динаміка причин та наслідків політизації єврейського руху (навіть у таких своєрідних формах, як євсекції), форм участі у політичному процесі – наприклад, під час подій 1917 – 1920 років безпосередньо у політичних партіях, а у 1940-х роках – під егідою ЄАК. Нас цікавить також еволюція політичних цінностей та інтересів єврейських еліт у контексті бурхливих процесів інтеграції, акультурації та асиміляції, зміни мовних пріоритетів, ціннісних

розколів зокрема і з таких питань, як ставлення до українсько-єврейських взаємин і вироблення політики історичної пам'яті.

С. Кальян запропонував для вивчення специфіки політичного процесу використовувати наукові розробки зарубіжних дослідників, радянських вчених, а також сучасних українських науковців, які оперують такими категоріями, як «політичні зміни», «політична ситуація», «політичні субпроцеси», «політична криза», «політичне насилля», «ідентичність», «політичні актори», «панівний політичний процес», «політична суб'єктивність» та деякі інші.

С. Кальян запропонував дослідницький алгоритм, доцільний для розуміння історичного політичного процесу. Він виявив перший рівень, що передбачав аналіз середовища, другий – ресурсів безпосередньо досліджуваного учасника, третій – причин та наслідків політизації, форм участі у політичному процесі, еволюції політичних інтересів та цінностей тощо [Кальян С. Є. Єврейська спільнота у політичному процесі на теренах підросійської України (середина XIX – початок XX ст.) / С. Є. Кальян. – Полтава : «Довкілля К», 2008. – С. 80].

У нашому дослідженні ми використовуємо дещо інший алгоритм. У цьому – першому параграфі ми спираємося на концептуальних підходах та інструментах дослідження політичного процесу. При цьому ми розглядаємо історичну ретроспективу участі єврейства у політичному процесі в Україні через призму нинішнього стану українського єврейства, з притаманними йому ціннісними розколами, що мають яскраво виражений цивілізаційний контекст. Отже, другий параграф буде присвячено саме цивілізаційній проблематиці. Враховуючи, що Україна була центром розвитку культури на івриті та їдиші, у 1930 – 1940 роках – центром єврейської радянської культури, а після втрати українським єврейством цих традиційних надбань стала ареною складних процесів у російсько-українському мовно-культурному континуумі, третій параграф присвячено мовній проблематиці у політичному процесі. Нами використана теоретико-методологічна спадщина Ж. Дерриди, зокрема, його настанова щодо пріоритетів письмових форм над усними серед єврейства у рамках концепції «граматології».

Нарешті, враховуючи, що орієнтиром для єврейської ідентичності в Україні стала трагедія Голокосту, у четвертому параграфі

буде приділено увагу проблематиці історичної пам'яті, у т. ч. ролі Біробіджану.

Оскільки незалежна єврейська думка лівого напрямку, у фокусі якої перебували події в Україні, могла у 1940-х роках розвиватися насамперед у США та Канаді, ми приділили певну увагу єврейсько-українському середовищі у США («Спілка українських євреїв США»), попри те, що, як уже підкреслювалося, ми орієнтуємося насамперед на реалії Європи.

На завершення першого параграфа дозволимо собі кілька теоретико-методологічних зауваг щодо процесу розвитку в його історичній ретроспективі та можливостей його оцінки через призму стану на початок XXI сторіччя.

Структури об'єкта (політичної системи в цілому або її окремих фрагментів) у висхідному та результативному пунктах розвитку – це певні стани об'єкта, що розвивається, і які обмежені у часі, тобто історичні стани. Таким чином, процес розвитку, розглянутий з погляду його механізму, в цілому передбачає низку історичних станів об'єкта у їхніх переходах від одного до іншого, від попереднього до наступного. Це означає, що політичний процес відбувається у часі, а перехід від одного стану до іншого не є безкінечним повторенням пройденого, не є рухом по колу попри наявність у пізніших етапах життя об'єкта багатьох моментів, притаманних попереднім етапам. Можна говорити про прогресивний та регресивний розвиток об'єкта, про адекватність використаних моделей лінійного розвитку у царині історичної політології, де ми звертаємося до моделей політичної модернізації. Враховуючи ідеологічний початок змін, ця модель орієнтується насамперед на формальні підстави розвитку та критерії його оцінки.

Навіть описативний теоретико-методологічний аналіз вказує на те, що природа політичних змін має об'єктивні основи і когнітивну складову. Субстанцію політичного процесу становить конкретно-історичний політичний процес. Як наукові методи його дослідження виступають структурно-функціональний та інституціональний підходи, що дозволяє з достатньою глибиною виявити статистику і динаміку політичних змін. Як основний методологічний інструмент використовуємо поняття «системна модель». З її допомогою розкривається суб'єктно-об'єктна природа політичних змін,

що створює основи їхнього теоретичного осмислення, дозволяє предметно артикулювати відповідний понятійний апарат, взаємозв'язок та взаємообумовленість його елементів.

### **3. 2. Цивілізаційний аспект політичного процесу**

Питання європейської інтеграції, європейського цивілізаційного вибору України давно перетворилося на одне з найважливіших у зовнішній та внутрішній політиці України. Європейський чинник також розглядається у цьому контексті, але насамперед в аспекті історичної пам'яті про Голокост, потребу толерантності та діалогу з іншими, уособлених саме євреями через трагічні події ХХ сторіччя.

Однак історія контактів Німеччина – Україна мала також інші, драматичні, але плідні для обміну ідей сторінки. Йдеться про контакти між євреями обох країн у 1914 – 1933 роках. Ще на початку ХХ сторіччя єврейські студенти та інтелігенти українських земель проклали стежку до німецьких вищих шкіл, наукових установ, бібліотек, музеїв та ЗМІ. У період війни, за доби Гетьманату, євреї України безпосередньо зіткнулися з німецькою військовою адміністрацією та євреями Німеччини. Після поразки національно-визвольних змагань Веймарська республіка на кілька років прихистила біженців з України, насамперед інтелігенцію, частина якої повернулася до Радянської України, приваблена перспективами розвитку національної культури. Ці процеси супроводжувалися створенням інституцій, які мали військово-адміністративні та політичні (Комітет захисту євреїв Сходу), філантропічні (Гільфсферайн), економічні та соціальні (товариство колонізації «Гезерд»), наукові цілі (Інститут ІВО). У їхньому створенні співпрацювали німецькі та українські євреї. Розвиток радянських єврейських наукових установ в Україні, видавництва, кооперативів та підприємств у 1920-х роках також відбувався під певним впливом ідей та уявлень, які реемігранти з Німеччини винесли зі свого життєвого досвіду. Західні науковці – Й. Рейнхарц, С Адер-Рудель, Е. Цехлін, З. Шайковські, Е. Гурвич та інші присвятили монографії, статті та джерелознавчі праці цій проблематиці, а в останні роки численні розвідки Г. Естрайха та М. Крутікова відкрили чимало нового у дослідженні культурних взаємовпливів між євреями Німеччини та України.

Ми ставимо за мету лише попередній огляд проблематики взаємовпливів у геополітичному, цивілізаційному та інституційному контекстах. На нашу думку, єврейська тематика відбиває також деякі загальні тенденції у сприйнятті в Німеччині українського культурно-цивілізаційного простору.

Не можна не погодитися з тим, що завдяки Брест-Литовському більшовики оволоділи Україною пізніше і єврейське політичне і культурне життя, приватна економічна ініціатива могли розвиватися у Києві довше, ніж у Москві. В. Солдатенко, С. Троян, В. Яровий та І. Ветров детально розглядають ідеї «Міттельойропа» (Mitteleuropa) -центральноевропейського простору з домінуванням Німеччини та Австрії, зокрема, їхнім культурно-історичним виміром і проблемою використання українських національно-визволених змагань [Солдатенко В. Соборництво і регіоналізм в українському державотворенні (1917 – 1920 рр.) / В. Солдатенко, І. Курас. – К., 2001. – С. 68 – 69, 233 – 234].

Для єврейської спільноти України зустріч з німецькими військами мала амбівалентне значення: німці підсилили антисемітські стереотипи, які набули нового життя за Веймарської республіки, що мало для українських євреїв фатальні наслідки під час Другої світової війни. З іншого боку, інтерес до Ostjuden (східних євреїв) значно посилювався серед євреїв Німеччини, зокрема просіоністськи налаштованої інтелігенції (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, А. Фрідман, М. Боденгаймер та ін.).

На думку О. Крейчі, словацького політолога, автора монографії «Геополітика Центральної Європи», найбільш відомою моделлю Центральної Європи, об'єднаної навколо Німеччини, відображено у книзі депутата парламенту та лютеранського священика Фрідріха Наумана (1860 – 1919) «Центральна Європа» (Mitteleuropa). О. Крейчі вважає, що книга Ф. Наумана є найбільш методологічно об'єктивним поглядом на Центральну Європу як геополітичну одиницю на чолі з Німеччиною. Науман вірив у можливість позбутися воєн шляхом створення світової держави [Див.: Крейчи Оскар. Геополітика центральної Європи / Оскар Крейчи. – Москва-Прага, 2010. – С. 110 – 116].

Світова війна була для Ф. Наумана не германською війною, а історичною перевіркою Центральної Європи. Батьківщина центра-

льноєвропейського духу, Міттельойропа як економічна наддержава ніколи не повинна втручатися у проблеми церкви, освіти, мовних питань.

Ф. Науман вважав, що німці молодші за інші великі нації, вони є «історичним напівфабрикатом» і що антисемітські гасла не набудуть поширення у Німеччині. Він вказував на те, що єврейські підприємці – інтеграційний чинник Центральної Європи.

Логіка формування Mitteleuropa призводила до двох зовсім відмінних ліній мислення і поведінки:

- по-перше, теорія і практика німецького нацизму, що випли вала з деяких гілок пангерманізму, імперіалізму та расизму;

- по-друге, концепція євроінтеграції випередила деякі неофункціоналістські ідеї виникнення сучасної Європейської спільноти.

О. Крейчі зазначає, що перший напрям приніс свої плоди раніше, ніж другий. Однак Г. Коген, видатний німецький філософ, що помер у 1918 році, та його учень Ф. Розенцвейг, що помер у 1929 році, бачили у концепції Центральної Європи втілення усієї повноти німецько-єврейського синтезу.

Ф. Розенцвейг значною мірою, так само як Ф. Науман, якому він присвятив одне з політичних есе, де зроблено спробу інтерпретувати війну через універсальну історію («Вісник концепту Mitteleuropa»), до 1917 року вважав, що Німеччина переможе і що німецький імперіалізм – це етичний імперіалізм, що має культурну місію, національні зобов'язання, відкритість розуму до «універсального народу» (Weltvolk), який вірить у свою універсальну історичну значимість. Він вважав, що втручання Німеччини у справи Східної Європи – це універсальне поширення західної культури, а не звичайна боротьба за владу і територію. Самі німці будуть звільнені від колишньої пруської бюрократичної держави через участь у таких епохальних звершеннях. М. Бубер – видатний філософ підтримував війну, могутню німецьку культуру з її авторитетом. Центральним словом для нього було «Erlebnis» (Переживання), що поєднувало людей, зокрема євреїв, які у траншеях живуть реальним життям.

Утім, саме у період Першої світової війни – вважає Є. Рейнгарц, який досліджував тему «Східноєврейські євреї у світогляді німецьких сіоністів» – відбулася зустріч, уперше, обох груп. Німецькі сіоністи вважали Ostjuden кращими євреями, ніж самі вони,

а не об'єктом філантропії. Вони перетворилися на цінних політичних та ідеологічних партнерів, які не мають тих недоліків, що призвели до морального та національного занепаду євреїв Заходу. Іdealізація Ostjuden та їхньої східноєвропейської культури стала відповіддю на суттєві потреби молодих сіоністів.

Відомий дослідник взаємин євреїв Німеччини та Східної Європи Стівен Е. Ашхейм у статті «Східні євреї, німецькі євреї та політика Німеччини на Сході під час Першої світової війни» наводить факти, які свідчать про суттєву коректуру з німецького боку питань інтеграції «східних, тобто українських, євреїв» [Aschheim E. Steven. Eastern Jews, German Jews and Germany's Ostpolitik in the First World War / Steven E. Aschheim // LB1 Year Book XXVIII, 1983. – P. 351 – 367].

Упродовж сучасної німецько-єврейської історії присутність східних євреїв «гетто», і як міф, і як реальність, слугували для того, щоб підтримувати життєздатність цих старих уявлень про Ostjuden. Дійсно, Ostjuden перетворилися на головну турботу для німецьких євреїв і для неєвреїв. Усі напрями німецько-єврейської думки, зокрема ідеології, мали рахуватися з цим чинником. У той час як німці мали різні погляди щодо бажаності інтеграції німецьких євреїв у німецьке суспільство, існувала, по суті, односторонність у тому, що не заохочується в'їзд «чужих східних» євреїв. Інфільтрація східних (у першу чергу українських євреїв) – як реальність і як міф – стала однією з турбот німецьких властей, а привід Ostjuden відіграв центральну роль у антисемітській пропаганді.

У серпні 1914 року об'єднане командування німецької та австро-угорської армії звернулося з прокламацією до євреїв, зображуючи німців як визволителів від російської неволі і закликаючи євреїв підтримати німецькі війська.

Як відомо, російські окупанти в Галичині депортували євреїв з прифронтової смуги, зруйнували обшинне життя і виявили нечуваний для Австро-Угорщини антисемітизм. Єврейська еліта втекла до Відня та Кракова, а такі єврейські літератори-українофіли, як С. Анський, Я. Местл, М. Найгрешл, Б. Горовіц та інші, зобразили цей період у мемуарах. Зокрема, Я. Местл, пізніше один з керівників «Спілки українських євреїв США», виступив з мемуарами «Спогади австрійського офіцера».

Однак ідеться про представників середнього класу, що попри

свої демократичні симпатії та проукраїнські настрої належали до акультурованої еліти Галичини. Зустріч зі звичайними мешканцями Галичини та Наддніпрянщини була для багатьох німців справжнім шоком, зустріччю з іншою цивілізацією.

Східні євреї завжди вважалися смердючими і брудними, і один німецький майор заявив, що не може навіть йтися про політику, доки східні євреї залишатимуться серед бруду і безкультур'я: «Мило. Тільки коли населення навчиться митися, можна думати про політичні заходи» [Major Simon. *Feldzugaufzeichnungen*, 1914 – 1918 / Simon Major. – Stuttgart, 1928]. Ліберальні німецькі євреї були здатні боротися за права східних євреїв на основі чітко проведеної межі між обома цивілізаційно різними єврейськими групами. Тоді можна було б виконати обов'язок і перед «*Deutschtum*» (німецькістю) і щодо «*Judentum*» (єврейством). Таке посередництво було як в інтересах самозахисту німецьких євреїв, так і для просування інтересів східноєвропейських євреїв, які нагадували пруських євреїв за 100 років до цього. Можливо, війна надала Німеччині шанс передати культуру і свободу нещасним мільйонам євреїв на Сході.

У ширшому політичному контексті Німеччина, окупувавши польські, литовські, білоруські та українські землі, встановила контроль над більшою частиною європейських євреїв, тому у МЗС було відкрито спеціальний відділ з єврейських справ. Першою спробою вплинути на німецьку політику було створення ветераном – консервативним сіоністом Максом Боденгаймером «Німецького комітету звільнення російських євреїв», який у 1914 році отримав назву *Komitee fur den Osten (KfdO)*\* [Bodenheimer M. *Prelude & Israel* / M. Bodenheimer. – N. Y., 1963]. Імперські інтереси розглядалися як ідентичні з національними східноєвропейськими, тому *Ostjuden* розглядалися як окрема і автономна (хоч і пронимецька) національність. *KfdO* дотримувався засад культурної і національної автономії євреїв Східної Європи.

Серед членів *KfdO* попри сіоністський характер (однак радикальний) були і керівники ліберальних організацій. *KfdO* вважав, що між західними і східними євреями – прірва і право на єврейську національність торкалося лише Східної Європи як національної ав-

---

\* Боденгаймер М. уже у 1898 р. звертав увагу на близькість їдишу та німецької у меморандумі до МЗС і на культурно-політичні можливості такого зв'язку.



тономії, що стосувалося лише географічних меж Східної Європи. Розуміння розбіжностей між німецькими і східними євреями було основним кредо євреїв-державників, що відрізняло їх від радикальних асиміляторів та сіоністів. Останні не бачили відмінностей між німецькими та українськими євреями. Нині Ostjuden – «Інші євреї» могли бути представлені як дуже важливі для політичного успіху на Сході Німеччини.

Позиція KfdO попри свій консерватизм насправді була новою, порівняно з передвоєнними настроями, що робили акцент на культурній дисоціації. Нині східні євреї виступали як піонери німецької культури та комерції на Сході, природними партнерами і союзниками, що слугували інтересам східної політики Німеччини.

Слід зауважити, що, по суті, Ostjuden були об'єктом політики, пішаком у політичній грі, засобом для досягнення німецьких політичних цілей, які отримували б гуманітарну допомогу від берлінських патронів-філантропів. Пропаганда KfdO постійно підкреслювала природний симбіоз Deutschtum і Ostjudentum, що мало згодом значний вплив на духовну атмосферу України та Веймарської Німеччини, розвиток їдишизму, наукових установ в Україні. У безлічі статей популяризувалася ця подібність. їдиш став тепер виявом близькості і лояльності до німецької культури, а не феноменом лінгвістичного бастардизму, дегенеративності мови.

Учорашні культурні та лінгвістичні хиби перетворилися на політичні цінності. KfdO надсилав військовій адміністрації листи та літературу, покликану змінити ставлення до українських євреїв.

Відома книга І. Ольшвангера «Родзинки і мигдаль» (Базель, 1918), що стала першою антологією східноєвропейського фольклору і фактично посібником у вивченні східноєвропейської єврейської культури, відбила складний процес інтеграції євреїв Східної Європи у загальноєвропейський культурний простір.

Члени KfdO реально хотіли, щоб євреї України мали автономний національний статус, тому що «єврейська автономія – найкращий спосіб германізувати Схід», адже політичні інтереси були фундаментальними, а не тактичними. Про ціннісний розкол між німецькими та східними євреями відверто сказав орієнталіст професор Ойген Мітвок на засіданні KfdO 23 березня 1915 року: «Лише через прусську дисципліну (у рамках спільноти під пруським про-

тектором) євреї розвиватимуться нормально і можуть досягти рівня, якого німецькі євреї досягали упродовж 100 років. Сіоністський діяч Ф. Опенгеймер писав у 1915 році генералу Людендорфу: «Пруська дисципліна і справедливість» матимуть оздоровчу дію на несимпатичні якості мешканців гетто. Цю трансформацію викиче велика гуманітарна місія Німеччини» [Центральні Сіоністські Архіви. – А 15 / VIII / 7].

KfdO, визначаючи автономію євреїв, відійшов від ідеології емансипації XIX сторіччя, яка передбачила емансипацію на ліберальному та індивідуальному рівні, а не на колективному, національному.

Зіткнення Сходу і Заходу під час Першої світової війни продовжувалося у Берліні 1920 – 1930 років, який став потужним центром івритської та їдишитської культури. Участь радянської єврейської інтелігенції у культивуванні ідеї «всесвітньої єврейської нації» важко уявити без десятиріччя плідних контактів доби Веймарської республіки. Берлін став центром бурхливої діяльності єврейських видавництв, що покинули Київ, зайнятий більшовиками. Видатні соціологи та економісти С. Бруцкус та Я. Лещинський продовжили свою діяльність у Берліні. На книзі Балмахшовеса (Ельашева) «Єврейська література на Півдні Росії» позначено «Видавництво Клап. Київ – Берлін, 1920». Слід підкреслити, що книга Балмахшовеса є піонерським дослідженням особливостей єврейської літератури в Україні, де йдеться про історичну, психологічну і, в кінцевому рахунку, цивілізаційну специфіку українського єврейства. Така праця є результатом національно-визвольних змагань 1917 – 1920 років, при чому своє уявлення про Україну як про суб'єкта не лише політичного, але також культурно-історичного процесу розкриває сіоністський діяч Балмахшовес, «друг мови їдиш». У тій чи іншій формі у перше десятиріччя радянської влади в Україні була запитана спадщина Х. Бялика, М. Бердичевського, Д. Фришмана та інших діячів геб-раїтської культури, які на початку 1920-х років проживали у Берліні, навіть спадщина «антирадянського» історика С. Дубнова, чия праця «Історія єврейського народу» була видана у перекладі їдишем Н. Штіфом і переклад прокоментовано у 1927 році часописом Катедри єврейської культури ВУАН «Ді їдише шпрах». Як відомо, С. Дубнова було вигнано з Радянської Росії у 1922 році разом з іншими бунтівними діячами культури і науки. Що стосується Д. Бер-

гельсона і Л. Квітка, які теж мешкали у Німеччині, то вони, як і М. Кульбак, стали основоположниками радянської єврейської культури, її знаковими фігурами і мучениками через вірність ідеї світової єврейської нації. Як відомо, Н. Штіф та група єврейської інтелігенції саме в Берліні створила науковий інститут ІВО, і з цією традицією пов'язана історія Катедри єврейської культури в Києві, заснованої і керованої Н. Штіфом, яка започаткувала відродження їдишистської традиції Культур-Ліги. Саме деякі науковці та літератори, близькі до «Київської групи», розпочали до Першої світової війни пошуки стародавніх рукописів, які змінили уявлення про історію і традицію літератури їдиш, продовживши її до XIV сторіччя, епічного твору «Шмуель-Бух», традицій єврейських шпільманів і трубадурів середньовічної Європи. Ця ініціатива була підхоплена німецькими інтелектуалами, набула загального схвалення і офіційної санкції. Варто підкреслити, що Веймарська республіка також вважала Ostjuden у Палестині ресурсом для поширення німецьких впливів на Близькому Сході, адже вважалося, що євреї – вихідці з України та Білорусії – швидко оволодівають німецькою мовою [Див.: Francis R. J. Nicosia. Weimar Germany and the Palestine Question / R. J. Francis // Leo Baeck Institute Year Book XXIV, 1979. – P. 321–349].

А. Паукер у коментарі до меморандуму Карла Вольфскеля «Німецько-єврейська бібліотека», що датується 10 лютого 1928 року, підкреслював: «Документ, що ми публікуємо, є доказом пробудження і (упродовж 1920-х років) все більшого усвідомлення багатьма інтелігентами потреби відродити пам'ять про єврейське минуле. Від Першої світової війни, коли багато євреїв, що служили у німецькій армії, увійшли в контакт з Ostjuden, що говорили на їдиш, взаємини з єврейським життям і літературою стали тісними і було висунуто багато проєктів, що ставили своєю метою повернення забутих скарбів і зміцнення історичних зв'язків» [Pauker A. A Suggestion for a Library of Yiddish Texts / A. Pauker // LBI, Year Book V, 1960. – P. 33].

Авангардний поет К. Вольфскель, який випередив свій час, пропонував видати від 15 до 20 томів зазначених рукописів обсягом близько 200 сторінок кожен, що було пізніше підтримано у діяльності Н. Штіфа у Києві. Однак реально ці плани почали здійснюватися лише нині, коли більшість євреїв Німеччини становлять вихідці зі Східної Європи, насамперед України, які цікавляться інтеграцією

у суспільство Німеччини і Європи в цілому і прагнуть знайти своє коріння, крім містечок в Україні та далекої Палестини, також у Центральній Європі, на що вони, з історично-культурної точки зору, мають повне право. Нині більшість університетів Німеччини мають програми з мови їдиш, історії євреїв України, єврейської наукової думки Східної Європи, проблематики «civilisation clash» (зіткнення цивілізації), де питання ролі євреїв як Іншого, цивілізаційних розколів серед самих євреїв набувають особливого значення.

Берлін відіграв у інтеграційних процесах 1920-х років не останню роль, хоч вони залишилися, зокрема для російських євреїв, достатньо поверховими. С. Дубнов зауважував у «Петроградському щоденнику» у травні 1921 року: «Ми є свідками грандіозного виходу еміграції. Багато хто обирає Берлін. Берлін – це єдине місце у Всесвіті, де я міг би завершити свою літературну працю упродовж кількох років» [Hurwicz Elias. When Berlin was a Centre of Hebrew Literature / Elias Hurwicz // LBI, Year Book XII, 1967. – P. 99]. Втеча з Росії була природним результатом перемоги більшовизму, однак спроби залучити багатьох російськомовних єврейських інтелігентів до івритської та їдишської культури виявилися примарними.

Традиційно німецькі євреї протиставляли своє благородне походження з Близького Сходу вульгарним антисемітським образам єврейства. Імпозантні синагоги у мавританському стилі на Фазанен-штрассе та романи Маркуса Лемана про життя євреїв у доісламському Ірані («Бустенаї» та інші), мистецькі твори у орієнтальному стилі (школа «Бецалель»), нарешті, статті про Палестину у сіоністському органі «Юдіше Рундшау» – усі ці ознаки втечі від дійсності були притаманні для німецько-єврейського сприйняття Орієнту. Мартін Бубер, видатний сіоністський філософ, знайшов себе не лише в українському хасидизмі, популяризатором якого він став, але і знавцем у «Форте-Крайс» (Гуртку «Форте») китайських проблем, зокрема і боротьби китайського народу під керівництвом Сун Ятсена. Типовим прикладом є випадок єврейського журналіста Артура Голішера. На 1928 рік він знав три великі рухи у прагненні людини до свободи: більшовизм, рух за свободу Китаю і палестинський сіонізм. Однак починаючи з 1928 року він став прибічником «Гезерд» («сіонізм програв свого героїчну фазу і був приречений на невдачу»).

На відміну від сіонізму, Радянський Союз зміг підтримати свій

соціалістичний і пролетарський запал, у той час у Палестині триумфували капітлізм і безплідна юдейська релігія [Golischer A. Mein Leben in dieser Zeit / A. Golischer. – P. 238]. Спонсорами «Гезерд» були скоріше «попутники», а не члени партії, і вони включали багато євреїв. Це відповідало технології розширення впливу цих організацій завдяки тому, що партійний контроль залишався «за кордоном». Немає сумніву, що загальний ентузіазм щодо Радянського Союзу відіграв велику роль у отриманні підтримки «Гезердом». Наприклад, вітання Ернста Талера цій організації містять звеличення Радянського Союзу, але ідея поселення навіть не згадується. Але для інших, зокрема для Курта Гіллера, Радянський Союз виступав як альтернатива сіонізму у період посилення дискримінації євреїв.

«Гезерд» видавав літературу, але насамперед він спонсорував відкриті дискусії і курси для робітників. У дискусіях йшлося про протистояння комунізму і сіонізму, але пізніше, після 1930 року, йшлося також про загальну боротьбу з фашизмом. Радянський Союз цікавився, як групи «Гезерд» працювати у загальних рамках антифашистської діяльності. Все-таки єврейське питання було головною причиною існування «Гезерд».

Важливе значення мала позиція Альфреда Канторовича та Віллі Мюнценберга. З одного боку, обидва підтримували концепцію Леніна та Сталіна про те, що євреї не були територіальною меншиною і, отже, не були також нацією, що могла претендувати на окремі політичні права. З іншого – не можна було ігнорувати єврейську колонізацію Біробіджана, яка викликала інтереси і приваблювала увагу в усьому світі. З цієї точки зору, традиційне негативне ставлення до сіонізму залишилося і фактично зміцніло, у цьому питанні не могло йтися про будь-які зміни.

Слід зупинитися на фігурі Віллі Мюнценберга та Отто Геллера, які втілювали пропагандистський інтерес німецьких комуністів до Біробіджанського проекту. На відміну від Х. Майєра, який реально працював над розвитком Біробіджана, втілюючи свої погляди на архітектуру\*, Віллі Мюнценберг свої організаційні здібності віддав пропаганді Біробіджанського проекту. Але лише пропаганді.

---

\*Архітектурну школу Баухаус, яку заснував Х. Майєр, нацисти називали «жидівською» і розглядали як неарійський мистецький напрям поряд з абстракціонізмом та джазом.

Він творив «Гезерд» для того, щоб ця організація стала головним комуністичним форумом для обговорювання єврейських питань. Понад те, швидко обсяг її діяльності розширився і вийшов не лише за межі Біробіджанської тематики, але навіть поза межі антисіоністської полеміки і став включати агітацію і пропаганду, дотичну до всіх політичних цілей партії\*. Тема Біробіджана втратила конкретний зв'язок з територією і перетворилася на привід для поширення радянського досвіду у «розв'язанні єврейського питання». Секретарем «Гезерд» було призначено Отто Геллера, який закінчив Празький університет і прибув до Берліна у 1925 році, де привернув увагу В. Мюнценберга. О. Геллер неодноразово їздив до СРСР, виступав з лекціями і апологетичними репортажами про життя у державі робітників і селян\*\*.

Справжня «слава» прийшла до нього у 1931 році з публікацією книги «Загибель єврейства» (*Untergang des Judentums*), яку вважали «маніфестом» «Гезерд», однак реально ця книга стала одразу «класичним» твором. Цьому сприяв той факт, що вона виявилася єдиною німецькомовною комуністичною книгою з єврейського питання. Частина книги мала б бути для нас відомою: євреї як євреї завжди у злагоді з капіталізмом; їхній товарний фетишизм не вроджена риса, а походить з їхнього середовища; єврейська релігія виходить з потреби винайдення правил для комерційної діяльності; це – «мертва церемоніальна релігія» [Heller Otto. *Der Untergang des Judentums* /Otto Heller. – Berlin, 1931. – Р. 115, 116, 141, 337]\*\*\*. Врешті-решт, плагіат Геллера обмежувався першою частиною книги. Його розв'язання єврейського питання виходило за межі обґрунтування асиміляції, оскільки він взяв до уваги єврейські поселення у Радянському Союзі.

Геллер досяг цього, обмежившись захистом асиміляції західноєвропейських євреїв. Східноєвропейські єврейські маси мали інші потреби – заявив він, хоч це означало визнання «неіснуючої» єврейської національності. Це спонукало його до психологічних

---

\*Віллі Мюнценберг виступав як головний пропагандист КПН. Подібно до Г. Медем, він брав участь у Громадянській війні в Іспанії. Йому присвячено багато статей, розділів у монографіях і кілька монографій, серед яких найкращою вважається монографія Бабет Грос «Віллі Мюнценберг» (Stuttgart, 1967).

\*\* Під час Другої світової війни О. Геллер брав участь у Русі опору і загинув у 1945 р. (концтабір Маутхаузен).

\*\*\* Книгу було перекладено французькою у 1933 р.

вправ, свого роду ментальної гімнастики. Виявляється, Біробіджан був не єврейською державою, а пролетарською колонією, де євреї могли розвивати свою культуру і мову (їдиш). Оскільки це був Радянський Союз, то саме через живу культуру, а не мертву релігію, можна було асимілювати єврейський пролетаріат у російському. Події 1948 року можна витлумачити саме як таке «творче застосування» підходів Отто Геллера. Адже, як видно з матеріалів Біробіджанської справи, саме акцент на «єврейській радянській державності» вважався згубним. Судячи з подальших подій, Радянський уряд доклав зусиль, щоб євреї у Біробіджані таки були асимільовані. У колективній праці «Російський народ у національній політиці ХХ сторіччя» автори, які вважають, що найбільше постраждали від радянської політики саме росіяни, усе ж віддають данину реаліям епохи і наводять слова класика єврейської радянської літератури Л. Квітко, сказані ним в ув'язненні, в очікуванні присуду, який виявився смертельним (у 1952 р.): «Єврейська культура була потрібна, як і література всіх національних меншин, для того, щоб до певного визначеного періоду підготувати маси їх рідною мовою до асиміляції» [Вдовин А. И. Русский народ в национальной политике. ХХ век. 2-е издание / А. И. Вдовин, В. Ю. Зорин, А. В. Никонов. – Кунгур, 2007. – С. 185]. Слід зауважити, що, виходячи з інтересів зовнішньополітичної пропаганди, зокрема, ізраїльського чинника, Радянський Союз і надалі обігрував карту єврейської державності на Далекому Сході, але у 1960 – 1980 роках це було важче зробити, ніж на початку 1930-х років, коли М. Альбертон у своєму творі, який німецькою називався «Біробіджан, республіка євреїв», посилався на В. Леніна щодо необхідності націоналізму. Пропаганда «Гезерду» час від часу віддавала належне чиннику державності. Інтелектуальна пастка для Геллера полягала в тому, що євреї Заходу мали асимілюватися, а на Сході вони все ж зберігали ідентичність, не впадаючи в націоналізм.

У 1932 році видавництво Компартії Німеччини видало книгу «В. І. Ленін про єврейське питання» з передмовою, де було вказано, посилаючись на О. Геллера, що в його праці конкретно показано, як радянська влада змогла розв'язати єврейське питання.

О. Геллер поширював тези своєї книги у численних поїздках з лекціями по німецькомовних країнах та у книгах і статтях з описами

поїздок до Радянського Союзу. Часопис КПН «Вельт ам Абенд» («Світ увечері») опублікував довгі витяги з «Загибелі єврейства» для масового читача, причому вважалося, що вперше в сучасній літературі єврейську проблему було розглянуто з марксистської точки зору.

Орган ліберальної антисіоністської громадськості «ЦВ Цайтунг» виступила проти теми занепаду єврейства на Заході. Напади комуністів на сіонізм не припинялися після виходу книги О. Геллера чи з діяльністю «Гезерд». У книзі сіоністського автора Елі Страуса «Чи гине єврейство?» тези О. Геллера піддають гострій критиці [Strauss Eli. Geht das Judentum unter?/ Eli Strauss. – Wien, 1932].

Фелікс Велш слушно зауважив, що О. Геллеру, в принципі, байдужі будь-які «єврейські» проблеми. Все, що його цікавить – це партійні догми та Радянський Союз. Ліві інтелектуали з часопису «Вельтбюне» (Світова сцена) також відгукнулися на книгу О. Геллера, у статті Бруно Фрея вказувалося, що колапс буржуазної цивілізації означає також зникнення євреїв. Цікавою також є позиція німецько-єврейських письменників: Арнольд Цвейг так само як Карл фон Осецький вважали, що розв'язання єврейського питання полягає не у створенні окремого Біробіджану, а у злитті євреїв з потужним і переможним пролетаріатом.

Ліон Фейхтвангер, який у книзі «Москва, 1937» позитивно відгукнувся про Біробіджанський проект, закінчив тим, що розчарувався у комунізмі, і це відбилося у його повоєнній книзі «Зброя для Америки». Три томи «Юдейської війни» (Трилогії Йосипа), що вийшли друком у 1932, 1935 та 1945 роках, ілюструють поступову еволюцію та сумніви лівого інтелектуала, який був одним з прихильників і дописувачів «Вельтбюне». Слід зауважити, що питання про роль лівих сил Німеччини у здійсненні Біробіджанського проекту опинилося у центрі уваги наукової думки Заходу лише у 1970-х роках. Навіть у монографії Ганса-Гельмута Кнюттера «Євреї і німецькі ліві у Веймарській республіці, 1918 – 1933» не згадується «Гезерд» і не аналізується важливість для Німеччини єврейської колонізації у Радянському Союзі [Knütter Hans-Helmuth. Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik, 1918 – 1933, Bonner Schriften Z. Politik und Zeitgeschichte, 4 / Hans-Helmuth Knütter. – Düsseldorf, 1971].

Невідомими залишаються і обставини допомоги єврейській ко-



лонізації у Радянському Союзі, зокрема в Україні та Біробіджані, з боку організації «Гільфсферайн» (Спілка для допомоги), яку очолював Пауль Натан, відомий німецько-єврейський філантроп, що заснував цю організацію у 1901 році. Пауль Натан ще у 1903 році вів переговори зі Столипініним з приводу допомоги євреям після погрому в Києві. Пауль Натан передав допомогу голодуючим євреям України, що опинилися у зоні німецької окупації під час Першої світової війни в Україні. Як німецький патріот, він вів велику роботу в Палестині, яка призвела до відкриття вищого навчального закладу Техніон (у Хайфі), перших івритських дитячих садків та шкіл з навчанням на івриті. Він вважав, що іврит відповідає національним інтересам євреїв у Палестині більше, ніж англійська чи французька мови. Пауль Натан ставив мету поєднати інтереси євреїв та Німеччини і не підтримував британську окупацію Палестини. Він заявляв: «Великі плани, які «Гільфсферайн» мав на Сході щодо поєднання єврейського Сходу з німецькою культурою і з німецькою економікою, що було лише природним і логічним для емігрантів-ашкеназі, на разі неможливо здійснити».

Відтак у 1921 – 1926 роках Пауль Натан працював у Радянському Союзі, зокрема, він брав участь у відомому з'їзді ОЗЕТ у листопаді 1926 року у Москві. Його портрет, як він виявив, висів на стінах тисяч домівок в Україні, оскільки ще у 1913 році він отримав від євреїв Києва адрес у зв'язку з закінченням справи Бейліса: «Ми усвідомлюємо, що Ваша праця в Києві – це лише частина великої гуманітарної допомоги, і ми маємо не більше права дякувати Вам за неї, ніж тоді, коли дякують митцю за його мистецтво» [Feder Ernst. Politik und Humanität. Paul Nathan: ein Lebensbild / Ernst Feder. – Berlin, 1929. – P. 128].

Українсько-єврейський науковець і громадський діяч Марк Вішніцер, що мешкав у 1920-ті роки (як і багато українських євреїв) у Німеччині, зазначав, що П. Натан невтомно працював на з'їзді ОЗЕТ у СРСР.

У науковому дослідженні М. Вішніцера, присвяченому історії єврейської міграції, стверджується, що «Гільфсферайн» допоміг 210 771 з 700 000 мігрантів, які у 1905 – 1914 роках покинули країни Східної Європи через Бремен, Гамбург та інші порти, і допоміг у різних формах ще кільком десяткам тисячам мігрантів, і

їхні нащадки становлять значну частину теперішньої єврейської популяції в Америці.

П. Натан вважав, що «в політиці слід у світлі нових обставин забувати і забувати повністю» [Foerder Ludwig. Central verein und innerjüdische Fragen / Ludwig Foerder. – Breglan, 1927. – P. 11]. Тому він прагнув знайти порозуміння з радянськими владними очільниками, оскільки і раніше прагнув координації дій між сіоністами і несіоністами, східними і німецькими євреями, єврейськими громадами і владними структурами.

На думку Х. Словеса, з'їзд ОЗЕТ став взагалі поворотним пунктом у розвитку сільськогосподарської колонізації в СРСР напередодні Біробіджанського проекту при тому, що на ньому М. Калінін поставив питання про єврейську державність у Радянському Союзі [Judische Rundschau, XXXVII. – 1932. – № 9. – 2 лютого. – P. 41].

У подальшому зв'язки між Веймарською Республікою та Радянським Союзом поглиблювалися, Україна відіграла в них важливу роль. Попри вбивство міністра закордонних справ Німеччини Вальтера Ратенау, що уклав угоду в Рапалло і поклав край ізоляції Радянського Союзу, контакти між Радянською Україною та Веймаром розвивалися, єврейська участь у них була значною з обох сторін і потребує дослідження для поглиблення, уявлень про історію українсько-європейської інтеграції [Die Weltbühne, XXVIII. – 1932. – № 1. – 5 січня. – P. 14–17].

Висновки, які можна зробити з «веймарського епізоду» в історії єврейської думки у Україні, полягають у наступному.

1. Доба 1914 – 1933 років в історії українсько-німецьких взаємин була періодом драматичних процесів модернізації, у тому числі створенні під німецьким впливом низки єврейських інституцій.

2. Україна в цілому і українські євреї сприймалися німецькою елітою як архаїчні явища, що потребують модернізації та філантропічної допомоги ззовні.

3. Учасники вищезгаданих подій, їхні мотиви та результати їхньої праці потребують глибшого вивчення, оскільки образ України як потенційного учасника європейської інтеграції та «молодшого партнера» Німеччини з часів Веймарської республіки радикально не змінився.

У подальшому спадщину контактів євреїв України та Німеч-

чини слід розглядати у контексті сучасних дискусій щодо «цивілізаційного вибору» та «ціннісних розколів» серед українських євреїв.

Аналіз дискусій з питань стану і статусу євреїв України вказує на те, що автори статей на ці теми у єврейських ЗМІ – друкованих виданнях «Хадашот», «Еврейский обозреватель», «Эйникайт» та інших цікавляться не лише демографічними прогнозами (невтішними!) щодо кількості євреїв України або питаннями міграційних процесів, що втратили актуальність, порівняно з 1990-ми роками. Коло актуальних питань пов'язане з системою цінностей, ідентифікаційними ознаками сучасного єврейства, що спираються на певні цінності, норми, ідеали та правила. Яку роль відіграє традиційна культура євреїв України (мова їдиш, фольклор, література тощо) і чи можлива єврейська ідентичність без основного акценту на цих цінностях? Щодо цього існують різні погляди, як і щодо засад розбудови общини, зрештою, про те, кого взагалі можна вважати євреєм, яку роль мають відігравати нащадки від мішаних шлюбів євреїв та неєвреїв, численні неєврейські родичі [Что нам стоит общину построить // Еврейский обозреватель. – 2012. – 8(236). – Август]. Пристрасті вирують навколо спроб визначити українсько-єврейську ідентичність. Попри аналіз прикладів Росії, Польщі та Угорщини питання, чому «український єврей – це як рідкісний птах», поставлене В. Портніковим 20 років тому, залишається відкритим і нині. І. Дзюба вважає, «що основна маса євреїв насправді причетна до України лише формально, їм бракує тої вкоріненості, про яку писала Симона Вейль» [Свой нарратив правомочен для каждой из сторон // Хадашот. – 2012. – 8 (184). – Август].

Між тим Симона Вейль представляла Францію, країну, де існував потужний середній клас зі своїми цінностями. Сучасні дискусії виявляють також ціннісний розкол серед світового єврейства та ізраїльтян у питаннях щодо перебігу єврейсько-арабського діалогу та характеру Ізраїлю як єврейської держави [Рэувен Дин Эль: «Арабскую весну» задумывали вовсе не идеалисты» / Дин Эль Рэувен // Еврейский обозреватель. – 2012. – 7 (235). – Июль].

Як правило, не артикулюється наявність ціннісного розколу у єврейській громадсько-політичній та науковій думці України щодо «примирення» («Versöhnung») між євреями та неєвреями. Концепція

«примирення» набула поширення в Німеччині, а впродовж останніх десятиріч і в інших країнах Європи та у США. «Примирення» поступово сприймається як одна з найбільших суспільних і політичних цінностей у ЄС і передбачає покаяння християн перед євреями не лише за Голокост, а також і за інші лиха, заподіяні євреям упродовж двох тисяч років існування християнства. Під гаслом «примирення» ведуть свою діяльність в Україні неурядові організації (зокрема, протестантські групи) не лише з Німеччини, але також з інших країн Європи та США. Слід зауважити, однак, що інтерпретація Голокосту викликає аж ніяк не однозначні філософські та політичні «рефлексії». Як вважає Дж. Агамбен, «знищення євреїв слід помістити не у правовий і не у релігійний, а у біополітичний вимір». Застереження викликає і бажання поставити на одну дошку режими Сталіна та Гітлера. Але особливо двозначними можна сприймати зусилля протестантських фондаций Європи та США спрямувати потік євреїв до Ізраїлю, де вони з часом «можуть визнати Ісуса Христа як свого спасителя». Громади іудео-християн («месіанських євреїв») надають активну допомогу у проведенні акцій «примирення». Постає питання – чи мають євреї України вітати такі висновки з «уроку Голокосту»? Чи не є примирення в інтерпретації протестантських місій лише більш вишуканою формою навернення на християнство, що суперечить онтологічним основам єврейства?

Таким чином, сучасні дискусії з проблематики суспільно-політичних цінностей українського єврейства торкаються екзистенціальних основ єврейської громади.

Проблеми цивілізаційної належності єврейства можуть здатися занадто абстрактними. Тим не менш, уявлення про «зіткнення цивілізацій» як неминуче майбутнє світу, декларації американських «неоконсерваторів» про те, що «США та Ізраїль воюють за західні цінності і живуть на Марсі, а розніжена пацифістська Європа – на Венері» (Р. Кейген), що Ізраїль та євреї в цілому захищають ліберальні цінності «юдейсько-християнської цивілізації» – усі ці постулати словацький політолог Оскар Крейчі називає «страшним пророцтвом», викликаним «політичним» нарцисизмом США.

О. Крейчі вважає: «У сучасних концепціях Заходу існують три явно тенденційні елементи інтерпретації історії: а) спроби видати за традицію позитивну частину минулого і не розглядати європей-

ську традицію як суперечливу; б) поняття єврейсько-християнської традиції; в) ідея «цивілізаційної протилежності та культурної вищості католицизму над Візантією, що, як наслідок, пов'язане з наляками на нецивілізованість православ'я».

Слушним є зауваження науковця про те, що «співпраця християнських та єврейських фундаменталістів – це факт уже другої половини ХХ сторіччя, коли в США наприкінці 1970-х років піднялася нова хвиля консерватизму з явною антикомуністичною та «антиатеїстичною спрямованістю».

Отже, цивілізаційний фундаменталізм Заходу викликає закономірні питання і щодо цивілізаційної належності єврейства. Слід зауважити, що крім «цивілізаційного фундаменталізму» існує і «цивілізаційний релятивізм». Зокрема, М. Членов (Росія) висунув тезу щодо існування «єврейської цивілізації», яка складається з різних спільнот, відмінних за мовою та іншими цінностями, але об'єднаних спільною релігією. Однак подібний релятивізм викликав заперечення українського сходознавця О. Бубенка, який дійшов висновку, що, наприклад, Хозарський каганат став периферією двох цивілізацій, тому що «пануючою релігією став іудаїзм, що був складовою частиною як східно-християнської, так і мусульманської цивілізацій» [Бубенок О. Б. Номади і цивілізації Євразії в добу Середньовіччя (методологічний аспект) / О. Б. Бубенок // XVI Сходознавчі читання А. Кримського. Тези доповідей міжнародної наукової конференції. – Київ, 2012. – С. 75].

О. Бубенок зазначає: «Вже на початку 90-х років минулого століття в Україні і в інших державах колишнього СРСР намітилася тенденція розглядати розвиток людства не з позицій марксистського формаційного підходу, а на основі цивілізаційного». Науковець критикує використання у цьому контексті термінів на кшталт «тюркська цивілізація», «монгольська цивілізація» тощо\*.

Важливо підкреслити, що якою б не була доля традиційних єврейських цінностей у Радянському Союзі, «передова» європейська соціал-демократична думка не готувала для євреїв як окремої спільноти світлого майбутнього. Вважалося, що євреї є живою «скам'яні-

---

\* Версія цивілізаційного аналізу Я. Крейчі можливо найбільше відповідає даній проблематиці, але його підхід сформувався у перебігу критичного діалогу з більш спекулятивною теорією А. Тойнбі.

лістю», залишком народу поза історією, уся онтологія якого пояснювалася економічною доцільністю.

К. Каутський вважав, що євреї не були расою, нацією чи етнічною спільнотою, а «кастою» з деякими квазінаціональними атрибутами. У своїй роботі «Раса і єврейство», вперше опублікованій у «Нойє Цайт» (1914), Каутський заперечував цінність єврейської культури як такої і не вважав, що її зникнення людство буде оплакувати, подібно до загибелі культури тасманійців, австралійських аборигенів чи червоношкірих індіанців Північної Америки [Kautsky K. Rasse und Judentum / K. Kautsky. – Berlin, 1914]. Вже тоді ці погляди знаходили підтримку багатьох інтелігентів єврейського походження, а з ходом асиміляції також поширювалися серед народних мас не лише в СРСР. Це створювало основу для подальшого ціннісного розколу в єврейському середовищі, коли відомий радянський діяч С. Диманштейн називав іврит «мовою готтентотів», сіоністські інтелектуали відкидали їдиш, а завершилося це в наші дні відторгненням мільйонів євреїв від цінностей єврейської культури. Символічна ідентифікація з Державою Ізраїль або з трагічним минулим Голокосту має якимось чином заповнити ціннісний вакуум.

Слід віддати належне тим єврейським та українським інтелектуалам 1920 – 1930 років, що поборювали постулати «люксембургіанства», носіями яких були такі непересічні представники асимільованого єврейства, як Р. Люксембург. Остання не лише відкидала самоцінність, суб'єктність єврейської ідентичності, але також суб'єктність України. Аргументи «червоної Рози» нагадують ті, що відомі нині від найбільш радикальних adeptів «Русского мира». На думку Р. Люксембург, українська ідея була лише «примхою», «позою» кількох десятків дрібнобуржуазних інтелігентів. Політичне значення українського питання, на думку Р. Люксембург, пов'язане з «доктринерством» Леніна, його «українським хобі» та захопленням «реакційно-романтичною поезією Шевченка» [Ratner M. Die Nationale Frage in den jüdischen Sozialistischen Parteien / M. Ratner. – Berlin, 1908].

Французький філософ Х. Словес у монографії «Єврейська державність у Радянському Союзі» (1979) віддає належне М. Скрипнику, П. Любченку, М. Хвильовому та іншим українським комуністам, що поборювали ідеї «люксембургіанства», виступали за розвиток української нації в СРСР. На думку французького

філософа, «їдишизація» в Україні була «побічним продуктом» «українізації», тому що прибічникам радянської єврейської культури бракувало не лише політичної ваги українських комуністів, але «українського запалу боротьби ідеологій», яку вони щиро сповідували.

«Євсекції» входили організаційно до компартійних осередків України, і для єврейських діячів, що мали якусь політичну вагу, «щицивізація» була лише даниною політичній кон'юктурі. Українці більшою мірою, на думку Х. Словеса, поділяли цінності «коренізації», ніж євреї, серед яких верхівка прагнула беззастережно до асиміляції, тоді як національні цінності «радянського єврейства» поділяли учительство, частина молоді, творчої інтелігенції – політично не впливові категорії населення. Ціннісний розкол серед радянських євреїв, вважає Х. Словес, набув набагато драматичнішого характеру, ніж серед українців.

Таким чином, євреї в Україні так і не знайшли свою модель акультурації через відсутність критичної маси україномовного міського населення та добре організованого україномовного середнього класу, що є, на думку багатьох науковців, передумовою акультурації та асиміляції єврейства. Разом з тим, український чинник суттєво впливав – хоч і непрямо – на ціннісні орієнтації євреїв України уже в першій половині ХХ сторіччя.

Доказом цього є матеріали збірників, що їх публікувала у Нью-Йорку «Спілка євреїв США», до складу якої входила низка інтелектуалів – вихідців з України – А. Бик, Н. Майзель, М. Хмельницький, З. Вайнпер, М. Кац, А. Дженовський, П. Новік та інші. Матеріали збірників (1944, 1948) та інші твори членів спілки доводять, що для «українських євреїв» зовсім не обов'язково говорити чи творити українською, підтримувати національно-визвольні змагання українців чи навіть мешкати в Україні.

«Українськість» полягала у спільній цивілізаційній спадщині, у досвіді колонізацій Дикого Поля, любові до української природи з її «тихими водами, ясними зорями», до простих людей України, цінності яких зрозумілі євреям. Єврейські науковці та літератори з кола «українських євреїв» підтверджували, між іншим, тезу про «соборність українських земель». Вони вважали, що між українцями та євреями різних регіонів існує природний зв'язок. Така точка зору притаманна М. Найгрешлу (Галичина), А. Бику (Черні-

гівщина), З. Вайнперу (Західна Волинь), А. Дженовському (Вінниччина), Н. Майзелю (Київ) та іншим. Духовною основою ціннісної системи українського єврейства вважалася спадщина хасидизму, українських цадиків – Бешта, Нахмана Брацлавського, Леві-Іцхо-ка Бердичівського та інших, які виступали з гаслами соціального рівноправ'я. Попри прорадянські симпатії, до кола видатних українських євреїв, на думку «Спілки українських євреїв США», входили також М. Зільберфарб (міністр УНР) та сіоністський лідер З. Жаботинський. А. Бик виступив з низкою праць, де критично висловився щодо цивілізаційної теорії А. Тойнбі та місця євреїв у ній. Інтерес єврейських інтелектуалів, вихідців з України, до теоретико-методологічних питань цивілізаційного розвитку України та її цивілізаційної цілісності свідчить про реальність існування «української регіональної цивілізації» (М. Михальченко) – специфічної ціннісної системи. Узагальнюючи наші рефлексії щодо ціннісного розколу єврейської спільноти України, доходимо таких висновків:

1. В європейській політичній думці початку ХХ сторіччя були поширені уявлення про відсутність єврейської етнічності як цінності.

2. Прагнення до асиміляції поділяли і численні представники єврейської еліти в Україні, причому як на початку ХХ сторіччя, так і за радянської доби, у відвертій і більш завуальованій формі, що не виключало кон'юнктурної підтримки розвитку єврейської радянської культури – «національної за формою і соціалістичної за змістом».

3. Збереження певною частиною єврейської громадськості пієтету до традиційних цінностей, психологічні травми доби Голокосту та державного антисемітизму призвели до глибокого ціннісного розколу і навіть аномії серед єврейства, де все одно існувала потужна тенденція до асиміляції.

4. Як вихід з глухого кута сприймалася ідентифікація з Ізраїлем і, пізніше, з долею єврейського народу під час Голокосту.

5. Акультурацію до українства ускладнювала відсутність/недостатня присутність в Україні україномовного середнього класу.

6. «Українське єврейство» у низці джерел, зокрема 1930 – 1940 років, розумілося як геочивілізаційна спільнота, пов'язана з етнічними українцями певними базовими цінностями.



Алгоритм нашого дослідження передбачає пріоритет ресурсу етнічної спільноти, який є первинним щодо тих цінностей, які виступають на передній план у рефлексіях єврейських інтелектуалів. Впадає в око парадоксальна ситуація: у той час як за радянської доби ресурс єврейської спільноти різко скоротився, серед багатьох євреїв України живе ностальгія за радянським періодом.

За СРСР чисельність тюркських народів значно зросла, підвищився рівень національної свідомості, кадровий потенціал, було стандартизовано і впроваджено у всі сфери життя національні мови – однак ностальгічні прояви значно слабші, ніж серед євреїв. Деякі дослідники пояснюють цю ситуацію заангажованістю євреїв у соціалістичному русі, який сприяв відходу від національних традицій.

Однак Х. Словес підкреслює, що власне єврейський соціалістичний рух, навіть «Бунд», залишав простір для плекання національного. Скоріше, на думку Х. Словеса, можна говорити про надмірну заангажованість євреїв у тих напрямках соціалістичного руху – не лише в СРСР, а також у Німеччині, США, Франції, Великобританії, Польщі і країнах Латинської Америки, які принципово робили наголос на асиміляції євреїв, відкидали поняття єврейської національності.

У резолюції з'їзду Бунду за всієї обережності формувань і спроб відмежування від «роздутого національного почуття» йшлося про єврейський народ, єврейську національність і єврейську націю – поняття, які для соціалістичного руху тієї доби були чужими і неприйнятними.

У низці статей, зокрема, «Чи потребує єврейський пролетаріат самостійну партію» [«Искра». – 1903. – № 34. – 15 января] та «Становище Бунду» в партії [«Искра». – 1903. – № 51. – 22 октября] Ленін заперечував, що єврейський пролетаріат має суто національні інтереси, і стверджував, що майбутнє єврейського народу – у асиміляції. У книзі Х. Словеса «Єврейська радянська державність» автор звертає увагу на те, що на V з'їзді Бунду деякі делегати також висловлювали впевненість у майбутній асиміляції. Однак, на думку Х. Словеса, «Бунд» подолав цей «наївний механічний космополітизм» і вже на VI з'їзді у 1905 році майже одночасно було підтримано гасло національно-культурної автономії [Словес Х. Єврейська радянська державність / Х. Словес. – Париж, 1976. – С. 62 (ідиш)].

Після Жовтневої революції у праці «Дитяча хвороба лівизни комунізму» Ленін вніс деякі корективи, які належать до сфери тактики, в інтересах «світової революції». Надалі «злиття народів» і «ліквідація національних особливостей» перетворилася з негайного, з явища, що відбувається на очах, на справу далекого майбутнього. Підхід до процесу змішування народів набуває суттєвих відмінностей, але зовсім не змінився підхід Леніна до єврейського питання. Уже після Жовтневої революції, у 1919 – 1920 роках Ленін повторив Ш. Діманштейну, який оголосив це *Urbi et Orbi* (Місту і світу), що «євреї не є нацією». Однак на цей раз і на відміну від довоєнної доби йшлося не про партійну полеміку чи про науково-історичні дискусії, а про політичну доктрину, яка перетворилася на державну доктрину.

Євреї почали розглядатися (зокрема, у резолюціях 10-го з'їзду ВКП(б) у березні 1921 р.) у рамках категорії «національних меншин», що не мають своєї території у Радянському Союзі, але мають її за кордоном (як поляки, латиші, естонці та ін.)!

Однак євреї не мали своєї державності за межами СРСР і були приречені разом з радянськими поляками, латишами та іншими «fluid nationalities» (народи, що не мають «твердої» форми)\* на асиміляцію, на статус групи, а не нації, що має право на історичну тяглість («доєр» на їдиші).

Для того, щоб влитися у компартію, залишкам Бунду та інших єврейських партій довелося знищити всі національні програми. Колишній лідер Бунду в Україні, представник Бунду у Центральній Раді, писав про київську конференцію, на якій було засновано «Комбунд» 1 березня 1919 року. «Коли 1 березня 1919 року було створено організацію «Комуністичного Бунду», то ця організація вже не мала ніякої особливої ідеології» [Рафес М. Розділи історії Бунду / М. Рафес. – Київ, 1929. – С. 249 (їдиш)]. У квітні 1920 року на XII конференції Бунду у Москві вже констатували втрату сенсу «національно-культурної автономії» в умовах радянської влади. Отже, упродовж 20-ти років дискусія Бунду з Леніним завершилася через зникнення суб'єкта – «Бунду». У атмосфері очікувань «світової революції» здавалося, що революція почнеться у Німеччині, і не лише там. У 1920

---

\* Тобто розселенні дисперсно, не мають значних компактно заселених територій.

році представники Поалей Ціон прибули на II Конгрес Комінтерну у Москву і висловили упевненість, що скоро Палестина стане радянською республікою, і К. Радек підтвердив ці очікування. Вважалося, що починається нова цивілізація, нова віра що нагадувало «часи перших християн». Невипадково, Ш. Діманштейн так описував діяльність «першого емісара» Єврейського комісаріату Ш. Агурського: «Він був, – писав Діманштейн, – Йоаном Хрестителем, він їздив з гарячими промовама про те, що настала нова доленосна епоха єврейського робітництва. Єврейський комісаріат означав комунізм, у який мусять повірити усі і до якого прагнуть усі народи [Єврейські комісаріати і євсекції. Протоколи. – Мінськ, 1928. – С. 9 (їдиш)].

У месіаністському євангельському дусі, якщо вже не в есхатологічному, виступав і М. Рафес на мітингу у Київській міській раді: «Нині, – закликав він, – коли соціальна революція нарешті відбулася, слід залізним віником вимести усіх Менделє разом з Перецями і Шолом-Алейхемами». Старий товариш Рафеса, як згадує А. Голомб, при цьому заплакав [Голомб А. Типи єврейської думки / А. Голомб. – Перец-Фарлаг, Тель-Авів. – С. 340 (їдиш)].

Це був «новий початок», який заперечував історичну єврейську ідентичність на користь універсалістських ідей, подібно до того, як Савл розірвав з єврейською ідентичністю і перетворився на апостола Павла.

Чи були спроби у цій ситуації загального «оновлення» створити «єврейську комуністичну партію»? Такі плани були оприлюднені у брошурі, виданій у білоруському Вітебську [Агурські Ш. Значення першої єврейської комуністичної конференції / Ш. Агурські – Вітебський комісаріат єврейських справ, 1918 (їдиш)]. А пізніше, у лютому 1919 року, у Вітебську за згодою ЦК Компартії Білорусі було створено «Єврейську комуністичну партію», яка провела у Мінську 28 лютого 1919 року першу і останню партійну конференцію. Потім вона змінила назву на «Єврейську комуністичну спілку Білорусі та Литви», а згодом влилася до загальної партійної організації.

Євсекції мали виконувати суто технічні та пропагандистські функції, до того ж їх ще треба було створити. Слід підкреслити, що всі інші структури – громади, інші установи, бібліотеки, школи і т. п. треба було ліквідувати, а їхнє майно передати євсекціям. Однак найбільші дискусії розпочалися після висунення гасла на I Все-

російській конференції євсекції 20 жовтня 1918 року – «Робити Палестину в Москві». Ідея належала Ш. Діманштейну, комісару з єврейських справ [Єврейські комісаріати і євсекції. Протоколи. – Мінськ, 1928. – С. 32].

Як зауважив Х. Словес, незалежно від того, чи це була лише «Палестине-меліце» («Палестинська риторика»), звичайний ляпсус або заклик до створення ефективної радянської єврейської державності, це був дійсно перший натяк на таку радянську єврейську державність [Словес Х. Єврейська радянська державність / Х. Словес. – Париж, 1976. – С. 27 (ідиш)].

Міністр з єврейських справ УНП М. Зільберфарб, який після перемоги більшовиків мешкав у Варшаві, заявляв з оптимізмом: «Не буде перебільшенням, якщо ми скажемо, що колонізація у Радянському Союзі для євреїв – найдешевша в світі. Тут, у Радянському Союзі, для єврейської колонізації існує дуже сприятлива кон'юнктура, яка полягає в тому, що 1) територія колонізації знаходиться так близько до району, звідки колоністи переселяються, що транспортні витрати можна вважати незначними...; 2) земля надається колоністам цілком безкоштовно; 3) радянський уряд підтримує єврейську колонізацію через свої різні конституції кредитами, які мають тенденцію до зростання» [Зільберфарб М. (Гезамлте шріфтн). Зібрані твори, т.1 / М. Зільберфарб. – Варшава, 1935. – С. 184 (ідиш)].

І от який висновок зробив М. Зільберфарб: «Єврейська колонізація у Радянському Союзі досягла за півдесятиріччя таких колосальних результатів, які ще досі невідомі у єврейській історії. Обсяг і темпи цього руху настільки неочікувані, що починаєш вірити, що план оселити півмільйона євреїв на землі – не мрія і навіть не просто теоретичний постулат, а реальна програма, яку можна за певних умов виконати якщо не до 1930 року, як розраховують, то ще через 10 років» [Там само. – С 185]. Зрозуміло, що йшлося про територію України, але ресурси степових районів почали вичерпуватися, міжетнічні взаємини у зв'язку з колонізацією могли погіршитися, на що вказав В. Жабо-тинський у відомій «Кримській колонізації».

На з'їзді 15 листопада 1926 року, де серед делегатів з 200 осіб було 90 безпартійних, головною подією став виступ М. Калініна, після якого почалося закрите засідання, а після нього – дуже три-

валі, гарячі і сповнені драматизму дискусії. Ю. Ларін (голова ОЗЕТ) пішов ще далі, ніж Калінін, перевівши його декларацію про принцип самовизначення для єврейської нації в Радянському Союзі у конкретну площину розбудови держави. Він заявив, що розв'язання проблеми єврейської бідності – не головна мета. Відповідаючи на запитання представників євсекцій, він підкреслив, що йдеться саме про національну республіку. Характерно, що його думка нам відома саме з мемуарів українського єврейського державного діяча доби Центральної Ради М. Зільберфарба, оточення якого через Н. Штіфа та Й. Ліберберга, як ми вже зазначили, вочевидь відіграло роль у продовженні традицій державотворення УНР у нових радянських умовах. Згідно з М. Зільберфарбом, комуніст Ю. Ларін сказав: «Наш курс полягає у тому, щоб дати національну республіку кожній національності, що існує у нас у країні, і ми, комуністи, не дозволимо несвідомим асиміляторам викривати національну політику нашої партії і насадити в уми безпартійних товаришів пояснення, що радянська влада – проти національних республік. Ніякого ухилу щодо національної політики тут немає» [Там само. – С. 193 – 194].

З'їзд став поворотною подією в житті євсекцій, оскільки вони зіткнулися з принциповою проблемою, до якої керівництво «Єврейською роботою» мусило знайти підхід.

Партійна лінія на «будівництво соціалізму в одній країні» була реакцією на запізнення «світових революцій», але саме через очікування світової революції єврейський робітничий рух вливався у лави комуністичної партії, відмовившись від своїх національних програм. В універсалізмі світової революції, у цьому «новому початку», національне втратило будь-яке значення, і його позбулися. Зрозуміло, не було можливості передбачити і сказати, насамперед, яких форм після стадії заперечення набере діалектичний синтез між старим і новим розумінням історії, однак все ж було зрозумілим, що синтез буде новим вищим рівнем в історії людства. З цієї гіпотезою пов'язав свою долю єврейський робітничий рух. Гіпотеза не була реалізована, але шляху назад вже не було. Частина діячів колишніх єврейських робітничих партій, наприклад, такі як М. Рафес, зробили із ситуації оригінальний висновок – якщо гора не йде до Магомета, то Магомет іде до гори. Якщо світова революція не прийшла до діячів єврейського робітничого руху, то ці діячі єврейського

робітничого руху прийшли до світової революції, до її організаційного центру – апарату Комінтерну. На небезпечних місцях вони стали апостолами, професіоналами світової революції. М. Рафес у своїй книзі «Розділи з історії Бунду» знову у кінці пише про «подальші перемоги світової пролетарської революції» (Книга вийшла друком у Києві у 1929 році). Через 10 років могікани світової революції були ліквідовані Сталіним.

Частина інших колишніх керівників єврейських робітничих партій взагалі покинула «єврейську вулицю» з усією її складною проблематикою і – що було набагато простішим – увійшли у загальний партійний або державний апарат для роботи на відповідальних і престижних постах.

Оскільки «єврейська вулиця» все ж продовжувала існувати -діячам євсекцій слід було визначатися у новій політичній обстановці «побудови соціалізму в одній країні». Однак, з точки зору М. Литвакова та інших провідних діячів євсекцій, можна було, як у випадку вищезгаданого О. Геллера, говорити лише про комунізм, що прикривав справжню оголену сутність питання – асиміляцію. М. Литваков, головний ідеолог євсекцій, який у книзі «На двох фронтах» у параграфі «Київ і Мінськ проти Москви» висловився проти цих «ухилів», у тій самій праці заявив: «їхня єдина кінцева мета – не національна перебудова, а комуністична перебудова – комунізм» [Литваков М. (Аф цвей фронти). На двох фронтах / М. Литваков. – Москва, 1931. – С. 8 (ідиш)].

Через місяць після з'їзду ОЗЕТ, у грудні 1926 року, у Москві відбулася ІV «Всесоюзна нарада євсекцій», причому дуже гостро критикувалася промова М. Калініна. Секретар Центрального Бюро євсекцій. Олександр Чемеринський, колишній член ЦК «Бунду», заявив: «Ми перебуваємо на порозі нового тиску дрібнобуржуазної стихії. На цей раз у радянському вбранні: боротьби за збереження єврейської нації через створення національної держави – от форма, під яку маскується цей націоналізм – ця форма може бути радянського чи навіть комуністичного кольору... націоналістична ідеологія впливає також на певні групи комуністів... які фактично капітулюють перед націоналізмом, що виявилось, наприклад, на з'їзді ОЗЕТ чи на московському мітингу проти антисемітизму» [ІV Всесоюзна нарада євсекцій. – Москва, 1927. – С. 91 (ідиш)].

О. Чемеринський заперечував, що партія виступає за збереження нації, і пожартував, що єврейські дівчата, що приїжджають до Москви, його б підтримали [Там само. – С. 106].

Він заявив, що «лише за умови, коли утворять природним шляхом зони компактного заселення (суцільного заселення), буде висунуто лозунг єврейської автономії, але нині до цього ще дуже далеко, і ми проти цього гасла» [Там само. – С. 150].

Однак становище євсекцій і далі було складним, оскільки заперечувати М. Калініну вони не могли відверто, і тому було вигадано постулат, що розбіжності між М. Калініним і євсекціями існують лише на рівні стилю, тональності і педагогічного підходу. Винести делегатам наради євсекцій думку про відсутність розбіжностей було доручено ідеологу євсекцій і колишній провідній діячці Бунду – товаришці Естер (Марії Фрумкіній).

Тов. Естер у першу чергу визнала той факт, що «Центральне Бюро (євсекцій) погоджується з тов. Калініним, але все ж не повністю». Але вона у цьому не бачила жодної суперечності. «Не зовсім», на її думку, зводилося до «питань інтернаціонального виховання». «Жодної суперечності у цьому немає», запевнила вона, тому що так вчив Ленін. На її думку, йшлося про те, що не можна порівнювати інтернаціональне виховання серед пригноблених і серед панівних націй. Після цитування уривка з праці Леніна, який не мав найменшого зв'язку з суттю дискусії – про право націй на самовизначення і на розділення пригноблених націй аж до утворення самостійної держави, Е. Фрумкіна обгрунтувала ставлення євсекцій таким чином: «Комуністи нації, що сама пригноблювала, мають підкреслювати право на свободу, на відокремлення колись пригноблених. Комунисти пригноблених націй мають акцентувати момент об'єднання» [Там само. – С. 142]. На її думку, М. Калінін підкреслює збереження нації саме через це. «Але ми, єврейські комунисти, (...) кажемо, що для нас важливим є не збереження нації, і не лише територіальної, а процес востання у соціалізм, разом з робітниками і трудящими всіх народів, усіма шляхами – і через організацію, і через індустріалізацію. Ми підкреслюємо інтернаціональне об'єднання на територіях, де єврейські маси живуть як меншини, а не територіальне відокремлення. Так нас учив Ленін. І я переконана, що тов. Калінін повністю погоджується з нашою точкою зору, вона йому не суперечить» [Там само. – С. 143].

Однак у цьому виступі Естер сфальшувала слова Леніна, який говорив не про виділення, а про відділення, про створення окремої держави. Що стосується Калініна, то Фрумкіна перекрутила його слова, зміст яких полягав у «вкоріненні, увічненні, створенні потужної оболонки». Слова М. Калініна «зберегти національність» означали – органічно сплести вчорашній і сьогоднішній день і їх обох проектувати на завтра. У цій історичній концепції, циклі єврейського історичного буття вписується заява Калініна про існування єврейського народу. Але євсекції відійшли від цього історичного циклу. Йшлося про другий антагоністичний цикл – «про другий початок», тобто про розчинення євреїв. «Таким чином, – зауважує Х. Словес, – концепція єврейської радянської державності ще до того, як вона з'явилася на папері, від початку існування у двох автономних вимірах, які створили постійну внутрішню напругу і органічну суперечність, була досить поширена» [Словес Х. Єврейська радянська державність / Х. Словес. – Париж, 1976. – С. 110].

Це була – як вважав французький науковець – одна з основних рис явища, яке мало загальну назву «євсекізм». Компонент походив зі свого роду комплексу, який можна назвати «комплекс первісного гріха».

Х. Словес підкреслює, що колишні діячі Бунду чи «Поалей Ціону» прагнули перетворитися на найкращих учнів Леніна та коментаторів його творів. М. Литваков, колишній діяч «Фарейнігте», а у радянський час – редактор офіціозу «Емес», постійно повторював: «Ми – учні Леніна» і т.д. Однак попри категоричні заяви євсеків «ми – проти» питання єврейського землеустрою набуло актуальності після декларації Калініна, де йшлося лише про економічне і «соціальне виправлення зруйнованих єврейських народних мас», а Калінін пообіцяв «національне виправлення», «національної консолідації», з природною перспективою – радянської єврейської державності.

Радянські владні структури, замість дотримання обіцянок щодо надання євреям повноцінної державності, фактично використали ресурс єврейської громади для створення потужної квазіім-перської держави. Відомо, що чимало євреїв також використало ресурс СРСР попри «добровільно-примусову» лінію асиміляції щодо євреїв. У подальшому це і викликало ціннісний розкол у середовищі «радянських- пострадянських» євреїв.

Виникла ситуація, яку влучно охарактеризував український на-



уковець О. Майборода у праці «Природа етнічних протиріч та конфліктів у сучасній Україні». Проросійська мовна і культурна орієнтація багатьох євреїв, що працюють у творчих галузях, проявляється їхньою особливою активністю у підтримці ідеї державної двомовності, у протистоянні українізації, у критиці політичних сил та політичних діячів, що боролися за незалежність України» [Майборода О. Природа етнічних протиріч та конфліктів у сучасній Україні / О. Майборода. // Політичні проблеми сучасної України. : ІШЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. – Київ, 2012. – С 502.].

Інший український дослідник – М. Козловець зазначає, що Україна прийняла позицію, що відмінність думок також має бути інституціалізована. У концептуальній статті «Етнонаціональна політика України як спосіб творення національної ідентичності», опублікованій у збірці «Світові війни ХХ століття та історична пам'ять» (Житомир, 2013) доктор філософських наук М. Козловець зазначає на с. 263: «У нашому випадку така позиція, хоча вона і є гідною схвалення з демократичного погляду, інтерпретується певними групами як запрошення підтримувати незгоду. Вона посилює міжетнічну, міжконфесійну та міжкультурну напруженість, що може становити загрозу ідентифікації з національною державою.

Сьогодні в Україні на глибинному рівні спостерігається зіткнення різних ідентичностей, сформованих навколо етнічних, мовних, політичних, історико-регіональних і ментальних відмінностей, що стало своєрідною реакцією на новий рівень свободи. Суть кризи національної ідентичності полягає не в тому, що втрачено моністичне сприйняття своєї самототожності і запанував плюралізм ідентичностей, а в тому, що відсутні плюралізм як сумісність позицій і домінують суперечливі, не пов'язані між собою елементи саморозуміння, самототожності».

Отже, перед єврейською думкою України стоїть завдання осмислити виклики та дилеми, що стоять перед єврейством України, у контексті загальноєвропейському, де єврейська спільнота виконує роль важливого актора, що має певні інтелектуальні, фінансові та політичні важелі. Певні націоналістичні сили, що прагнуть зберегти європейську ідентичність за умов секуляризації, демографічної кризи та посилення ролі ісламського чинника, розглядають

єврейську спільноту як потенційного союзника. Ознайомлення з поглядами лідера данської Партії Свободи Г. Віддерса, лідера австрійської Партії Свободи Х.-К. Штрахе, члена фламандського парламенту Ф. Девінтера або з точкою зору «саксонських друзів Ізраїлю», що її пропагує часопис «Цум Лебен» («За життя») перекоонує, що всі вони вважають Ізраїль форпостом боротьби Заходу та ісламського світу. Однак факти засвідчують, що часто за компліментами щодо ролі євреїв як засновників «юдейсько-християнської цивілізації» стоїть банальне прагнення використати ресурс єврейства для власних цілей, про що вже йшлося у цьому параграфі на прикладах Німеччини та Радянського Союзу. Отже, найбільші єврейські організації в Європі не бажають обслуговувати інтереси правих націоналістичних та фундаменталістських християнських угруповань і активно шукають свою роль у створенні мультикультуралізму нового зразка, розробляють концепцію «безпечної толерантності» (за визначеннями голови Європейської Ради з толерантності та примирення В. Кантора). Офіційна організація британського єврейства «Рада депутатів британських євреїв» послідовно розбудовує відносини з мусульманськими та іншими неєвропейськими організаціями.

Таким чином, єврейство України з його багатим і неоднозначним досвідом участі у діалозі цивілізацій має повний шанс виявити потенціал єврейського народу у збереженні власних цінностей, що сприймаються, можливо, вперше в історії на такому рівні, як універсальні, необхідні Європі та усьому людству.

### **3. 3. Мовний аспект політичного процесу**

Є. Кальян у згаданій монографії, присвяченій єврейській спільноті у контексті політичного процесу, звертає увагу на використання символів, які є «знаряддям політики». У зв'язку з цим С. Кальян згадує дослідження Д. Стоун, де підкреслюється необхідність розуміння «мов для постановки проблеми». На думку Д. Стоун, опанувати ці мови – означає навчитися бачити проблеми з різних позицій і погодитися з припущенням, що політичні визначення звичайно не роблять точними ані факти, ані цінності... Саме за допомогою різних поглядів можна дійти такого розуміння проблем, що

розкриває цінності та інтереси вичерпніше, усвідомленіше й точніше за будь-яке визначення.

С. Кальян окреслює значне коло дослідників, які працювали з проблематикою функціонування мови, її здатності впливати на мислення і сприйняття, політизувати їх і слугувати комунікаційним каналом у соціумах. Зокрема, йдеться про Ф. де Сосюра та його послідовників (Ч. Моріса, Р. Карпана, А. Тарського), політичних лінгвістів Дж. Лакорф, М. Джонсон, етнополітологів Д. Армстронга, Е. Сміта та інших.

На нашу думку, найбільше значення для розуміння мовного чинника у контексті політичних процесів, зокрема у тому аспекті, який нас цікавить – єврейському, – має спадщина Ж. Дерриди (1930 – 2004). Український науковець О. Шевченко підкреслював, що Ж. Деррида переконливо продемонстрував зв'язок концепту «присутності» з передумовами онтології Центру/Структури, які виступають основою Буття. О. Шевченко зупинився на критиці Ж.Дерридою «логоцентризму» та «фоноцентризму», які за умов авторитарних режимів реально означали, що Держава була привілейованим Суб'єктом «політичної мови». Руйнація авторитарних режимів веде до втрати Державою та Владою статусу Суб'єкта, який говорить, вимагає та наказує громадянам, формує висловлювання, які мають статус імперативних призивів. О. Шевченко підкреслює актуальність концепту «реконструкції», що має особливе значення у рефлексіях Ж. Дерриди. Український науковець наголошує, що, зокрема, у Росії в «мережевому політичному дискурсі» відбувається реконструкція владного дискурсу [Див.: Шевченко О. Трансформація суспільних цінностей у пост-соціалістичну епоху / О.Шевченко // Суспільні цінності населення України в теоретичних і практичних вимірах. – К., 2013. – С. 147 – 150].

О. Шевченко не акцентує увагу на єврейському корінні Ж. Дерриди та витоках його концепції, що мала претензії на універсалізм, а не єврейський партикуляризм. На відміну від нього, Ю. Габермас, як і більшість німецьких політичних філософів, прагне знати витoki «нонконформізму» Ж. Дерриди саме в іудейських традиціях. Звідси прагнення вписати Ж. Дерриду у суто єврейську філософську традицію. Ю. Габермас цитує Г. Шолома та Е. Левінаса, що зверталися до рабиністської традиції р. Еліезера та р. Менделя. Слід врахувати, що Ж. Деррида, вихований в атеїстичному дусі, повер-

хово знав навіть Біблію, як і В. Біньюмін, у поглядах якого Ю. Габермас намагається також знайти «еретичну іудейську екзегезу». Однак можна погодитися з Ю. Габермасом, що у «граматологічних» пошуках Ж. Дерриди існує зв'язок з політичними колізіями єврейства доби Модерну, коли традиційне світосприйняття єврейства зіткнулося з викликами реальності. Можна, звичайно, провести аналогію між Ж. Дерридою, євреєм з французького Алжиру, що зіткнувся з реальністю «арабізації», та, наприклад, низкою німецькомовних культурних діячів Буковини – Р. Ауслендер, П. Целаном та іншими, які зіткнулися з претензіями спочатку авторитарної румунської Держави, а згодом і зі сталінським та гітлерівським «фоноцентризмом», що їх уособлював всюдисущий репродуктор – «чорна тарілка», яка вихлюпувала на голови українців, румунів та євреїв Чернівців набір «незаперечних» істин. Сумніви та непокора щодо них каралися прямо на очах. Можна погодитися з таким висновком Ю. Габермаса, що у катастрофічному контексті неухважності субстрат письмового знаку – єдине, що не піддається розпаду. Написаний текст забезпечує слову, яке є нетривалим і спирається на слабку основу передачі голосом, довговічність; тлумачення має передувати розшифровці. Часто текст такою мірою ушкоджено і розірвано, що інтерпретаторам наступних поколінь цілком закрито доступ до його захисту. Але навіть від незрозумілого тексту залишається визначення, залишається знак – матерія залишається як слід духу, що зник.

Вочевидь, Дерриду, як і Левінаса, надихала іудейська традиція, що, на думку Ю. Габермаса, далі, ніж християнська, віддалилася від ідеї книги і саме тому сильніше прив'язана до письмової вченості. Програму письмової вченості з претензіями на критику метафізики взято з релігійних джерел.

Яскравою ілюстрацією впливу концепції Ж. Дерриди є діяльність відомого ізраїльського громадського діяча П. Лапіде – поборника іудейсько-християнського діалогу (1922 – 1997). Німецький політолог М. Мертес акцентує у його діяльності «реконструкцію» арамейських текстів Нового Заповіту з метою віднайдення іудейських первнів у особистості Ісуса Христа. Подібні лінгвістичні вправи, на думку М. Мертеса, мали довести реальну світоглядну близькість іудеїв та християн. З цією метою П. Лапіде вдається – у

дусі Ж. Дерриди – до реконструкції відомого нам грецького тексту Нового Заповіту і до конструювання штучного «первісного» арамейського тексту. Подібні «срегичні» новації під впливом Ж. Дерриди піддано критичному аналізу М. Крутиковим, який глибоко знав як радянську, так і західну дійсність. На думку М. Крутикова, здатність Ж. Дерриди ставити під знак питання «істини» цивілізації і розкривати приховані механізми комунікації у суспільстві пов'язано з тим, що в його очах єврейство (їдишкайт) неможливо відділити від текстів. Деррида прийшов до висновку, що «єврей обирає письмо, а писемність обирає євреїв»\*.

На думку Ж. Дерриди, євреї мають особливе почуття відповідальності за збереження написаного, що зумовлює особливі взаємозв'язки між мовленням та письмом, розкриті Ж. Дерридою у його класичній праці «Про граматику». Попри альянсу до Вавилонської вежі та мідрашів (тлумачення Танаху), принцип реконструкції, який дозволяє аналітику відкрити у тексті приховані смисли, про які автор, можливо, і не мав уявлення, ми не вважаємо, що єврейський досвід у цій царині є унікальним. Китайський варіант модернізації, як зазначає Г. Естрайх, колишній радянський, а нині англійський науковець, також має аналоги до єврейського. У ХХ сторіччі в'єтнамці та корейці відмовилися від китайських ієрогліфів, а японці значно скоротили їх використання на користь власного фонетичного алфавіту «кана». Однак для Китаю використання ієрогліфів пов'язано з сакральною традицією вшанування письмових знаків, відмова від якої, на думку багатьох політологів, призвела б до розпаду Китаю як єдиної політії. Адже взаєморозуміння між окремими діалектами Китаю на рівні мовлення є утрудненим чи взагалі неможливим. Мовлення є спонтанним, а письмо неможливо відділити від принципів норми і порядку. У Китаї ієрогліфічне письмо забезпечує комунікацію і контролюється державними структурами. При цьому прагнення ввести суворі норми у мову стало частиною загальної боротьби за владу у суспільстві. Ненормативне, «дикі мовлення» розглядалося як небезпека для суспільного ладу, оскільки його неможливо контролювати. У китайській та єврей-

---

\* Статтю М. Крутикова «Жак Деррида – євреї, їдишкайт та їдиш» було опубліковано 24 жовтня 2004 року у газеті «Форвертс» (Нью-Йорк) мовою їдиш.

ській культурі були на початку ХХ сторіччя тенденції серед критиків, письменників та громадських діячів проаналізувати суспільні функції «високої» та розмовної мови. В Україні ці питання порушені М. Йосеф Бердичівський та Меїр Вінер щодо іврити та їдиш, а у Китаї – Сунь Ятсен, провідні письменники Лу Сінь, Мао Дунь та інші щодо функцій класичної мови «веньянь» та розмовних діалектів. Як зазначає М. Крутиков, майже для всіх модерних письменників, що писали їдишем, процес писання цією мовою було неможливо відділити від процесу внутрішнього перекладу і перетлумачення, навіть коли їдиш був їхньою рідною мовою.

Таке розрізнення між розмовною («дикою») і «культурною», письмовою формою прослідковується і у політичній практиці Китаю, Тайваню та Сінгапуру. Зокрема, Мао Цзедун не навчився усної форми державної мови у Китаю – «путунхуа», хоч писав нею політичні та наукові праці. Однак під час перемовин з іноземцями його перекладали з рідного діалекту державною мовою, а потім – іноземною. Творець сінгапурського дива, голова держави Лі Куан Ю використовував англійську як рідну, а державною мовою Китаю, попри те, що китайці становили переважну більшість населення Сінгапуру, володів украй обмежено. Однак авторитет двох політичних лідерів залишається надзвичайно високим.

Такі знакові постаті для єврейського політичного дискурсу ХХ сторіччя, як Теодор Герцль, Ілля Еренбург, Ганна Арендт так і не оволоділи єврейськими мовами, як і численні євреї – лауреати Нобелівської премії\*. Ми можемо навести чимало прикладів, які свідчать про те, що китайці, як і євреї, виявляють пошану до написання текстів навіть тоді, коли вони їх не можуть зрозуміти.

Модернізаційні тенденції початку ХХ сторіччя перебували у суперечності між цими парадигмами єврейської та китайської культур. Найяскравіше це виявилось у Чернівецькій мовній конференції 1908 року та русі «4 травня 1919 року» у Китаї.

Під час Чернівецької конференції виявилися прагнення унормувати ситуацію в єврейській культурі відповідно до ситуації ін-

---

\* Яків Фрейд з чеського міста Пршибор зробив нотатки на івриті у молитовнику, визначаючи народження та обрізання свого сина Зігмунда Фрейда (Фройда), що вважалося ознакою продовження єврейської традиції [Weltsch R. Introduction, p. XIV / R. Weltsch // Leo Baeck Year Book, XIV. – London, 1969].

ших європейських народів, які з часів Мартіна Лютера з успіхом долали явища диглосії – розбіжності між письмовою та усною мовою. М. Мізес, науковець та громадський діяч з Перемишля слушно вказував у виступі на конференції, що їдиш є справді народною мовою, що українська та білоруська мови можуть витіснити їдиш і що зневага до народної мови єврейських мас свідчить про антисемітські стереотипи, засвоєні єврейською інтелігенцією.

У Китаї також було поставлено питання про використання та унормування народної розмовної мови – «байхуа». У подальшому політичні реалії СРСР та «червоного» Китаю сприяли перетворенню мов на експериментальне поле, коли комуністичні владні структури спробували «упорядкувати» їдиш та китайську до своїх смаків.

В Україні діяльність «українізаторів» нинішні дослідники, зокрема С. Величенко (Канада), вважають виявом антиколоніальної думки і знаходять порівняння з відповідними явищами в Азії, у тому числі в Китаї. На думку українського науковця В. Солдатенка, саме українізація стала «життєвим апогеєм» наркома М. Скрипника, під егідою якого впроваджувалася народна мова. Як вважає Х. Словес, саме М Скрипник очолив процес зближення української та єврейської культури, результатом чого стала залежність розвитку їдишизації від процесів українізації. Далі ми розглянемо деякі основні сюжети їдишизації у контексті політичних процесів, що сприяли «коренізації», а згодом стали причиною занепаду як української, так і єврейської культури в Україні. Головним дискусійним моментом є розбіжності у структурі української та єврейської культури доби радянських перетворень 1920 – 1930 років.

Слід сказати, що цей аналіз не претендує бути вичерпним та надати систематичне знання про процеси коренізації, які стосувалися єврейської національної меншини у 1920 – 1930 роках, охопити весь період з 1928 по 1937 роки включно та описати усі ті дискусії, які точилися/відбувалися між різними авторами на сторінках єврейської періодики\*. Ми спробуємо проаналізувати ті теми доби «кореніза-

---

\* Автор дякує колективу ЦНБ ім. В. Вернадського, де були знайдені унікальні періодичні видання, зокрема [Jidiše folks-blatt. – Mukačevo–Praga, 1927. – № 18–20, 27–50; 1928. – № 11–12; 14–26; 28–34]. Див. також: [Дорфзон Ш. Перша книга на їдиш у Підкарпатській Русі / Ш. Дорфзон // Літераріше Блетер. – Варшава, 1937. – №19. – С. 307] та [Дорфзон Ш. Мовна боротьба у Карпатській Русі / Ш. Дорфзон // Літераріше Блетер. – Варшава, 1934. – №4. – С. 59 – 60].

ції», які найчастіше обговорювалися у єврейській публіцистиці. Вони є репрезентативними, бо включають у собі основні сфери, через які впроваджувалася політика коренізації (мовне питання у освіті та промисловій сфері, інтернаціональне виховання, боротьба з класовим ворогом, антирелігійна/ антипесахівська кампанія), а також основні проблеми, які виникали у процесі реалізації цієї політики. Період з 1928 по 1930 рік, як з'ясувалося під час роботи з джерелами (насамперед з часописом «Ратнбїлдунг»), був часом найбільших дискусій та змін. Його можна назвати «другим диханням» коренізації серед євреїв, тому що аналізуючи номери за 1928 – 1930 роки, бачимо схожу інтенсивність та повернення до тенденцій початку політики коренізації (з 1924 року) [Martin Terry. The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923 – 1939 / Terry Martin // Ithaca and London: Cornell University Press, 2001. – P. 2 – 10]. У номерах після 1930 року відчувається поступове згасання коренізації (що є предметом подальшого дослідження), про що свідчать менш жваві дискусії та відсутність «гострих», проблемних тем. Цей час є також початком репресій проти єврейських діячів. Дехто з них були редакторами та дописувачами єврейських журналів. В основу *методологічної бази дослідження* ми поклали загально-наукові принципи аналізу та синтезу, метод критичного аналізу джерел, порівняльний аналіз, що дозволяє розкрити суб'єктно-об'єктну природу «коренізації», використати як методологічний інструмент поняття «системної моделі».

Визначення політики коренізації, засноване на основі того, як це поняття трактується у роботі Террі Мартіна. Методологічна база складається як аналіз фактичного матеріалу, представленого у журналах, та офіційний дискурс – тобто спосіб бачення, інтерпретація реалій культурного життя авторами журналів, а також спосіб формулювання та обґрунтування завдань радянської системи освіти стосовно євреїв, їх освіти на їдиші.

Більшість робіт, присвячених політиці більшовиків щодо національних меншин, містять у собі також єврейські сюжети. Окремо існує кілька десятків робіт, присвячених різним аспектам цієї етнорелігійної групи/національної меншини у Радянському Союзі. Це роботи Ю. Сльозкіна, А. Штерншис, А. Зельцера, Сало Барона, Д. Шніра, Ц. Гітельмана, Б. Пінкуса, Й. Декель-Хена та інших. В основному



ці роботи охоплюють історію євреїв від часу розпаду Російської імперії до початку Другої світової війни. Лише невелика кількість з них присвячена окремо періоду 1920 – 1930 років (наприклад, А. Штерншис «Soviet and Kosher», Д. Шнір «їдиш та створення радянської єврейської культури, 1918 – 1930» та ін.). Це невелика кількість порівняно із роботами, які присвячені українізації та загальним роботам з національної політики більшовиків.

Книга Анни Штерншис «Soviet and Kosher» охоплює період 1920 – 1930 років. Авторка розглядає формування єврейської масової культури з 1923 по 1939 роки [Shternshis Anna. Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923 – 1939 / Anna Shternshis. – Indiana University Press, 2006]. І хоча вона торкається таких проблем, як антирелігійна пропаганда та інтернаціональне виховання, її цікавить більш культурні аспекти. Штерншис більше цікавить, як формувалася і що собою являла нова радянська єврейська культура мовою їдиш, ніж власне політика влади. Вона досліджує поширення популярної культури серед простого, малограмотного єврейства. Тим не менш, робота виявляється дуже корисною для нашого дослідження. Перевага книги – у використанні і зіставленні усної історичних джерел із офіційними постановами влади та тогочасною пресою.

Книга Юрія Сльозкіна «The Jewish Century» (або «Ера Меркурія» у російськомовному виданні) присвячена детальному і глибокому аналізу єврейства ХХ століття, у тому числі і життя євреїв у Радянському Союзі [Slezkine Yuri. The Jewish Century / Yuri Slezkine. – Princeton University Press, 2004].

У 1923 році на XII з'їзді партії було проголошено курс на політику коренізації. Террі Мартін подає таке визначення коренізації: «Коренізацію найкраще перекладати як нативізацію. Вона не походить безпосередньо від основи «корінь» («корінь» – зі значенням «вкорінення»), але від її прикметникової форми «корінний», яка використовується у фразі «корінний (місцевий, тубільний) народ». Запровадження терміна «коренізація» було частиною більшовицької деколонізаційної риторики, яка систематично задовольняла потреби місцевих народів порівняно з «недавно прибулими елементами» [Martin Terry. The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923 – 1939 / Terry Martin // Ithaca and London: Cornell University Press, 2001. – P. 17]. Мартін наголошує на тому, що у 1923 році

на противагу слову «коренізація» перевага надавалася терміну «на-тивізація», з наголосом на проєкті національного будівництва. У національних республіках ця політика йменувалася за титульною національністю: українізація, узбекизація, ойротизація [Там само. – Р. 19 – 22]. Термін коренізація виник пізніше з політики центральної бюрократії національностей, яким первинно послуговувалися на позначення екстериторіальних національних меншин і тому надавали перевагу терміну, який використовувався на позначення місцевих національностей, а не лише титульних національностей. Коренізація почала поступово використовуватися як більш прийнятний термін для змалювання цієї політики.

Назва «коренізація» не випадкова: за задумом влади, ця політика мала сприйматися як «рідна», «близька», «народна», «зрозуміла» [Ro'i Jaakov. *Beker Avi Jewish Culture and Identity in the Soviet Union / Jaakov Ro'i.* – New York and London: New York University Press, 1991. – Р. 50 – 5]. Така назва мала сприяти позитивному сприйняттю радянської влади: «(Неросійські) маси мають побачити, що радянська влада та її органи є втіленням їхніх бажань та прагнень». Радянська влада, яка, по суті, залишалася російською владою (на квітень 1923 року), мала стати не лише російською, а й інтернаціональною та стати рідною для усього селянства колишніх поневолених народів – вважали більшовики [Carrere Helene. *The Nationalities Question in the Soviet Union and Russia / Helene Carrere.* – Oslo: Scandinavian University Press, 1995. – Р. 124 – 128].

Найбільш детальною та фунтовою працею щодо єврейського населення є книга Террі Мартіна «The Affirmative Action Empire».

Террі Мартін подає таку періодизацію коренізації:

1) 1919 – 1923/1924 роки – період розробки і обговорення політики.

2) 1923/1924 – 1930 роки – найінтенсивніша стадія.

3) 1931 – 1938 роки – відмова від П'ємонтського принципу, коректування решти [Martin Terry. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923 – 1939 / Terry Martin* // Ithaca and London: Cornell University Press, 2001. – Р. 23–24].

Часопис «Ратнбїлдунг» ми використали як джерело для вивчення політики коренізації: оскільки він був поряд з «Ройте велт» та «Штерн» найбільш авторитетним форумом для обговорення проблем єврейської радянської культури.

Періодик «Ратнбілдунг (Ratnbildung)» («Радянська освіта») (1928 – 1937) – щомісячник, що видавався мовою їдиш у Харкові (до 1934 року), а з перенесенням столиці до Києва продовжив виходити там до 1937 року включно. Тираж «Ратнбілдунгу» становив від 1200 до 1600 примірників.

Спочатку періодик виходив 1 раз в 2 місяці, а пізніші номери виходили рідше, раз на 3 – 4 місяці. «Ратнбілдунг» видавався Наркомом народної освіти (НКО) УСРР Укрнацменвидаву. У Києві періодик видавався при Президії ВУЦВК УСРР. Періодик не мав постійного складу редакційної колегії. Редакторами у різні часи були одночасно дописувачі журналу. У Києві над номерами працювали Б. Барош, Ш. Гупко, А. Макогон, Л. Мишковська, Д. Мац, Е. Співак, Ч. Резник. Відповідальний редактор – А. Макогон. Читацька аудиторія «Ратнбілдунгу» складалася з вчителів, директорів шкіл, технікумів.

Журнал розповсюджувався на території Радянського Союзу. Його читали в Україні та Білорусії. Обсяг номерів з року в рік був різним, від 100 до 150 сторінок. У відділі юдаїки НБУ ім. Вернадського періодик зберігається у підшивках за 10 років. У «Ратнбілдунгу» коренізація стосовно євреїв іноді фігурує під назвою «їди-шизація». Журнал мав рубрики/теми, які обговорювалися з номера у номер. Часто вони збігаються з назвами статей: інтернаціональне виховання, латинізаційна кампанія, боротьба з Песахом, хто такий класовий ворог та як з ним боротися та інші. Існували й такі рубрики/розділи: «Педагогічні практики», «Трибуна», «Біробіджан», «Хроніка», «Закордонна Хроніка».

Особливу увагу на сторінках журналу було приділено проблемам та досягненням політики коренізації у єврейській освітній системі. Наприклад, яким має бути початкове антирелігійне виховання єврейських дітей (найчастіше обговорюється тема боротьби із найбільш шанованим єврейським святом – Песахом), яким за характером має бути інтернаціональне виховання, серед кого слід проводити просвітницьку роботу на їдиш, а серед кого – російською мовою, яка роль учителя у перевихованні дітей тощо. Обговорювалися й більш широкі питання: хто «винен» у «провалах» коренізації (їдишизації), аргументи за й проти латинізації мови їдиш (як ми знаємо, кампанія з латинізації стосувалася також інших мов, їдиш не був винятком), якою мовою слід проводити агітаційну роботу серед робітників та інші. Хоч «Ратнбіл-

дунг» торкався питання освіти на всіх рівнях: від дитсадка до професіонального училища, театрального училища або педагогічного технікуму чи інституту, помітно, що більшу увагу приділено все ж таки початковій освіті. «Виправлення» дітей у початковій школі вважалося одним з головних завдань авторів журналу. У періодику часто зустрічаємо також характерні картини стереотипного образу єврейського містечка, штетлу. Хоча слід зауважити, що змалювання єврейського штетлу відсталим і застарілим не є характерним винятково для радянської пропаганди. Образ брудного єврейського містечка з кривими вулицями, старими будинками характерний для єврейських класиків художньої літератури. Наприклад, такий штетл змальовано у Шолем-Алейхема, Менделе Мойхер Сфоріма. Втім, на сторінках читаємо про штетл як осередок контрреволюції, місце, переповнене колишніми торговцями та іншими ворожими елементами, яких важко радянізувати.

З огляду на те, що журнал майже не використовувався у вивченні досліджуваного періоду, ми хочемо оцінити, наскільки періодик є цінним/корисним джерелом для вивчення політики коре-нізації стосовно євреїв у 1920 – 1930 роках у різноманітних її аспектах, зокрема, у боротьбі з релігією, яка була і залишається для євреїв головним етнічним маркером.

Анна Штерншіс у книзі «Soviet and Kosher» пише про так звану «подвійність»: у середині 1930-х років діти у Радянському Союзі вже не знали значення слова «хедер», але при цьому здобували мінімальні релігійні знання вдома [Shternshis Anna. *Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923 – 1939* / Anna Shternshis. – Indiana University Press, 2006. – P. 130 – 132]. Цінності, яким дітей навчали батьки, радикально відрізнялися від того, що вони вивчали у школі. Деякі батьки намагалися віднайти баланс між радянською освітою та релігійною (наприклад, віддавали дітей у нелегальні хедери або наймали вчителів). До того ж, в радянську початкову школу йшли після хедеру (тому не потрібно було обирати між ними). До хедера дітей віддавали у 3 – 4 роки, а до радянської школи – у 6 – 7 років [Pinkus Benjamin. *The Jews of the Soviet Union. The History of a National Minority* / Benjamin Pinkus. – Cambridge University Press, 1988. – P. 22 – 3].

У 1926 році був проведений перепис населення, який показав досить швидкий процес асиміляції євреїв в Україні. У цей період

починає складатися ядро активістів, які згодом відіграли вирішальну роль у реалізації Біробіджанського проекту. Вони прагнули поставити бурхливі соціокультурні процеси в єврейському середовищі під свій контроль. М. Левітан, згодом найближчий співробітник Й. Ліберберга по Інституту єврейської пролетарської культури, зазначав у кінці 1921 року в «Емес»: «Недооцінка їдиша, яка у єврейських мас внаслідок вікового пригнічення царизмом і єврейською буржуазією була глибоко вкорінена, є сьогодні однією з найбільш серйозних перешкод на шляху культурного зростання єврейських мас і впровадження комуністичної ідеології» [Левітан М. Нагальне питання (А дрингндике ойфгабе) / М. Левітан // Дер Емес. – 1921. – № 3. – 3 грудня. – С. 3].

Якщо врахувати, що в період 1918 – 1930 років у 70 регіональних відділеннях євсекцій працювало всього 1500 активістів (у тому числі 30 з них в Центральному бюро), а робота їх охоплювала приблизно 3 млн чоловік (загальна кількість євреїв) у величезній державі аж до Ташкента, то можна припустити, що робота таких структур, як євсекції, КОМЗЕТ і ОЗЕТ, базувалася на активності обмеженої групи соратників. Можна припустити, що Й. Ліберберг також ставив завдання створити групу однодумців, з якою він збирався вирішувати завдання опору асиміляції і впродовж приблизно 10 років така група була ним створена.

У 1927 – 1933 роках мобілізаційна діяльність набула нового імпульсу. Центром став Інститут єврейської пролетарської культури (з 1930 р.). Й. Ліберберг використав кафедру (створену Н. Штіфом) для формування своєрідного центру національно заангажованої інтелігенції. Подібно до інших етномобілізаторів, Й. Ліберберг використав як механізм мобілізації наукові установи, бібліотеки і музеї. У статті «За партійність в єврейській науковій роботі» (1930) Й. Ліберберг висунув ідею формування особливого комуністичного наукового канону на протигагу сіоністському (Єврейський Університет в Єрусалимі), асиміляціоністському в Німеччині, їдишистському (ІВО) в Польщі. У період з 1927 по 1930 рік була видана серія підручників з літератури їдиш, хрестоматій, де уперше була дана марксистська оцінка єврейській культурній спадщині. Єдиним масовим виданням на єврейські теми російською в СРСР залишався журнал «Трибуна» (орган ОЗЕТ), який перестав виходити у 1937 році.

«Дерусифікація» єврейської культури розірвала зв'язок між поколінням російськомовних євреїв та джерелами єврейської духовності у період, коли мовою євреїв СРСР ставала через різні причини саме російська. Тепер, після «дерусифікації» та «дегебраїзації», єдиною основою єврейської культури в СРСР залишався їдиш, але лише як мовний феномен, тому що їдишизм, де мові надавалося сакральне значення (наприклад, у Н. Штіфа) теж не допускався як і у випадку «надмірного» захоплення будь-якою неросійською мовою.

У середині 1920-х і у середині 1930-х років на їдишизацію поклали великі надії. У єврейській громадськості (її національно налаштованої частини) євсекції, що відповідали за «примусову» їдишизацію, викликали захоплення. Зокрема, Г. Винокур та Е. Розенталь-Шнайдерман вважали, що ліквідація євсекцій сприяла надіям на Біробіджан, щоб вийти з «глухого кута» (назва одного з параграфів «Біробіджан зблизька» Шнайдерман). Однак Х. Словес, на нашу думку, ближчий до істини, коли він вважає, що їдишизація була нав'язана самим євсекціям. Х. Словеса важко запідозрити в «українофільстві», судячи з його оцінок українсько-єврейських взаємин. Однак він слушно вважає, що зрозуміти ситуацію з єврейською культурою можна лише у контексті боротьби, яку вели неросійські народи у 1920-х роках за свою ідентичність та національну культуру, а в першу чергу – українці. Х. Словес вважає, що ключовими є два документи, що вказують на взаємозв'язок між українізацією та їдишизацією. Це так звані «Тези Пленуму ЦК та Центральної Контрольної Комісії Компартії України щодо підсумків українізації» у червні 1926 року, а також Звернення ЦК КПУ до Виконкому Комінтерну навесні 1927 року.

Тези Пленуму у червні 1926 року містять історичний огляд національного питання в Україні, які ми наводимо у зворотному перекладі з мови їдиш. Цей матеріал подається у праці Х. Словеса, що є важливим джерелом для розуміння уявлень лівою інтелігенцією Заходу міжетнічних взаємин як на Далекому Сході, так і в Україні за 10 років до розпаду СРСР.

«... Наявність люксембурганської точки зору на національне питання у деяких товаришів, які керували партією в Україні у перші роки Громадянської війни – це призвело до того, що українська

парторганізація спочатку недооцінила значення національного питання. У революційній боротьбі в Україні деякі товариші дійшли до того, що заперечували існування української нації.

Звідси походить нерозуміння ленінського розв'язання національного питання, недооцінка значення української мови і розвитку української культури як потужного засобу для культурного зростання мас, як основний інструмент посилення спілки між робітничим класом і селянством і як обов'язкова умова для будівництва соціалізму» [Гірчак І. Ф. Національне питання та правий ухил / І. Ф. Гірчак. – Харків, 1931. – С. 153].

Хоч українізація у 1926 році досягла великих успіхів, тези Пленуму ставили питання про поширення та поглиблення процесу, проводячи рішучу боротьбу одночасно проти національного нігілізму і російського великодержавного шовінізму. Ці тези КП(б)У, вочевидь, не були сприйняті в Москві, і навесні 1927 року Виконком Комінтерну отримав спеціальний меморандум від ЦК КП(б)У.

У меморандумі було знову гостро і сміливо засуджено ідеологію великоруських шовінізму в усіх його виявах, серед яких також «пропаганду нейтрального ставлення партії до розвитку процесів в українській культурі» та у «прагненні зберегти усіма засобами перевагу російської мови у державному, суспільному та культурному житті України» [Там само. – С. 159].

За цих умов їдишизація виступила як одна з форм боротьби, яка велася в Україні проти русифікації. Певна аналогія існувала і щодо Білорусії. Місце єврейської дитини мало бути у єврейській школі, навіть примусово. Єврейська дитина – вважав Х. Словес, мала поборювати великоросійську асиміляцію. Ю. Марк у статті «Єврейська школа в Латвії» (ІВО-Блетер, 1967) також наводить різні аргументи, які латиші використовували, щоб єврейська дитина не вчилася у німецьких чи російських школах доби незалежної Латвії. Аналогічно, культурна автономія у Литві в її різних формах мала одну мету – не дати потужним сусіднім націям – росіянам, німцям та полякам – перетворити євреїв на агентів свого культурного впливу у Литві.

Політика євсекції щодо обов'язкової їдишизації була яскравим виявом суперечливості і двозначності радянського єврейського канону. Євсекції в Україні мали висловити свою повну згоду з національною політикою КП(б)У, до якої вони належали організаційно.

Вони повністю солідаризувалися з політичною боротьбою, яку комуністи України та Білорусії вели за свою національну ідентичність, за національну культуру, проти русифікації та нейтралізму. Але ці гасла української національної політики, вважає Х. Словес, ніколи не підтримувало єврейське національне середовище як загал [Словес Х. Єврейська радянська державність / Х. Словес. – Париж, 1976. – С. 128].

Євсекції прийняли обов'язкову їдишизацію як зовнішнє, кон'юктурне явище. Звичайно ж, єврейське учительство було в захопленні і сповнене ентузіазму, як і літератори, журналісти і т.д. Перша Всеросійська Єврейська методична конференція у 1926 році також поставила завдання їдишизувати саму єврейську школу зсередини, включно з учительською та канцелярією. В рішеннях конференції вказується на те, що мовою щоденного спілкування вчителів має бути їдиш, як і все діловодство.

Увесь цей ентузіазм, на думку Х. Словеса, не поділявся керівництвом євсекцій. Їхня їдишизація була суто адміністративною і проходила без ідеології та принципів лише тому, що українські комуністи – за ідеологією, принципово і за умов важкої політичної боротьби займалися українізацією.

На початку 1930-х років Москва поклала край політиці українізації, яка була затаврована як націоналізм, шовінізм, у найліпшому випадку – як правий ухил. Було засуджено також примусову щишизацію, але єврейські громадські діячі при цьому не постраждали тією мірою, як українські. Євсеки легко могли довести, що не вони проводили їдишизацію, але самі були їдишизовані. Було вигадано багатозначну формулу: «їдишизація була об'єктивною».

У Біробіджані не могла існувати «об'єктивна їдишизація». Між поняттям єврейської державності, навіть радянської, і євсекізмом – була прірва. Без культури, «національної за формою», державність втрачала свій сенс. Їдишизація ЄАО – цілеспрямована, національно заангажована – мусила бути «суб'єктивною».

Цікаво, що український науковець О. Калакура також вивчав питання «коренізації» – у випадку поляків України.

На думку науковця, не слід глорифікувати культурницьку діяльність серед українських поляків, перебільшувати реальні здобутки і оцінювати їх як прояв національно-культурного ренесансу» [Калакура О. Поляки в етнополітичних процесах на землях України у ХХ сто-



літті / О. Калакура. – Київ : Знання України, 2007. – С. 199]. Однак М. Скрипник реально наполягав на навчанні рідною мовою [Скрипник М. Перебудовними шляхами / М. Скрипник // УДЖ. – 1989. – № 11. – С. 107]. Під час репресій щодо меншин національної культури і національної школи звинувачення в національному ухилі адресувалися як М. Скрипнику, так і В. Затонському та П. Любченку.

У 1938 році школи національних меншин в Україні було закрито, у т. ч. польські та єврейські. Однак у польському випадку йшлося про культуру, яку визнавали усі політичні сили ще за царату, на відміну від української.

Р. Люксембург заявляла, що «до того, як шахрайство «українського націоналізму з його «карбованцями» та «Універсалами» ще не було вигадано через «хобі» Леніна, який симпатизував «незалежній Україні», Україна була форпостом російського революційного руху» [Luxemburg Rosa. The Russian Revolution / Rosa Luxemburg // Rosa Luxemburg or: The Price of Freedom. – Berlin : Karl Dietz Verlag, 2008. – Р. 76]. Авторитетна діячка робітничого руху вважала, що через догматизм більшовиків було створено «фантом України», яку реально підтримували німецькі багнети після Брест-Литовського миру. На думку Р. Люксембург, більшовики стали заручниками постулату «права нації на самовизначення» і сприйняли створення України, яка насправді є лише вигадкою і політичною провокацією: «Найкращим доказом є Україна, яка мала відіграти таку лиховісну роль у долі російської революції. Український націоналізм у Росії був чимось зовсім іншим від, скажімо, польського, чеського чи фінського. Український націоналізм був лише примхою, божевіллям кількох десятків дрібнобуржуазних інтелектуалів без найменшого коріння в економічному, політичному чи психологічному контексті країни, він не мав історичної традиції, оскільки Україна ніколи не мала уряду, не утворювала нації і не мала національної культури, за винятком реакційної-романтичної поезії Шевченка. Це все одно, ніби одного дня люди Північної Німеччини створили б нову – нижньо-німецьку націю і уряд! І це смішна поза кількох університетських професорів і студентів перетворилася на політичну силу завдяки Леніну та його товаришам (...)» [ Там само. – Р. 78].

Позицію «червоної» Розі поділяє дуже багато сучасних російських істориків, філософів і політологів, далеких від «пролетарської

ідеології», зате близьких до збереження традицій «історичної Росії». Наприклад, В. Матвеев в аналізі етнополітичних процесів на Кубані пише про українську ідею як «про надуману просторову конструкцію теоретика українського націоналізму історика М. Грушевського», «плід підривної діяльності Австрії і т. п.» [Матвеев В. Российский универсализм и этничность на Северном Кавказе (вторая половина XIX в. – 1917 г.) / В. Матвеев. – Ростов-на-Дону, 2008. – С. 15. См. там же: С. 23, 35, 107, 131, 135, 137 и 139]. Зрозуміло, що процеси українізації на Кубані В. Матвеев, В. Ратушняк, І. Тхамокова ті їхні однодумці тлумачать у тому самому дусі і дають свої інтерпретації тому факту, що за переписами 1897, 1926 і 1959 років українське населення Кубані становило, відповідно, 1271 тис., 3107 тис. та лише 170 000 чоловік. Аналогічно було й на Далекому Сході. Після смерті М. Скрипника російський емігрантський часопис «Возрождение» 9 липня 1933 року радів, що спробам роз'єднати «руський народ» покладено край. Загальною думкою є те, що на 1935 рік Зелений Клин «почервонів» (М. Траф'як). «Українське слово» надрукувало відповідну статтю В. Гальчинського у № 20 за 2010 рік, О. Мамай, історик національно-визвольних змагань на Зеленому Клині у 1917 – 1922 роках, вважає, що більшовики на Далекому Сході «перші десять років не забороняли видання українських газет; продовжували відкриватися нові українські школи і вузи. По всьому Далекому Сходу (за винятком великих міст) були створені українські райони, де в усіх державних установах використовувалася українська мова» [Мамай О. Український національний рух на Зеленому Клині / О. Мамай // Український Університет у Москві. Науковий вісник. Том XIV. – Москва, 2009. – С. 76]. Що стосується єврейської культури, то навіть у часи її розквіту ми можемо припустити: для єврейської культури за умов Радянської України пропонувалася «дієта», з якої було виключено релігію, державну мову та традиційну мову єврейської вченості (іврит). За цих умов єврейська культура не могла розвиватися повноцінно, тому що релігія відігравала в житті євреїв зовсім іншу роль, ніж серед українців – вона була основою етнічної ідентифікації. Відчуження від релігії означало для євреїв України початок асиміляції. Замість тріади «розмовна мова – державна мова – традиційна мова знаків, у розумінні Ж. Дерриди», єврейській молоді пропонувалася лише розмовна мова (їдиш) зі спрощеним правописом. Попри те, що зовні це здавалося продовженням лінії таких політичних діячів, як Бер Борохов, на поширення і стандартизацію масової

мови, в реальності подібна мовна стратегія вела до нехтування письма – сакральної гебрайської традиції. Практика їдишизації не враховувала бажання єврейської молоді зробити кар'єру у центральних установах, де акцент робився на використанні російської чи принаймні української мови. Отже, їдишизація не могла бути ефективною і роль держави у новітньому «фоноцентризмі», коли єврейських письменників, журнал «Советіш Геймланд» та інші прояви єврейської творчості контролював держапарат у Москві, була амбівалентною.

Зокрема, прагнення «знизу» у 1960 – 1980-х роках розширити поле єврейської культури в СРСР зіткнулося з владою і державою, які поборювали найменші прояви неконтрольованої діяльності, принаймні до 1989 року.

Важливо дослідити паралельні процеси у Галичині, Буковині та на Закарпатті, де мовна ситуація мала свої відмінності у порівнянні з Наддніпрянською Україною і в той же час існували подібності, однак сбалансований аналіз мовного аспекту політичних процесів ще попереду.

### **3. 4. Біробіджан: автономія євреїв, форпост для «співвітчизників» чи Зелений Клин?**

Подібно до Німеччини перед поваленням Берлінського муру та сучасної Угорщини, пострадянська Росія пропонує можливість для вітчизняного націоналізму. Так само як колапс Німецької та Австро-Угорської імперій викинув на мілину мільйони німців та угорців, так і розпад Радянського Союзу – мільйони росіян – насправді значно більше, близько 25 млн. загалом – як меншини у ряді країн-нащадків. Подібно до їхніх міжвоєнних аналогів, ці держави встановлювались як держави для певної етнокультурної нації і прагнули, різними шляхами та різною мірою, зменшити накопичені економічні переваги, культурний вплив та політичну владу, якими володіли меншини, що раніше були членами домінуючих націй, підтримати замість цього специфічні інтереси нації – «власниці» держави. Подібно до Угорщини та Німеччини, пострадянська Росія зазнала «принизливих» втрат не тільки території, але й свого статусу великої держави, що створило сприятливу можливість для антрепренерів від політики з численними коригувальними, компенсаційними та реставраційними

політичними програмами. Як у Німеччині, Угорщині після Тріанону, так і в пострадянській Росії грікі оповідання про відділення від обложених та пригнічуваних етнічних сородичів були центром суспільних розмов про приниження та втрати, тоді як наміри захистити цих сородичів були центром коригувальних, компенсаційних та реставраційних проєктів.

Існує багато інших паралелей між Німеччиною, Угорщиною та пострадянською Росією, які принаймні побічно стосуються вітчизняного націоналізму, включаючи глибоку економічну кризу та геополітичну і економічну перевагу над відповідно «новим» та «ближнім» зарубіжжям, в якому сконцентровані їхні меншини. Важливо відзначити три відмінності за формою – та формативними контекстами – вітчизняного націоналізму в двох системах. Перша стосується більшої помітності офіційного російського вітчизняного націоналізму, друга – слабкості вітчизняного націоналізму громадянського суспільства в Росії, і третя – невизначеності населення, на яке спрямований російський вітчизняний націоналізм.

Держава та урядові посадовці насправді закликали до обов'язку Німеччини допомогти етнічним німцям в інших державах, проте такі заяви були досить поодинокими, а тема не особливо помітною в офіційних поглядах. Штреземан передбачав велику публічну кампанію з цього питання, використовуючи за платформу Лігу Націй, проте вона ніколи не відбулась. Як тільки Німеччина приєдналась до Ліги Націй, вона стала на диво мовчазною з цієї проблеми.

На відміну від цього Росія ніколи не була мовчазною; її офіційний вітчизняний націоналізм був дуже помітним. Публічне наголошення на праві та обов'язку захистити росіян у ближньому зарубіжжі стали головним елементом офіційних російських поглядів, що яскраво фігурують у майже всіх оцінках пріоритетів російської зовнішньої політики. Високі державні та урядові посадовці постійно робили наголос на цій проблемі. Цей наголос змінювався в тоні та суті залежно від аудиторії, для якої він був звернений, та від внутрішніх і міжнародних контекстів, в яких він формулювався. І було б помилкою вкладати забагато значення в будь-які з цих наголосів. Проте загалом можна спостерігати зміцнення позиції та риторики щодо росіян за кордоном, що відбиває появу загалом більш жорсткої російської позиції стосовно ближнього зарубіжжя та інтенсифікацію політичних

викликів з боку правих націоналістів. Вже на початку 1990-х років яскравою ілюстрацією цього зсуву було широко розголошене твердження Козирєва від квітня 1995 року, що в певних випадках для захисту прав співвітчизників можуть бути потрібні війська.

Це демонстративне зайняття позиції посадовцями було доповненим офіційною кодифікацією «головних директив» російської політики стосовно «співвітчизників» у «ближньому зарубіжжі». На цьому документі, підготовленому з президентської ініціативи, та формально затвердженому урядом 31 серпня 1994 року, варто трохи зупинитись. Порівняно з іншими заявами державних та урядових посадовців стосовно цієї проблеми, документ є достатньо виваженим за тоном та за суттю, неодноразово наголошує на відповідності міжнародному закону та нормам, на зобов'язанні реалізувати його цілі через двосторонні угоди з іншими країнами-нащадками СРСР. Проте він рішуче окреслює тридцять дев'ять урядових заходів для підтримки співвітчизників за кордоном, групуючи ці заходи під чотири заголовками як «політично-правові та інформаційні», «дипломатичні», «економічні» та «соціальні та культурні».

«Політично-правові та інформаційні» заходи включають заснування російськомовного радіо та телебачення у ближньому зарубіжжі та забезпечення його безперервного функціонування; роботу разом з російськими та слов'янськими общинами в державах-нащадках, та забезпечення інформації, яка б дозволила засобам масової інформації Російської Федерації «об'єктивно повідомляти» про ближнє зарубіжжя, «звертаючи особливу увагу на становище співвітчизників та захист їхніх прав». Дипломатичні заходи включають підняття питання про права співвітчизників на міжнародних форумах, і зокрема в Організації Об'єднаних Націй та в Організації (раніше I Конференції) з безпеки та співробітництва в Європі; укладання угод з приводу громадянства (читай: подвійне громадянство) з країнами «ближнього зарубіжжя» та роботу з російською та світовою громадською думкою, щоб примусити владу ближнього зарубіжжя змінити своє внутрішнє законодавство. Економічні заходи включають сприяння встановленню зв'язків між підприємствами в Росії та підприємствами, на яких працюють співвітчизники у ближньому зарубіжжі; пряме придбання таких підприємств (частково як погашення боргів цих країн Росії); заснування транскордонних спільних підприємств,

зокрема спрямованих на допомогу співвітчизникам та погрози рядом економічних санкцій, включно зі скороченням торгівлі та зміною митного режиму, у випадку «грубого порушення прав співвітчизників». Нарешті, соціальні та культурні заходи включають забезпечення «технічної, інформаційної та фінансової допомоги» російськомовній пресі у ближньому зарубіжжі; підтримку ряду російських культурних інституцій та їх діяльності; заснування російських університетів, інститутів, факультетів та гімназій у «ближньому зарубіжжі»; допуск співвітчизників до середньої та вищої освіти в Росії та забезпечення підручниками, а також навчання вчителів для російськомовної освіти у «ближньому зарубіжжі».

Відверте декларування російським урядом таких заходів, разом з помітністю та частотою офіційних заяв з цієї проблеми, відображає дві ключові відмінності у міжнародному контексті вітчизняного націоналізму між міжвоєнним періодом та сьогоденням. Перша відмінність є нормативною та інституційною. Принцип територіального суверенітету був набагато міцнішим у міжвоєнний період, ніж сьогодні. Угода про меншини Ліги Націй накладала певні зобов'язання на країни, утворені після Першої світової війни, але ними різко обурювались та відкидали їх як неприйнятне втручання у внутрішні справи, менше через їхній зміст (положення Угоди про меншини дійсно були досить слабкими), ніж через несприйнятний тоді символізм порушеної суверенності. Такі викривні висловлювання, напевно, циркулюють і до сьогоднішнього дня, проте вони мають допотопний присмак. У порівнянні з міжвоєнними періодом, виключні претензії національної держави щодо внутрішнього суверенітету послабилися через зростання складного сплетіння транскордонних юрисдикцій у різних областях політики, тоді як транскордонне піклування про права меншин – як транскордонне піклування про права людини – отримали новий рівень інституційованої міжнародної законності.

Другою помітною відмінністю є геополітична. Російська військова, політична та економічна перевага порівняно з іншими пострадянськими країнами є набагато більшою, ніж перевага Німеччини над Східно-Центральною Європою\*. Переконливим аргументом, напевно, було те, що довготривале геополітичне становище Німеччини

---

\* Перевага Угорщини щодо Словаччини та Закарпаття географічно та демографічно є очевидною як у міжвоєнний період, так і у XXI сторіччі.

було в дійсності підтриманим територіальною системою, яка склалася після Першої світової війни, тоді як в цьому не можна провести паралелі з пострадянською Росією. Проте протягом короткого та тривалішого терміну 1920-х – 1930-х років Німеччина була у набагато слабшому положенні, ніж пострадянська Росія сьогодні. Переможена та знезброєна, вона була (тимчасово) військово слабшою, ніж навіть Польща та Чехословаччина; її свобода дій у зовнішній політиці – навіть з огляду на структурно слабких східних сусідів – була зменшена до мінімуму. Росія, навпаки, має набагато більшу свободу дій і набагато більшу силу відносно її ближнього зарубіжжя. Ця однозначна та незаперечена регіональна політична та економічна перевага дозволяє Росії займати агресивну позицію в захисті російських меншин за кордоном, дозволяє їй демагогічно обривувати свої жорсткі заяви ідіомами про права людини та меншин.

Це обумовлює подальшу контекстуальну відмінність між німецьким/угорським та сучасним російським вітчизняним націоналізмом. Зовнішня політика Німеччини/Угорщини Тріанону була послідовно спрямована на перегляд Версальської угоди, Тріанону, і цей ревізіонізм завжди включав схильність до остаточних, хоча (принаймні за часів Штреземана) мирних змін територіальних кордонів\*. Теперішні кордони Російської Федерації загалом вважаються випадковими, такими, що не мають будь-якого історичного підтвердження чи нормативної незаперечності; тим не менше нема загальної думки про необхідність їхнього перегляду. Насправді територіальний перегляд прощтовхують певні політичні антрепренери, які вважають нестерпним існування України чи Білорусі як окремих держав чи факт, що 6 млн росіян живуть під правлінням казахів. Існує досить масова однастайність еліти щодо потреби відновлення статусу Росії як світової чи принаймні континентальної великої держави, але нема однастайності в тому, що це обов'язково вимагатиме відрегулювання кордонів, якщо не масового возз'єднання з новими незалежними державами. Це не має нічого спільного з «поміркова-

---

\* Див. статті чесько-єврейського публіциста, секретаря Єврейської громади Чехії про небезпеку нинішнього угорського ревізіонізму і про те, що євреї Угорщини, попри Голокост, залишаються угорськими націоналістами. Серед євреїв Судетів такі настрої до 1939 року також існували [Лантос Том. На прекрасному коричневому Дунаї, або знову у Будапешті. / Том Лантос. – Roš-Chodeš – 2013. – 6. – S. 3 (чеською)]

ністю» російського лідерства, або з попередньо «атлантичною», прозахідною орієнтацією зовнішньої політики Росії (яка так чи інак не була тривалою). Це пов'язане з тривалим зменшенням у «матеріальному» значенні території – з частковою «детериторізацією» та «економізацією», принаймні у найбільш економічно «передових» регіонах світу – і в той же час, в уявній опозиції до цього, з інституційною матеріалізацією та «освяченням» існуючих територіальних кордонів в міжнародних поглядах та міжнародних організаціях. Перше робить зміни кордонів менш необхідними; друге робить їх складнішими. Порівняно з міжвоєнним періодом, кордони стали «непорушнішими», але вони стали і менш важливими. Такий двоїстий розвиток робить територіальний ревізіонізм дороговартісним, «неефективним», та, як можна стверджувати, врешті решт непотрібним для прирощування сили держави, навіть для багатьох з тих держав, чії програми звичайно називають «нео-імперіалістичними».

Публічна риторика вітчизняного націоналізму добре пасувала до російського руху щодо зміцнення гегемонійного становища без територіального приєднання ближнього зарубіжжя. Вітчизняний націоналізм, за визначенням, перетинає територіальні кордони; він проголошує форму нетериторіальної юрисдикції над громадянами інших держав. Тому він може допомогти встановити та узаконити екстериторіальний вплив та контроль, як намагалась зробити Росія стосовно ближнього зарубіжжя. Відповідність між ідіомами вітчизняного націоналізму та пріоритетами зовнішньої політики ваймарської Німеччини була менш тісною. Риторика вітчизняного націоналізму була узагальнена, стосувалася всіх закордонних німців. Проте, як доводилось вище, ваймарська зовнішня політика стосовно двох сусідніх держав з найбільшими німецькими общинами – Польщею та Чехословаччиною – була різко відмінною та керувалась у першому випадку глибоким антагонізмом і принциповими територіальними претензіями, а і в другому випадку – «правильними» взаєминами та спробами збільшити німецький економічний вплив у Центральній Європі. Частково з цієї причини, і частково через більш обмежену міжнародну законність транскордонного піклування про права меншин у міжвоєнний період, ідіоми вітчизняного націоналізму менш підходили для публічного проголошення та виправдання ваймарської зовнішньої політики.



Опозиційні політичні партії та фракції, а також окремі політичні антрепренери впровадили широке використання риторики вітчизняного націоналізму для критики влади за невдачі у вжитті енергійніших заходів для захисту росіян у ближньому зарубіжжі; проте і вони лише зрідка можуть вважатися частиною громадянського суспільства, оскільки їхній вітчизняний націоналізм, хоча і культивований всупереч політиці та практиці влади, виникає прямо з боротьби за політичну сладу. Центр вітчизняного націоналізму громадянського суспільства Угорщини – щільна та енергійна мережа асоціацій, зацікавлених у співвітчизниках за кордоном – не має аналогів в пострадянській Росії\*. Це, зрозуміло, відображає загальну слабкість громадянського суспільства країн – нащадків СРСР. Більше того, вітчизняний націоналізм громадянського суспільства спромігся ідеологічно та організаційно розбудувати сталу передвоєнну традицію інтересу щодо німців за кордоном. Нема потреби говорити, що подібної традиції піклування про росіян поза межами Росії у радянську еру не існувало.

Населення, на яке спрямовувався вітчизняний націоналізм, було відносно ясно окресленим. На практиці, зрозуміло, було не завжди очевидним, хто точно належав до цього населення, зокрема в регіонах (таких як Верхня Сілезія та частина Східної Пруссії) з плінною етнокультурною ідентифікацією. Проте в принципі кожен погоджувався, що вимоги Німеччини як зовнішньої національної вітчизни стосувалися *Grenz- und Auslandsdeutsche* Центральної та Східної Європи, а ці прикордонні та закордонні німці визначалися за їхньою етнокультурною національністю.

У Росії, на противагу, не існує навіть загальної згоди щодо кола людей, на яких спрямовуються вимоги російського вітчизняного націоналізму. Для визначення відповідних людей широко вживають п'ять термінів. Найчіткіше уподібнюються ваймарському вітчизняному націоналізму вимоги захистити росіян за етнокультурною національністю (*русских*). Другий термін – росіяни (*россияне*)

---

\* Зрозуміло, що у порівнянні з 1990-ми роками та початком XXI сторіччя у цьому аспекті відбулися зміни, однак, як показує досвід автора у спілкуванні з представництвом Росії у Києві «по роботі зі співвітчизниками», діяльності представництва бракує ініціативи знизу. Угорська «Фундація Телеки», навпаки має широку громадянську підтримку.

відповідає російськості не у відношенні до етнокультурної національності – тим паче до російської етнокультурної національності – а у відношенні до Росії, тобто до російської держави, або до Росії в територіальному сенсі. В свою чергу це формулювання можна тлумачити у суб'єктивно-політичному сенсі, в сенсі ідентифікації з російською державою або з Росією як батьківщиною (*родиною*), або, більш загально, в об'єктивно-етнокультурному сенсі, в сенсі членства в одній з багатьох етнокультурних груп, що є автохтонами в Росії. Це останнє значення часто виражається терміном «*этнические россияне*», який здається абсурдним через співставлення прикметника «етнічний» та похідної від виразно неетнічного іменника *Росія*. На практиці слово «*россияне*» служить «політично коректним» заміником слову «*русские*», тому що визнає багатонаціональне населення Росії, а не є альтернативним підходом до визначення населення, для якого Росія є вітчизною.

Третім широко вживаним терміном є *російськомовні*. Хоча майже всі радянські громадяни якоюсь мірою розмовляли російською мовою, термін *російськомовні* не визначає тих, хто говорить російською мовою у чисто лінгвістичному сенсі. Він радше вказує на дві аналітично відмінні категорії людей (на додаток до росіян з етнокультурною національністю), хто міг би ідентифікуватися з росіянами в неросійських державах – нащадках та з Росією як зовнішньою національною вітчизною. Перша категорія включає людей, які тривалий період жили поза межами «власної» національної держави і намагалися ідентифікувати себе та асимілювати з росіянами (зокрема українці та білоруси, але також і члени інших розпорошених національних груп, таких як вірмени та євреї). Друга категорія включає людей, які живуть у «власній» національній державі («власній» в тому розумінні, що вона відповідає їх офіційній радянській паспортній національності або самовизначеній етнокультурній національності), проте чия первісна мова (і інколи навіть материнська мова) є російською і хто в результаті може політично ідентифікуватися з росіянами в цій державі і поєднуватися з ними в опорі програмам лінгвістичної націоналізації.

Четвертий термін – співвітчизники (*соотечественники*), тобто люди, які мають спільну батьківщину (вітчизну). У пострадянському контексті проте це оригінальне чітко політичне значення було

перекрито сумішню критеріїв, заснованих на комбінації походження, етнічності, колишнього громадянства та духовно-культурної орієнтації. Один із експертів визначав *співвітчизників* як «колишніх підданих Російської імперії або громадян СРСР та їх прямих нащадків, які не мають на даний час російського громадянства, але належать до однієї з етнічних груп Росії і вважають себе духовно та культурно-етнічно пов'язаними з Росією». Ця несумісна суміш правових, етнографічних та ідентифікаційних понять стала елементом вибору в офіційних документах.

І останній термін – громадяни (*граждане*). Захист власних громадян, що проживають в інших державах, на нашу думку докорінно відрізняється від вітчизняного націоналізму, визначальною рисою якого є вимоги захисту співвітчизників – негромадян. Проте ця відмінність не є чітко окресленою в пострадянському контексті. Термін «*граждане*» часто використовують (у політичних доповідях, якщо не в офіційних документах) метафорично, як грубий синонім до «*соотечественники*»; він також використовується, знову ж метафорично, у зв'язку із заявами, що Росія несе відповідальність за всіх колишніх радянських громадян. Більше того, Росія намагається перетворити співвітчизників на співгромадян. Вона намагалась укласти угоди про подвійне громадянство з іншими державами-нащадками. Одноразово російські офіційні особи заявляли, що навіть за відсутності такої угоди Росія може надати громадянство за заявою окремих осіб з ближнього зарубіжжя, навіть тим, хто має громадянство іншої країни-нащадка. Такі дії у великому масштабі могли б підсилити юридичні вимоги Росії в ближньому зарубіжжі та надати зручний привід для втручання.

Змінний та неоднозначний словник термінів вітчизняно-національних претензій дозволяє Росії грати на багатьох реєстрах та висувати численні та лише частково взаємно перекриті юридичні вимоги у ближньому зарубіжжі. Через певне семантичне розділення термін «*русские*» набуває культурного резонансу та емоційної сили (і, отже, є найкориснішим в контексті внутрішнього політичного змагання), тоді як «*россияне*», «*русскоязычные*», та «*соотечественники*» (терміни, взагалі чужі для повсякденного вжитку, які не мають – за частковим винятком останнього – будь-якого культурного резонансу та емоційної сили) означають більш широке цільове населення і можуть, отже, вживатися в міжнародному контексті та в офіційних документах для розширення юридичних претензій

Росії у ближньому зарубіжжі (та для представлення тих претензій ширшими за вузький етнічний інтерес захисту етнічних росіян). Нарешті, невиважена політика щодо громадянства дозволяє Росії поєднувати традиційну (і з точки зору міжнародного права більш законну) риторику захисту своїх громадян в інших країнах з вітчизняно-націоналістичними претензіями щодо захисту співвітчизників неспівгромадян. Це опортуністичне використання численних ідіом ще більше доведене у невідповідному поєднанні термінів з прав людини з термінологією вітчизняного націоналізму, зокрема в постійних претензіях, що Росія повинна захистити людські права етнічних росіян у ближньому зарубіжжі.

Вітчизняний націоналізм у Німеччині та Угорщині був складним переплетінням політичних позицій, культурних ідіом, організаційних мереж та транскордонних соціальних відносин. Російський вітчизняний націоналізм можна розглядати таким же чином. Як політичне явище вітчизняний націоналізм був помітнішим ще у 1990-х роках, як у внутрішньому, так і у міждержавному аспектах у пострадянській Росії, ніж у Німеччині до Гітлера. Теми вітчизняного націоналізму займали значніше місце як у владних та опозиційних поглядах, так і у внутрішній політичній боротьбі, ніж у випадку Німеччини доби Ваймару/Аденауера, а також угорського націоналізму доби Горті та Орбана. Російський вітчизняний націоналізм є подвійно «переплетеним» – з внутрішньою політичною боротьбою, з одного боку, і з намаганнями утвердження російської гегемонії у ближньому зарубіжжі, з іншого. Як у внутрішньому, так і в міждержавному контексті позиції вітчизняного націоналізму використовувались інструментально або, в іншому разі, як розрахований засіб. Але знову, інструментальне використання позицій вітчизняного націоналізму – а воно було єдиним можливим – трапилось на тлі спільного розуміння потреби піклування про становище росіян у ближньому зарубіжжі та зобов'язання російської держави щось для них зробити.

Така подвійна спрямованість вітчизняного націоналізму, як політичного явища, у ширших внутрішніх та міждержавних політичних контекстах означає, що йому не вистачає власної автономної логіки та динаміки. Як політичне явище вітчизняний націоналізм є сукупністю дій, позицій, групою зв'язаних дискурсивних претензій,

але «гра», в якій ці дії активуються, в якій вони оплачуються чи не оплачуються, не є грою вітчизняної політики, а ширшими внутрішніми та міждержавними «іграми». «Величина» правомірності вітчизняної позиції чи дії залежить від стану гри в конкретний момент – від правил гри та від ресурсів, якими володіють суперники у грі. Загалом, більша міжнародна законність та інституювання транскордонного піклування про меншини робить дії вітчизняних націоналістів більш доречними та корисними, ніж вони були у міжвоєнний період. Внутрішня політична арена в пострадянській Росії також заохочує вітчизняний націоналізм, лише тому, що сьогодні існує замало політично прибуткових гасел. На тлі широко підтримуваної думки, що *дещо* треба зробити для росіян у державах-нащадках, гасла вітчизняного націоналізму були сприйняті у боротьбі за внутрішню політичну владу майже за умовчанням, *faute de mieux*.

Як культурне поняття російський вітчизняний націоналізм є набагато більш непевним, неоднозначним та нестійким, ніж його німецькі та угорські аналоги. Погляди німецького/угорського вітчизняного націоналізму можна було побудувати на традиції середини дев'ятнадцятого століття і на традиції піклування про німців/угорців на територіях Габсбургів та Романових, які розвинулися наприкінці епохи Бісмарка та Вільгельма, та угорського *dualismus*\*. Через відсутність подібної традиції в Росії погляди вітчизняного націоналізму мали збиратися як «колаж» з різних наявних та законних культурних «уламків». З відсутністю місцевих коренів, він мав бути вимощений фрагментами від різних дискурсивних традицій: від «класичного» вітчизняного націоналізму, від правової риторики дипломатичного захисту громадян в інших державах, від думок про права людини, від словника політики великої держави. Внаслідок дискурс був багатоголосим та опортуністичним, він грав, як доводилось вище, на різних регістрах, йому не вистачало послідовності. Неоднозначний і значною мірою невідповідний словник для визначення цілей заяв вітчизняного націоналізму є лише одним з показників цього.

Як організаційному явищу, російському вітчизняному націона-

---

\* Magyar kisebbségnek a kutatások tükrében // Magyar tudomány – 2005/2 – Old. 130 – 216.

лізму не вистачає сильної бази в асоціаціях громадянського суспільства, які були характерними для вітчизняного націоналізму; мережа організацій, що піклуються про росіян у ближньому зарубіжжі, була набагато більш опікувана державою. І, нарешті, як соціально-взаєминне явище, російський вітчизняний націоналізм влючає розвиток та підтримку транскордонних взаємин та забезпечення потоку ресурсів через кордон. Процес організації потоків ресурсів та відтворення мереж і взаємин, розірваних з розпадом Радянського Союзу, все ще зароджується; і занадто мало відомо на даний час, для того, щоб робити суттєві заяви стосовно нього. Проте в довготривалій перспективі політичне становище російських та російськомовних меншин у державах-нащадках – зокрема, ступінь, до якого вони сподіваються на Росію у вирішенні власних проблем, а не відпрацьовують їх у рамках держави-нащадка – буде значною мірою формуватися цими взаєминами та потоками ресурсів, і у тій мірі та формі інтеграції з Росією (та відділення від контексту держави-нащадка), який вони породжуватимуть.

В принципі, спроби вплинути на співвітчизників через елітні забюрократизовані структури чи видання типу «Русский век» (Журнал о России и русском мире) були абсолютно безперспективними. Цікаво, що про переїзд до Бірбіджану (а ЄАО входила у перелік регіонів, рекомендованих до переселення) часопис «Русский век» повідомляв у двох випадках – переселення двох українських сімей з казахстанської глибинки та вірмено-грузинського клану з вірменської провінції. Результати роботи зі співвітчизниками виявилися слабкими не лише на Далекому Сході і навіть війна і потоки біженців у цьому аспекті мало допомогли.

Далекий Схід є достатньо ізольованим районом, до того ж екологічно вразливим. Навіть у провінції Хейлунцзян (сусідньою з ЄАО) на північ від Харбіну є чимало малозаселених територій, що не приваблюють ані китайців, ані корейців. У сувенірному календарі для потенційних переселенців з України, виданому у Києві у листопаді 2013 року Єврейська Автономна область представлена двома образами – на жовтень 2014 року – копальні марганцевих руд та на березень – православною церквою у Бірбіджані. Однак ці принади не надто подіяли на потенційних переселенців... Вочевидь мав рацію М. І. Венюков ще у XIX сторіччі, коли він закликав до інтенсивного

а не екстенсивного підходу до освоєння Далекого Сходу. Нині цей географ у ЄАО користується неабиякою популярністю, однак він зачепив важливу колізію російської державності, що виявилася під час анексії Криму – центр зацікавленості у перетворенні маргінальних регіонів на військово-сировинні бази, оскільки будь-яка економічна інтенсифікація веде до загрози сепаратизму.

Як же відреагували українці на початок колонізації Біробіджану е 1920-х рр.? Слід підкреслити, що за умов, коли будь-який ухил, навіть в Україні доби «українізації» міг сприйматися як підризна дія, а соціологічні опитування не проводилися, судити про настрої українства на Далекому Сході – справа непроста. Ми можемо реконструювати ціннісні пріоритети українського соціуму на Далекому сході, а також наявність/відсутність українсько-єврейського симбіозу за умов Далекого Сходу і в самій Україні насамперед за матеріалами етнографічних досліджень, художньої літератури та порівняльного аналізу інших суспільств. У першому випадку існує достатній масив етнографічних даних, зібраних упродовж десятиріч і узагальнених В. О. Черномазом, які свідчать про те, що селянські традиції характеризуються меншою залежністю від політичної кон'юнктури, тому що вони міцно пов'язані з глибинними суспільним інстинктами.

Прикметно, що В. К. Арсеньєв якраз на момент прибуття єврейських переселенців до Біробіджану оприлюднив роботу, де прямо вказується на об'єктивні умови, що сприяли збереженню української традиційної культури на Далекому Сході. Зокрема, В. К. Арсеньєв підкреслював особливий традиціоналізм українців, відзначаючи, що ніхто з переселенців так міцно не дотримується традицій як вони [Арсеньєв В. К. Быт и характер народностей Дальневосточного края / В. К. Арсеньев, Е. М. Титов. – Владивосток, 1928. – С. 15–16.].

Л. Н. Чижикова та інші дослідники російсько-українського прикордоння відзначають прагнення українців та росіян у селянському середовищі початку ХХ ст. до обопільного обмеження побутових контактів. Міжетнічні шлюби утруднювали також етноконфесійні бар'єри (частина росіян була представлена старообрядцям), а також станові відмінності, зокрема це бар'єр існував у Біробіджані, зоні компактного розселення козацтва. Як зазначає М. Кадишевич, у

1913 – 1916 рр. до території пізнішої ЄАО була спрямована значна міграційна хвиля з України, однак більшість переселенців повернулася додому, а у 1925 – 1926 рр. нова хвиля досягла Біробіджану, причому це були вже переселенці з національної республіки, статус якої мала Україна, і їхня свідомість була вищою. М. Альбертон якраз і змалював побут і настрої таких переселенців у розділі «Микита в Біробіджані» і цей опис не залишає сумнівів у тому, що як писав далекосхідний етнограф І. Лопатин українці «дійсно перенесли з собою Малоросію на Далекий Схід», «що можна досліджувати малоросійську етнографію... не виїжджаючи нікуди за межі Усурійського краю» [Лопатин И. А. Национальный вопрос на русском Дальнем Востоке / И. А. Лопатин // Новый Дальний Восток. – Владивосток, 1923. – Полутом 1. – С. 58–59.].

Однак обмеженість господарської діяльності взаємодії українських селян з російським торговельно-промисловим елементом, на що вказував Т. Олестюк, була також не лише в уяві діаспорального автора, але реальним чинником у часі і просторі [Олестюк Т. Українські колоніальні землі / Т. Олестюк // Табор. – 1934. – № 17. – С. 63].

Для констатації цього факту не було потреби в українському націоналізмі. Єврейські публіцисти, такі як В. Жаботинський, вказували на це у своїх статтях, а такі єврейські письменники як М. Бердичевський, М. Спектор, Д. Ігнатов та інші, майстерно показали, що у «старому краї» торговельні і підприємливі «канапи» контактують з традиційним українським селянином Правобережної України майже виключно під час базару, ярмарку.

Наприклад, в оповіданні М. Бердичівського «Історія з музикантами», «кацапи з довгими патлами продають чай» на ярмарку в Умані.

У книзі Д. Ігнатова «Вверх-вниз» показано міжетнічні взаємини у Брусиліві (нині Житомирська область). Д. Ігнатов у США став лідером авангардного напрямку в американській єврейській літературі, який підніс фольклорно-етнографічні сюжети до високих естетичних узагальнень. У цьому він як і Мані Лейб, інший українсько-єврейський класик США, йшли шляхом Нобелівського лауреата Р. Тагора, вірші якого з циклу «Гітанджалі» перекладено івритом в Одесі ще у 1917 році.

Для єврейських письменників тієї доби Р. Тагор був зразком того, як змалювати симбіоз патріархальних ізольованих одна від



одної спільнот у аграрному традиційному суспільстві, що модернізується. Для Р. Тагора це була Індія, для єврейських літераторів - Україна. Уривок «Янкл Пірнік» з книги Д. Ігнатова було опубліковано у збірці «Український єврей в Україні та Америці», що вийшла друком у Нью-Йорку в 1944 році. Герой оповідання Янкл Пірнік, звичайний служка з синагоги, який носив воду учням з річки, стає праведником у розумінні як євреїв, так і українців. У захоплюючій переконливій формі Д. Ігнатов показує, що звичайний містечковий єврей приходить до істини: людина і її благо – це щось вище ніж міжрелігійні, міжетнічні відмінності.

В оповіданні колоритно показано ярмарок у Брусиліві, де знаходяться місцеві євреї та селяни, що живуть у своєрідному симбіозі – вони не можуть прожити окремо. «Кацапи» в оповіданні є сторонніми людьми у синкретичній цивілізації євреїв та «селян»: «Стояли також ятки кацапів, які продають картини, що зображували царя з царицею, ікони з Ісусом та Богоматір'ю, а також запашне мило, великі та малі гармошки. Кацапи часто грають на одній з них, ще й підспівують, підтанцювують, аж поки не збереться великий натовп навколо них, а тоді вони починають голосно продавати свої товари» [Ігнатов. Д. Янкл Пірнік / Д. Ігнатов. // Українер ід ін Україне ун ін Америке. – Нью-Йорк, 1944. – С. 67].

Той факт, що українці у становій Росії називають себе просто селянами і відрізняють себе від інших як «не євреї», «неросіяни», «не поляки» і т. д. – зовсім не означало в очах євреїв, що вони не мали окресленої ідентичності тому, що національна ідентичність перебувала у «ембріональному, вегетативному стані». Так окреслював білоруську ідентичність А. Новіна (І. Луцкевич), провідний діяч білоруського руху, який на запрошення Н. Штіфа передав у рукописі свій твір «Національне відродження білорусів» у редакцію журналу «Ді їдише велт» – побратима «Украинской жизни», де цей нарис було оприлюднено у двох номерах (вересень та жовтень) за 1913 рік [Новіна А. Вегн націанале ойф хебут фуи білоруси / А. Новіна // Дії дише велт. – Вільно, 1913. – Сентабер. – С. 87].

Однак той самий А. Новіна вважав, що свого часу білоруси мали сильну цивілізацію, що вплинула на литовців у ВКЛ.

Євреям з кола лівої інтелігенції не треба було пояснювати, що цивілізація та рівень національної свідомості у модерному розу-

мінні цього слова – різні речі. Українці для євреїв могли бути «поєрім» (селяни), за часів Хмельниччини – «явонім» (греки, тобто православні), однак в усякому разі це був окремий народ.

У розділі «Микита в Біробіджані» М. Альбертова українці вже названі офіційним етнонімом Радянського Союзу, хоч побут, звичаї та рівень осмислення українськими селянами умов життя на новій далекосхідній батьківщині нагадує етнографічні описи, що вже наводилися.

Микита у селі Лазаревому став таким заможним, що у старому селі (в Україні) він був би старостою, хоч до переїзду був незаможником. Микита та його дружина Явдоха раді (ой, лишенько!) поспілкувалася з радною людиною з містечка євресем М. Альбертоном. Адже у них стільки спільних спогадів – крамничка Бенчика, ятка удови Фейги, розбитий шлях на село... За бесідою земляків у спекотну Петрівку колоритний Микита ділиться враженнями від «гуранів», «чаганів» (лайливі прізвиська козаків), які мають багато земля, коней, свиней, корів – та в них не дістанеш молока, ні смальцю. Адже вони не вміють і не бажають працювати. Тоді як українець тут жив би як поміщик. Микита прохає переказати бідним, щоб вони сюди переїжджали, а його донька Параска нарікає, що хлопці тут холодні, їй нудно і з ними не цікаво. «І хоч серед євреїв теж є такі... ну зараз не можна казати всілякі «жиди!» [Альбертон М. Біробіджан / М. Альбертон. – Харків – Київ : Укрнацменвидав, 1934. – С. 132]. Микита каже, що він би цілі українські села переселив на Далекий Схід [Там само, с. 135]. Параска також думає, що тоді тут стало б справді весело [Там само, с. 136].

Зрештою староста Осип каже, що у райраді його повідомили: «хохли чи євреї з України все привезуть, тому треба мати культуру. Треба мати трактор, кіно, фельдшера і вони все з собою привезуть. Це знають уже всі козаки» [Там само, с. 135].

Цей виписаний у деталях етнографічний опис можна вважати базовим для розуміння симбіозу євреїв та українців на Далекому Сході. Обидві групи виступали як носії іновацій на фоні дикої природи. Зрозуміле, що уявлення про «українських євреїв» дозріла в «Амбіджані» (США) та у «Спілці українських євреїв» завдяки спільній праці у хащах Приамур'я. це був більш яскравий приклад спільних цінностей українсько – єврейської цивілізації, ніж навіть освоєння євреями степових районів на Півдні України.

Зрозуміло, що не можна лише у рамках етносоціального симбіозу українців та євреїв пояснити важливі аспекти історії українського та єврейського етносів у Росії, підготувати узагальнюючі праці з історії регіону Далекого Сходу, яка не буде повною без етнічного компоненту. Комплексний розгляд феномену українського національного руху, особливостей його становлення розвитку та функціонування в контекстах історії регіону, Росії та національної історії українського народу і став метою піонерського дослідження В. О. Черномаза.

Якщо врахувати, що у 1917 – 1922 рр. центром українського національного руху був Хабаровськ, через передмістя якого проходить кордон ЄАО, а серед активістів єврейського відродження автономії лише у 1930-х, але навіть у 1940-х роках були широко представлені колишні діячі або члени єврейських партій в Україні у 1917 – 1920 рр., проблематика автономії в обох регіонах світу набуває першорядного значення. Як зауважує В. О. Черномаз, джерелознавча база для вивчення автономії на Далекому Сході є слабкою, зокрема архіви українських організацій не збереглися, у зв'язку з чим оригінальні документи українських організацій на Далекому Сході не збереглися, а головну роль в аналізі грають фрагментарні та непрямі джерела., зокрема архівні документи, що відбувають взаємини місцевих органів влади та українських організацій. Винятком є протоколи засідань Владивостокського товариства «Просвіта». Важливим джерелом українського – вже радянського сліду в історії Біробіджану є діяльність українських академічних установ, зокрема Інституту Єврейської пролетарської культури, а також його часопису «Вісншафт ун революціє». Звернімося до змісту його першого номеру за 1934 рік, присвяченого Біробіджану.

Все ж і в «Вісншафт ун революціє» тема ЄАО висвітлена лише у великій роботі М. Кадишевича «Біробіджан у літературі», статті Х. Еникеева, виступі В. Затонського і, нарешті, в статті М. Кадишевича «В секції біробіджанознавства». Слід зазначити, що за даними І. Резника (заст. зав. учбової частини) до 1934 р. в Інституті аспірантуру закінчило 21 чол. і вчилася 26. І. Резник серед аспірантів згадує Е. Розенталь-Шнайдерман, а також відмічає, що «ряд наукових робіт дали також тов. Родан, Голдфайн, Гителіс та ін. аспіранти, які зараз знаходяться на керівній роботі в інших містах (Одесі, Харкові, ЄАО та ін.) [Вісншафт ун революціє. – 1934. – 1–2. – С. 139]

I. Резник ділиться планами поступової «біробіджанізації» роботи усього Інституту єврейської пролетарської культури у зв'язку з утворенням ЄАО. «Цього року ми також приступили до організації особливих біробіджанських груп у складі історичної, соціально-економічної і педагогічної секцій. Профіль товаришів, які входять до цієї групи розроблятиметься у рамках особливих угод з відповідними організаціями ЄАО відповідно до вимог культурного будівництва, яке там розгортається» [Висншафт ун революціє. – 1934. – 1–2. – С.139].

Вже після розгрому 1937 р. у збірці статей Ш. Шкаровського «Критика» виданому в Києві, виникає канонічний образ ЄАО, що проіснував до періоду «перебудови» [Шкаровский Ш. Критика / Ш. Шкаровский. – . – К., : Укрдержнацменвидав, 1937. – С. 73].

Саме після ліквідації в 1937 р. журналу «Висншафт ун революціє» і плеяди діячів єврейської культури, мислителів і практиків, пізніше – в 1937 – 1939 рр. – демонтажу системи середньої освіти і механізму підготовки кадрів, книговидавництва якраз і сформувався образ ЄАО, супротивний Заходу і Єрець-Ізраель. Але, як часто бувало в Країні Рад, за рахунок самого Ліберберга! Втім, ідея відразу ж була вихолощена і від неї залишилася лише форма, як говорять англійські політологи «empty shell» (порожня мушля).

Проте, як показує практика, форма також має значення, оскільки може бути наповнена змістом, як наприклад сталося з колишніми радянськими республіками, що мали право на відокремлення від СРСР.

О. Бахмутський, як і Й. Ліберберг, апелював до того, що Біробіджан – центр єврейської культури усього СРСР, оскільки постанову ніхто не відміняв. Єврейське учительство України – адресат статті – незабаром зникло, а переселенський рух знаходився в кризі. Лише у 1939 р. починається процес емансипації ЄАО від впливу України, Б. Копелевич виступає за пожвавлення Педсекції в роботі Наукової Комісії. У області також обговорюється питання відкриття власного вищого навчального закладу.

Незважаючи на крах цих ініціатив слід підкреслити, що зарубіжна громадськість реально усвідомила самоцінність, самодостатність ЄАО. Формальний статус ЄАО і визнання(офіційне) її в якості центру єврейської культури в СРСР спонукало друзів ЄАО за кордоном фактично зайнятися написанням її історії (у якій вони брали участь).

На закінчення параграфу необхідно зробити ряд висновків. Вже говорилося про недостатність уваги до реального контексту Біробіджанського проекту, до джерел на єврейських мовах і до української «історичної батьківщини», а також до ролі інтелігенції. Останній сюжет може легко бути поглиблений за рахунок включення в нього таких тем як еволюція поглядів проф. В. П. Воцанина, автора статті «Історичні передумови колонізації Біробіджанського району» у відомій збірці Ленозета «Про Біро-Біджан» (Збірка статей ленинградських професорів, 1929). Адже В. П. Воцанин ще до революції в Державній Думі виступав з питань колонізації. Чи наприклад, М. Устрялов. Якою була його роль в житті єврейської общини Харбіну та взаємини з українським рухом у Маньчжурії? М. Устрялов регулярно друкувався в газеті «Ранок» якраз тоді, коли вона пропагувала Біробіджанський проект і його статті в «Ранку» такі як «Про революційний тигель», «Про радянську націю», «СРСР і зовнішній світ», «Проблема нації» увійшли до відомої теоретичної роботи «Елементи держави» (Харбін, 1931). Устрялов, що переїхав в СРСР і репресований в 1937 році, вважається одним з найбільш популярних мислителів – державників Росії. До його концепцій, зокрема трирівневої проєкції державної території, що складалася у формулу підсистем: територія + населення + влада, звертаються сучасні вчені-регіонознавці Далекого Сходу. Очевидно, вивчення листування М. Устрялова могло б пролити світло на його ставлення до Біробіджану, також як і аналіз виступів Поля Вайян-Кутюрье, редактора «Юманите». Він як відомо виступав у Біробіджані проїздом з Китаю в Москву. Менш відома його тісна дружба з В. Финком, ветераном Біробіджана.

Проте найбільш плідним, можливо, стане вивчення «американського сліду», оскільки ідеологи ІКОР, Амбиджана, Спілки українських євреїв, ІКУФ і так далі фактично створили «другий Біробіджан» у Північній Америці. Упродовж десятиліть за океаном розвивався біробіджанський дискурс. Хоча цей напрям лівої думки США і Канади відрізняв дружнє ставлення до СРСР, воно звичайно не було ідентичне радянському. Більше того, подібно до того як українська дійсність надихала на шлях до Тихого океану, американська дійсність примушувала багато євреїв цікавитися Біробіджаном.

Аналіз безлічі текстів 1920-х – 1970-х років дозволяє висунути

гіпотезу, що завдяки Біробіджану євреї США могли зберегти цінності Східної Європи і в теж час стати «all-American»\* уподібнитися предкам самих корінних американців піонерам першопоселенцям XVII століття. Як відомо в основі американського «міфу» лежала ідея про те, що група ізгоїв-пуритан покинула Старий Світ і, підкорила нетрі Нового Світу. У текстах «Амбиджана» постійно проводяться аналогії з піонерами США, що вважали себе «Новим Ізраїлем», і піонерами Біробіджана. Етичний ідеал утілювали люди, що перетворили пустинні простори на ниви і сади. Проте серйозною відмінністю було те, що Америку заснували фанатики – пуритани і США були і залишаються форпостом релігії, тоді як колонізація у Біробіджані йшла під знаком войовничого атеїзму. Проте в 1930-х роках ліва інтелігенція Заходу під впливом М. Бубера, Бер Горовца, потім в особі З. Вайнпера, Б. Ривкіна, А. Бика, Н. Майзеля і інших адаптувала ідею хасидської духовності і українські цадики «розкидають божественні іскри від Нью-Йорка до Біробіджана» (Бер Горовец, Західна Україна).

Релігійно-містичний настрій досяг свого апогею в роки Голокосту. Україна -батьківщина хасидського містицизму – давала надію на диво відродження після жахів Катастрофи. У збірці «Український єврей в Україні і Америці» ці настрої остаточно викристалізувались. Родовід радянських євреїв (в усякому разі багатьох!) від екзальтованих хасидів – не ставився під сумнів. В той же час перемога в Другій світовій війні об'єднала США і САО. Біробіджан відправив на фронт 30 000 чоловіків (Гина Медем), ставши важливою опорною базою у війні на Тихому океані(авторитетний журнал «Харперс Мегезин»). Євреї Біробіджана були не жертвами, а переможцями! Єврейсько-американська публіцистика 1945 – 1948 років з приводу Біробіджана сповнена пафосу Перемоги. Коли секретар «Амбиджана» А. Дже-новський привітав Р. Трумена з перемогою над Японією (у яку внесли вклад євреї на Далекому Сході), він отримав відповідь з вдячністю. Тепер євреї США могли сказати численним антисемітам, що докоряли їм в тому, що вони руйнують традиційні цінності, приїхали на усе готове і прагнуть потрапити відразу в Голлівуд і великий бізнесуоггнули США у війну в Європі: «Дивіться, нащадки простих релігійних українських євреїв освоюють тайгу як піонери і допомогли

---

\* Справжніми американцями.

помститися Японії за Перл-Харбор». Козир Біробіджана був дуже серйозним – в контексті пропагандистської війни усередині самих США\*. Саме тому діячі ІКОР зверталися до цієї теми знову і знову.

Яскравим прикладом є програмна стаття Чарльза Кунца (керівника ІКОР), надрукована в «Най-Лебн» в жовтні 1945 р., відразу ж після перемоги над Японією під назвою «Говорить Біробіджан» (Birobidjan Talking). Натякаючи на те, що ЄАО може стати республікою, Ч. Кунц звертається до подій 1930 р. Тоді в Харбіні, де вже де-факто господарювали японці, йому вдалося через американського консула добитися дозволу провести багатолюдні збори євреїв і викликати дискусію про Біробіджан, куди він віз запчастини від американської техніки.

«Ясно, що ця безпрецедентна подія – дозвіл для євреїв – забезпечила найширшу і переконливішу рекламу для ІКОРа і Біробіджана. Великий зал був переповнений, а промовець повинен був потрудитися, щоб схвильована аудиторія була задоволена.

Дійсно, євреї тоді перемогли японців! 15 років пройшло з того дня, багато з цих років були роками поту, сліз і крові. Сьогодні, коли запалилася зоря миру, Біробіджан радісно закликає нас разом радіти великій Перемозі, загальній Перемозі Світла над Темрявою, Людяності над Звірством».

Пафосність у висвітленні біробіджанської теми переважала і під час презентації збірки віршів «Геймланд» (Батьківщина) І. Фефера 22 листопада 1944 р. у Нью-Йорку, після того, як стали ясні масштаби Голокосту на Україні. Частина накладу збірки була передана в ЄАО, що стало великою подією в культурному житті євреїв всього світу. Адже книга була ілюстрована М. Шагалом – всесвітньо відомим художником. Як відзначив А. Бик, у віршах І. Фефера відчуваються українські мотиви і релігійність простої людини з народу. Ключовий вірш збірки

---

\* У «Най-Лебн» (січень 1944, с.21) підкреслювалося в статті «За добру волю і міжконфесійну згоду», що протестантське, католицькі і іудейські капелани (військові священники) розповсюдили в діючій армії і на флоті 2 500 000 екземплярів літератури, спрямованої на зміцнення солідарності між різними етнічними, расовими і релігійними групами. Орган ІКОР/Амбиджана вказував, що «американці розпізнали і в цілому, учинили опір планам нацистів перенести боротьбу з поля бою, де їх поразка була неминучою, на фронт усередині країни, де вони вірили у свою перевагу» (Най-Лебн, січень 1944, с.21 – про звіт за 1943 рік Національної Конференції християн і євреїв).

– «Весілля у Біробіджані» – було негайно перекладено англійською мовою, що сприймалося як вираз рішучості здолати трагедію Голокосту.\* Вже в 1935 році М. Бейнфест нарікає на те, що багато епізодів історії ЄАО (напр. Бій під Лихасуном) буде забуто, оскільки йдуть свідки, втрачаються документи. Як можна було переконатися, євреї США вважали ЄАО суб'єктом історії і зберігали її традиції.

У статті «За швидку перемогу» [Най-Лебн. – 1944. – Січень. – С. 115] Л. Шацов відмічає, що «єврейська молодь – неспокійна. Вона страждає від дискримінації і сподівається на кращий світ, де народи не дискримінуватимуться». У цей період (1943 – 1944) в США прокотилася хвиля антисемітських актів, «фізичних атак проти євреїв і осквернення синагог і кладовищ». У зв'язку з цим – на думку автора – визнання історичної ролі єврейської республіки у Біробіджані як кроку до матеріального і духовного одужання єврейського життя дозволяє у боротьбі з антисемітизмом позбавитися від комплексу неповноцінності, яким страждають євреї тут в Америці.

Вже під час репресій 1948 – 1952 років, коли єврейська культура в СРСР була розгромлена, А. Бик видав у Буенос-Айресі матеріали про біробіджанську прозу, хоча її автори знаходилися між життям і смертю.

У 1958 році Я. Местл писав в «Їдише культур» про те, що якби подібно до Ізраїлю Біробіджан отримував мільйонні субсидії і якби тут була проявлена реальна добра воля Радянського уряду – Біробіджан міг би вирости в значну єврейську автономну республіку з квітучою культурою на їдиш.

Деякі учені до ЄАО встигли попрацювати в різних наукових структурах, брали участь в дебатах по актуальних проблемах, пройшли складну духовну еволюцію і були прибічниками різних політичних течій. Вони жили і в інших країнах, що іноді зумовлювало їх трагічний кінець. Ось чому потрібні скоординовані зусилля учених Росії, України, Білорусі, Польщі і США, дослідження архівів і періодичних видань, що виходили на їдиш в декількох державах. Особливе і принципове значення має вивчення ролі Наукової комісії в створенні журналу «Форпост». Досі відсутні монографічні дослідження про це видання, яке стало сполучною ланкою між єврейською культурою в СРСР в 1920-х – 1930-і роки і в 1960-х – 1980-х роках і мало широкий

---

\* Н. Фефер і М. Михоелс в телеграмі дякували ІКОР/Амбиджан за допомогу в проведенні візиту в США.



міжнародний резонанс. Як ми могли переконатися, американські друзі «Форпосту» уважно вивчали його тексти, тому відгуки на матеріали, надруковані в «Форпості», представляють великий інтерес для дослідження міжнародного контексту історії ЄАО.

Тексти «Форпосту» грали роль «культурного капіталу» для тих, хто прагнув забезпечити виживання мови їдиш. Цей журнал став свого роду вершиною в культурному самовираженні євреїв СРСР в 1930-х роках. Що стосується наукових матеріалів, то до 1940р. цей напрям життєдіяльності ЄАО міг би відмітити свою «бармицву» (повноліття). Цікаво, що нині у ЄАО відновлено альманах Біробіджан після 50-річної перерви.

На думку головного редактора журналу професора П. Н. Толстогузова, нинішні «мотиви були змішані: і внутрішньополітична кон'юнктура, і серйозна турбота про культурне життя в ЄАО, яке не може не враховувати чинник культурно-історичної спадкоємності. Я далекий від того, щоб вважати наших керівників романтиками, але природний людський ідеалізм їм (кращим з них), звичайно, не чужий. Вважаю, що без політичного рішення на рівні губернатора області А. А. Винникова відновлення регулярного видання альманаху було б неможливим. Підтримка мера Біробіджана, А. Р. Пархоменко, також виявилася істотною. Ініціатором відновлення видання журналу став В. С. Гуревич, Інститут комплексного аналізу регіональних проблем ДВО РАН, що став співзасновником видання разом з Приамурським державним університетом імені Шолом-Алейхема, який став офіційним видавцем альманаху.

На титульному аркуші видання ми зробили напис: «Заснований в 1946 році. Відновлений в 2012 році». Чому так, адже були три випуски 2000-х років, які ЗМІ поспішили назвати «другим народженням» альманаху? Ми, зрозуміло, враховуємо ці випуски як законне продовження історичного альманаху 1940-х років, але вирішили вказати на 2012 рік з двох причин: по-перше, видання 2012 року уперше було зареєстровано в Міжнародному центрі ISSN як серійне з частотою виходу не рідше одного разу в рік (попередні три випуски не мали міжнародного ідентифікатора і, відповідно, як би не існували для читача Росії і світу, залишилися суто внутрішньою, обласною ініціативою), і, по-друге, на рівні уряду області було піднято питання про регулярне фінансування альманаху.

Вихід перших номерів альманаху «Біробіджан» в 1946 році мав символічний сенс – поновлювалося активне культурне будівництво, перерване війною. Видання усвідомлювалося як наступник обласного журналу «Форпост», що почав виходити в 1936 році і що припинив існування в 1941 році. У 1949 році в контексті боротьби з космополітизмом альманах був закритий. І «Форпост» 30-х, і «Біробіджан» 40-х видавалися на їдиші. Відродження альманаху, таким чином, отримало сенс відновлення зв'язку часів, колись з шекспірівським хрускотом було «вивихнуто суглоб». Інший зрозумілий сенс – консолідація культурних сил міста і світу навколо цього привабливого для багатьох слова: «Біробіджан».

Політика нинішньої редакційної ради проста: зібрати під обкладинкою видання усіх, хто може якісно працювати в літературі і кому в силу різних причин небайдужий Біробіджан, хто вважає для себе честю опублікуватися на сторінках альманаху. При цьому обласна тематика не є обов'язковим критерієм, хоча і розглядається як знакова для видання. Місце проживання авторів не має значення: адже Біробіджан, швидше, ментальна реальність, ніж географія двох річок і декількох релок, боліт, сопок і будівель. При цьому, зрозуміло, література про Біробіджан і біробіджанців завжди буде пріоритетною для видання. Видання зареєстроване як двомовне: можливі публікації на російській і на їдиші. Ми припускаємо в подальших випусках альманаху давати тексти на їдиші і на російській (наприклад, в ситуації паралельних текстів). Повернутися до формату видання виключно на їдиші, якими були випуски 1940-х, ми, звичайно, не можемо: цей потяг пішов безповоротно». [Інтерв'ю авторам монографії «Биробиджанский проект в научных исследованиях. Ценности и интересы Эврейской автономной области» Бренеру І. та Зарембі А. В., С. 350–351]

Зміна назви «Форпост» та «Біробіджан» мала глибокий внутрішній сенс. «Форпост» віддзеркалює функцію, а «Біробіджан» є самодостатнім явищем. Х. Словес наводить приклади фальшивого, надуманого стилю Д. Бергельсона у повісті «Біробіджанці», невдачу Д. Гофштейна при описі Біробіджана щоб показати творчу невдачу найбільш визнаних та національно-свідомих єврейських літераторів у намаганні показати «повнокровність» Біробіджанського проекту, де національне було ледь помітним на тлі державно-стратегічного підтексту. Однак І. Фефера було важко запідозрити у

цьому. У вірші «До вогнищ» (Цу ді шайтерс), який було опубліковано у збірці «Крафт» (Сила) у Києві видавництвом «Украцмен-видав» (1937) засмагли євреї цокаються повними склянками зі своїми сусідами – амурськими козаками, китайцями та корейцями (с.22). Утім, вірш було викреслено з інших видань поета – корейців було депортовано, китайців – представників незалежної держави – вислано, а амурських козаків було позбавлено їхньої своєрідної духовної субкультури. Лише нині Біробіджан перетворюється на центр міжнародних зв'язків, а не «Форпост», ще мав риси «укрепрайона». Саме І. Фефер відчув потребу показати національним сенс створення», автономії. Поезія «Біробіджанська колискова», де мати розповідає дитині, що на відміну від колишнього Сибіру майбутнє буде зовсім іншим, а також всесвітньовідома поезія «Весілля у Біробіджані» показують Біробіджан як щось нове, як самодостатній квітучий єврейський центр, де прості українські євреї під ясними зорями досягли омріяного добробуту.

Втім, хоч І. Фефер намагався оминати дразливу тему міжетнічних взаємин, все одно навіть у такій формі єврейський радянський культурний канон перестав бути прийнятним для владних структур СРСР. Знищення єврейського слова у будь-якому вигляді – «Бабин Яр Єврейського слова» (Е. Розенталь-Шнайдерман) у 1948 р. було брутальним ударом по престижу СРСР за кордоном і початком відчуження євреїв від країни, що стала мачухою. Характерно, що лише у серпневому номері «Советиш Геймланд» за 1991 рік Арон Вергеліс спромігся надрукувати нарис Розенталь-Шнайдерман «Арон Макогон», де показано, що колишній автор, редактор і літературний критик, «гроза» єврейських журналістів у 1920-х – 1930-х роках перетворюється на заштатного працівника «культурного фронту» у м. Рубцовськ (Алтай), тому що світ єврейської культури у Радянському Союзі перестав бути самодостатнім і навіть після 1961 р. залишався маргінальним явищем.

Цікаво, що сам А. Вергеліс у статті «Білі плями, які ми знімаємо вже сьогодні», у тому самому числі «Советиш Геймланд» намагається знайти нове виправдання для існування Є АО. Цікаво, що знову йдеться про бурейські та хінганські корисні копалини – вугілля та залізну руду – як це вже робив С. Діманштейн у 1930-і роки.

Отже тріумфує економічна доцільність, оскільки деякі національні утворення (Комі-Перм'яцький округ, два бурятські округи,

Евенкійський, Корякський округ) було ліквідовано під приводом економічної недоцільності. Нібито лише еліти через меркантильні мотиви цікавляться існуванням цих утворень, а населення щонайбільш цікавить національно-культурна автономія, механізм надання якої в умовах Росії є лише імітацією...

У сучасній Росії доцільність існування Біробіджана треба доводити стратегічними (кордон з гігантським Китаєм) та економічними аргументами – «високий рівень інвестицій», «житниця Далекого Сходу», «центр легкої промисловості» і т.д. Однак слід підкреслити, що Біробіджан – не «нова Уганда» (сіоністський концепт), а одне з типових поліетнічних суспільств АТР, де перші модернізатори дали своєрідну форму усій спільності. Цими модернізаторами виявилися євреї, а на Алясці – росіяни, на Філіппінах – іспанці, на Новій Гвінеї – німці та австралійці і т. д. Єврейська культура стала – як відповідні культури інших територій АТР – символічним ресурсом, який єднає, на думку проректора Приамурського Університету ім. Шолом-Алейхема біробіджанців різних національностей. Для вивчення нової поліетнічної спільноти важливо знати теорико-методологічні праці українських філософів та політологів, які стикаються з аналогічною проблематикою. Зокрема, Михайло Бойченко цікавиться системними вимірами духовного життя українського народу. З точки зору автора деякі положення його теорико-методологічного здобутку варто екстраполювати і на ЄАО, де згідно з останнім переписом переважна більшість населення вказали на російську національну приналежність, далі йдуть українці і на третьому місці – євреї. Єврейська культура виступає брендом цього периферійного регіону Росії.

М. Бойченко розрізняє субстанціоналістський та функціоналістський підходи до вивчення феномену соціуму. На думку М. Бойченка суспільство неможливо звести, редукувати до якоїсь формули, схеми. Цінним виявилось не просто людське життя, спільності суспільств, як певні субстанції або елементи функціональних систем, а конкретні люди, спільноти, суспільства для конкретних носіїв цінностей [Бойченко М. Системні вміри духовного життя українського народу / М. Бойченко // Духовне життя українського суспільства: теоретико-методологічні та онтологічні проблеми розвитку. – Київ – Дрогобич, 2009. – Кн. I. – С. 206–233].

Які цінності властиві ЄАО і лише їй? Тут слід підкреслити по-

літнічність регіону, наявність різновекторних етнічних спільнот. Що ж їх об'єднує? Під час інтерв'ю у зв'язку з можливим проголошенням ЄАО республікою В. Белінкер (редактор газети «Біробіджанер Штерн») пояснив, що йдеться не про національну ідею, а про економічну доцільність, яка єднає усі етноси. Однак не можна не побачити тут колишні «радянські», такі знайомі мотиви економічної доцільності...

Тим не менше, динаміка змін у свідомості населення регіону, як і сусідніх районів Китаю полягає в тому, що Голокост і репресії доби комуністичного режиму починають займати все більш центральне місце у громадських дискусіях. Відтак, пост-радянська історія ЄАО ілюструє тези З. Баумана про те, що погляд з периферії, з маргінесу поступово було перенесено у епіцентр громадсько-політичних та наукових рефлексій.

### **Висновки до розділу III:**

#### **Підсумовуючи, зазначаємо:**

- євреї України упродовж ХХ сторіччя зазнали непоправних втрат і майже абсолютного відчуження від власної цивілізаційної та мовної традицій;
- причин такого стану було чимало як внутрішніх, так і зовнішніх, але в першу чергу йшлося про добровільно-примусову асиміляцію;
- тим не менше, саме Голокост вважається центральним у процесі демографічного та духовного занепаду Єврейства і саме Голокост посяде основне місце у єврейській самоідентифікації в Україні.
- історично та географічно Біробіджан пропонує багато версій ототожнення, включаючи «форпост Росії на Амурі», український Зелений Клин, азійське місто з єврейським присмаком (Йоел Матвєєв);
- центральним у розвитку регіону став період 1943 – 1948 років, причому Голокост на відміну від тих регіонів в Росії, де він реально відбувся, сприймається як одна з головних подій.

# ДОДАТКИ

## *Додаток до Розділу III*

### **ЗАСНУВАННЯ АВСТРІЙСЬКО-ЄВРЕЙСЬКОЇ СПІЛКИ**

Серед численних єврейських організацій та добродійних організацій, які завдячують ініціативі та пропаганді «Естеррайхіше Вохеншріфт» свої витоки, організація «Австрійсько-єврейська Спілка» була найстаршою, найбільшою та найзначнішою. Уже в першому номері я звернувся до громадськості з закликом, що мав її пробудити, попередити і обґрунтувати потребу у політичній організації євреїв. Я зауважив:

«Всі партії вороже ставляться до нас, ніхто не бере нас у розрахунок, зв'язок з нами став обтяжливим і компрометуючим. У наших власних лавах дається взнаки відсутність мужності, щодня збільшується кількість боягузливих перебіжчиків. Однак наші керівники сидять склавши руки і полишили все на долю Провидіння... Ми звертаємось до всіх, хто дивиться у вічі небезпеці, має патріотичні почуття і натхненне серце для нашого прадавнього народу з закликом, щоб вони пристали до спільних дій, до спілки, що має на меті захист євреїв, щоб вони створили товариство громадян-євреїв! З гордістю, зі свідомістю, що ми витупаємо за свої права, ми хочемо зібратися і розпочати боротьбу за допомогою духовної зброї, якою є для нас заповіді».

Цей заклик був почутим. 4 квітня 1885 р. відбулося засідання, на якому провідні діячі віденського єврейства, що представляли різні соціальні стани та професії, обмінялися думками з єврейських

проблем. Крім мене були присутні адвокати д-р Фрідріх Ельбоген та д-р Фрідріх Цінс, доцент університету д-р Йозеф Грюнфельд, практикуючий лікар д-р Еміль Пінс, банкіри С. Г. Фішель, Б. Каніц та Й. Г. Зінгер, судовий ад'ютант д-р Я. Кон та ін. Після довгої дискусії було одногосно прийнято рішення про заснування єврейської спілки, завданням якої повинно бути проведення спільної, цілеспрямованої політичної діяльності в усіх справах, що стосуються євреїв, поліпшення релігійної освіти, поширення знань єврейської історії серед євреїв, сприяння впливу для підвищення рівня національної свідомості, створення спільного фронту проти «семітського антисемітизму», що швидко поширюється і виступити проти всіх спроб загострення конфесійних та расових суперечностей.

Було обрано Тимчасовий комітет, розроблено проект статуту та сформульовано програму для діяльності спілки. Членами комітету були д-р Блох, С. Г. Фішель, д-р Кон, д-р Пінс та д-р Цінс. Головою Комітету було обрано мене одногосно. Ще на установчих зборах, але я відхилив обрання з огляду на своє політичне становище, яке є дуже вразливим. Я сказав у своїй промові:

«Я хочу з Вами співпрацювати у цій великій спільній справі, я хочу в усі напрямках сприяти цій роботі усіма моїми силами і надавати всіляку підтримку, але для керівництва я не пасую. Доля відвела мені місце на далеко висунутому форпості, який я мушу захищати. Людина, яка стоїть на небезпечному форпості, має свій фах і свій обов'язок, але він не підходить для керівництва».

Під час нових виборів д-ра Цінса було обрано головою, пана Фішеля його заступником. Пан д-р Кон був обраний секретарем. Уже в середу, 8-го, Комітет міг обговорювати запропонований проект статуту, а також нарешті визначитися з численними заявами про вступ та листами з виразами солідарності.

Ми звернулися до громадськості зі зверненням, вступні фрази якого були такими:

«Одноплемінники!

Той, хто з почуттями і серцем спостерігає за умовами, в яких у наші дні в Австрії живуть євреї і виховується єврейська молодь, той не зможе позбутися тривоги від переконання, що потрібні швидкі та цілеспрямовані зусилля, щоб історія нашого народу, яка налічує

кілька тисяч років, не перетворилася на непотрібне минуле. Релігійне, моральне та етичне виховання нашої молоді та єврейська свідомість нашого покоління можуть зайти у глухий кут, а гарантовані основним законом права євреїв у Австрії через конфесійні пристрасті та расову боротьбу, які, як здавалося, уже давно відійшли у минуле, можуть перетворитися на ілюзію. Адже наша «сучасна молодь» знає історію та літературу власного народу менше, ніж будь-яку іншу галузь знань; вона не соромиться ні негідних думок, ні аморальних вчинків настільки сильно, як свого єврейства і найслабший з усіх зв'язків, що вона має, пов'язує її з найстаршим серед культурних народів, з найгуманнішим серед народів Стародавнього Світу та піонером у боротьбі людства за культуру, за рівні права та свободу, за божественне право та права людини».

Останні речення були такими:

«Той, хто вважає, що через діяльність нашої спілки, яка планується, більшого розмаху набере антисемітська агітація, тому ми можемо вказати на результат майже десятирічної бездіяльності.

З нашого боку нічого не робилося, ми залишалися в ізоляції та роздробленні і ми в той самий час потрапили в ситуацію, про яку можна сказати: гірше вже ніколи не буде.

Тому ми звертаємось до всіх євреїв Австрії з повною довірою і надією на успіх нашого починання та у перемогу нашої діяльності, які виникають зі свідомості, що ми боремося за святу справу, за добро і справедливість. Ми звертаємося з настійним проханням у рамках можливого допомогти у заснуванні та подальшій діяльності цього товариства та якнайшвидше направити заяви про вступ одному з тих, хто підписав цю відозву.

*Відень, травень 1885 року».*

Те, що нове товариство звернулося не до «одновірців», а до «одноплемінників», було хоч і помічено, але не викликало особливого спротиву.

Але проти самого новоствореного товариства розпочалася агітація. Єврейська політична організація була затаврована Генріхом Фрідюнгом як «політичне гетто», а голова релігійної громади Ем. Баумгартен бачив у товаристві партію Блока, виникнення якої не можна допустити. Таким чином, треба було спочатку подолати різні



форми опору, поки товариство змогло конституюватися.

У номері 15 «Естеррайхіше Вохеншріфт» могла повідомити: «Ідея нашого товариства уже викликала живу реакцію в найширших колах. Ми вже одержали письмові заяви про вступ з Відня, Нижньої Австрії, Богемії та Моравії. Пробуджено потребу в тому, щоб мати спільний центр, і ми сподіваємося, що зможемо скоро зайнятися оформленням структури, виборами функціонерів та правління, на чолі якого будуть знаходитися достойні діячі, які вже протягом років займають чільне місце в громадському житті. Письмові заяви про вступ просимо надсилати на адресу нинішнього голови статутного комітету пана адвоката д-ра Цінса, Відень, Шотенрінг, I».

24 квітня 1886 року у святковому залі Торговельної палати Нижньої Австрії відбулися установчі загальні збори «Австрійсько-єврейської спілки». Серед присутніх були: член муніципалітету та голова релігійної громади Г. Сімон, член муніципалітету та член правління «Альянс Ізраеліт» у Відні д-р Алфред Штерн, член шкільної земельної ради д-р Флорт, професор університету д-р Адам Поліцер, доцент університету д-р Грюнфельд та інші. Голова підготовчого комітету, адвокат д-р Цінс відкрив засідання промовою, з якої я процитую такий уривок:

«Якщо існує потреба у поборенні антисемітизму – слід почати з «Єврейського антисемітизму»:

«Нашим подальшим завданням є піднесення єврейства в сприйнятті інших та у власних очах, внутрішня боротьба проти комплексу неповноцінності та самоприниження і повернення до наших славних тисячолітніх традицій молодшого покоління, що майже повністю стало чужим, а також захист від агітації, яка ведеться проти нас і проти толерантності та гуманізму, поборення всіх домагань, які ведуть до загострення конфесійних та расових суперечностей...

Одноголосно схвалений статут визначав мету товариства у перших двох параграфах таким чином:

§ 1. Метою товариства є піднесення науки про єврейство та рівня знань з юдаїки серед австрійських євреїв, а крім того просвітницька діяльність для поборення поширених помилкових уявлень та упередженості і нарешті боротьба проти домагань, направлених на загострення конфесійних та расових суперечностей.

§ 2. Для досягнення цієї мети товариство зокрема ставить перед собою такі завдання:

1. Висвітлення історичної тематики та юдаїки у публічних доповідях та журналах;

2. Висвітлення всіх сюжетів, пов'язаних з єврейством на засіданнях австрійського рейхсрату та вироблення позиції щодо них у формі петицій, резолюцій і т. п.

3. Намагання через відповідні законодавчі та виконавчі чинники вплинути на:

а) піднесення рівня єврейської релігійної освіти та збільшення ролі релігійного виховання єврейської молоді;

б) врегулювання зовнішніх правових умов діяльності єврейської релігійної спільноти в Австрії, а також загальної конституції, що стосується всіх релігійних громад Австрії;

с) створення вищого навчального закладу у Відні для розвитку досліджень з юдаїки, а також для підготовки єврейських духовних пастирів з науковою освітою для австрійських релігійних громад.

Під час обрання Президії повторилася сцена, коли я відкинув обрання і президентом було обрано пана Генріха Бергера, голову фірми Бергер і син. У правління було включено: банкіра С. Г. Фішеля, доцента д-ра Йозефа Грюнфельда, купця Бернгарда Каніца, практикуючого лікаря д-ра Емілія Пінса, професора університету д-ра Адама Поліцера, д-ра Густава Ріттера фон Шлезінгера та адвоката д-ра Зігмунда Цінса.

На закінчення установчих загальних зборів головний рабин д-р Гюдеман прочитав лекцію «Значення юдаїки для єврейства». На закінчення цікавої лекції, яку було зустрінuto бурхливими аплодисментами, промовець похвалив нове товариство, яке виступило з ініціативою проведення лекцій на теми юдаїки і записав це у своїх статутах, це було для Відня новиною, але відповідало глибоко закоріненій потребі.

Протягом півтора десятиріччя я був радником правління товариства, на кожному пленарному засіданні я був постійним промовцем, а часто виступав зі спеціальними лекціями; я був присутній на всіх засіданнях правління. Пізніше керівництво товариства відчувало потребу в тому, щоб емансипуватися від мене, і я все більше втрачав зв'язок з товариством, покликаним мною до життя. У

перше десятиріччя свого існування товариство було для мене підтримкою і опорою проти різних нападок з єврейського боку. Духовний стан віденського єврейства у той період, коли було засновано «Спілку» найкраще характеризує той факт, що ми, я та всі мої однодумці, все більше робили наголос на боротьбі проти «семітського антисемітизму». Євреї стояли тоді у лавах радикальних націоналістів усіх народів, насамперед як фанатичні борці за гегемонію німців – і не брали до уваги становища єврейства. Якраз ця позиція товариства проти участі євреїв у спустошливій боротьбі різних націоналізмів примножила йому ворогів з різних таборів.

*Йозеф Самуель Блох, «Спогади»,  
Відень-Лейпціг, 1922, (с. 197-203)  
Пер. з німецької О. В. Заремба*

### **АДОЛЬФ ФІШГОФ**

Я отримав підтримку у такому листі Адольфа Фішгофа:

«За задоволення, яке мені принесло читання Вашої чудової доповіді, приміть мою найщирішу подяку. Обговорюючи оцінку праці і соціального становища робітників серед греків, римлян та в Палестині, Ви по-новому подивилися на етичне значення віри Мойсея та тих, хто її підтримує, і ця трактовка викликає здивування та захоплення. Робітники, які вже зараз мужньо протистоять спокусам антисемітизму, завдяки вашій просвітницькій роботі відвернуться з відразою від тих, хто проповідує ненависть до народу, чия релігія як жодна інша віддає шану громадському та культурному значенню праці і як жодна інша вимагає для робітників почесного соціального місця. Я хотів би, щоб Ваша важлива доповідь набула якнайбільшого поширення».

Адольф Фішгоф з цього часу слідкував за моєю політичною діяльністю з великою прихильністю, я в одну в нього за багатогранне сприяння. Адольф Фішгоф був однією з найбільш визначних особистостей, які виховали покоління в Австрії у другій половині XIX сторіччя, що відзначалося волелюбними устремліннями, чоловіком античного формату, пророчого духу, який передчував кінець цієї ба-

гтонаціональної держави, що несла їй доля, безупинно старався відвернути його – весь час і все з більшою проникливістю попереджаючи і переконуючи, що її треба перетворити на вільну державу народів, яка б стала затишною домівкою для всіх її національностей. Його прагнення розбилися о шовіністичну упередженість, егоїзм та короткозорість німецьких провідників у Австрії.

Він народився у Будапешті у 1816 р. і вже з ранніх літ виявляв живе почуття справедливості. Він відвідував гімназію в Будапешті. На початку 1830-х років там була ще особлива лавка для євреїв, на які також сидів Фішгоф. Якось один з вчителів вирішив покарати за якусь провину однокласника Фішгофа, графа Белу Венкгайма і присудив йому сидіти на єврейській лавці, а Фішгофу помінятися з ним місцями. Однак Фішгоф відмовився підкорятися наказу і заявив, що поки ще є лавка для євреїв, він не хоче відриватися від однокласників-євреїв. «Хай графи сидять, де їм належить, а ми, євреї, залишимося разом».

Для особистості Фішгофа характерний той факт, що він, власне кажучи, крім короткого епізоду під час революції 1848 та 1849 років, ніколи не займав політичної посади або місця в уряді і тим не менше через значення власної особи завжди у найважливіших питаннях змушував інших прислухатися до своєї думки. Він жив пізніше замкнуто у віддаленому селі на Вертерзее подалі від центрів політичного життя; тим не менш політики і публіцисти, парламентарі найрізноманітніших партійних напрямків та національностей і навіть міністри йшли на прощу до Емерсдорфу біля Клагенфурту і не боялися далекої подорожі, мало зручної, щоб поговорити з емерсдорфським мудрецем, як його називали, з метою обговорення з ним важливих державних питань та для того, щоб вислухати його думку. Він відхиляв запрошення і пропозиції стати посадовою особою. Не тому, що він боявся відповідальності, тому що йому не бракувало мужності. У революційний 1848 рік 13 березня він першим промовив слово вільної людини, що запалило всі серця і після втечі імператора та уряду його на ознаку громадської довіри запросили очолити комітет безпеки. Іноземна делегація одного разу вітала комітет безпеки, що зібрався на засідання у залі музичного товариства. «Хай це приміщення» – відповів Фішгоф – «що було досі місцем гармонії звуків, прислужиться віднині гармонії між народами». Ба-

жання мирного об'єднання народів ніколи не покидало його. Коли 15 травня 1848 р. штурмові колони студентів та робітників пішли на замок Гофбург, він умовив їх повернути назад.

Він був членом першого установчого рейхстагу Австрії у Крем-зірі і сприяв у ньому пошукам угоди між німцями та чехами. Коли прийшла реакція, відбувся державний переворот і багато депутатів урятувалися втечею. Фішгоф все ж відхилив можливості втечі, тому що він не відчував за собою ніякої провини. Незважаючи на це, він був ув'язнений і відсидів 8 місяців у камері попереднього ув'язнення, аж поки його кінець кінцем випустили, тому що проти нього не можна було висунути жодних конкретних звинувачень.

Він розвинув невпинну публіцистичну діяльність на користь мирного порозуміння народів Австрії. Книжки, брошури, статті, меморандуми і законопроекти – цей потік, здавалося, не мав кінця. Коли граф Потоцький став прем'єр-міністром, він зробив багато спроб включити його у склад свого кабінету. Але одне зіткнення між обома діячами показало, що Потоцький прагнув провести угоду на користь консервативних сил і тому Адольф Фішгоф відмовився від неї. В останні місяці 1878 р. йому вдалося з лідером чехів Ладіславом Рігером та кількома відомими німецькими публіцистами узгодити низку пунктів, які (відомий «Емерсдорфський меморандум») стали основою запланованого порозуміння між німцями та чехами. Цей меморандум уперше піднімав питання прав національних меншин з тієї перспективи, що національні права так само мало підлягають диктату більшості, як і релігійні переконання. В кінцевому рахунку було прийнято рішення: народи мають право на самоуправління через обраних політичних чиновників власної національності. Д-р Гербст, керівник німців, був запрошений для участі в конференції і його просили вплинути на те, щоб відбулася угода між чехами та німцями. Але сталося так, що у Празі відбувалося будівництво нового мосту: німці вимагали, щоб міст називався «Міст кронпринца Рудольфа», а чехи віддавали перевагу назві «Мост Палацького». Тоді Гербст написав, що німці не можуть мати угоду з народом, який відмовляється прикрасити новозбудований міст іменем наступника трону.

Імператор призначив графа Едуарда Тааффе місію об'єднати чеський народ з австрійським державницьким мисленням і забезпечити йому парламентське представництво, в якому йому досі від-

мовляли. Це має відбутися завдяки утворенню парламентської більшості чехів, поляків та словенців. Так звана німецька ліберальна партія, яка себе характеризувала як «вірна конституції», одразу виявила свою найсуворішу опозицію до цих планів, внаслідок чого феодальні клерикали тріумфували; уряд був змушений звернутися до них і шукати в них підтримки. Це спонукало Адольфа Фішгофа до спроби розпочати діяльність у напрямку об'єднання всіх вільнолюбних елементів серед усіх національностей Австрії в одну велику партію, яка б називалася німецька народна партія. Один з найвизначніших німецьких політиків Роберт фон Вальтерскірхен з цією метою прилучився до Фішгофа.

16 липня 1882 р. робочий комітет скликав з цією метою загальне масове зібрання в залі музичного товариства, в якому було прочитано підготовлену Фішгофом програму: союз усіх вільнолюбних німців з німецькими демократами, що передбачало національне порозуміння. Австрія – це держава, яку населяють різні національності, її не можна конструювати за зразком національних держав, вона повинна брати за приклад існуючі держави національностей: наприклад Швейцарію та Канаду. В цьому зібранні взяли участь д-р Теодор Герцля, головний редактор та видавець «Вінер Алгемайне Цайтунг», бургомістр Невальд, відомий серед народних мас громадський діяч та демократ Фердінанд Кдонаветер, д-р Карл Люгер\*, професор Бенедікт та інші. Я також був серед присутніх і згадую з сумом, як це зібрання, що могло стати благословенням для всіх народів Австрії, було зірвано насильницьким чином через членів так званої партії «Молода Німеччина» і в першу чергу через студентів-євреїв під керівництвом Генріха Фрідюнга, тодішнього видавця «Дойче Вохеншріфт». Не лише провідні німецькі ліберальні щоденні газети, але також все єврейське населення Відня говорило у надзвичайно ворожому тоні про цю спробу Фішгофа, які нібито мала зашкодити привілейованому становищу німців у Австрії. Гучні звуки пристрастей заглушили здоровий глузд, що промовляв спокійним тоном. Фішгоф, якого нападки саме з єврейського боку рівною мірою приголомшили і розлютили, зауважень у розмові з автором цих рядків: «Євреї Відня навряд чи уявляють собі, які

---

\* Д-р Карл Люгер – пізніше керівник антисемітської партії, що на хвилі популізму та юдофобії став бургомістром Відня.

озлоблені сили реакції ідуть до влади на хвилі антисемітизму; моя спроба створити народну партію, очевидно, провалилася. Що ж, євреї самі перешкодили спробам врятувати себе». Розлучені нерозумінням, яке вони зустріли, зневажені і зацьковані, більшість провідників цього руху відійшли від політичного життя, деструктивні елементи демократичної партії перейшли потім у антисемітський табір під проводом д-ра Карла Люгера.

Коли Фішгоф 4 грудня 1885 р. відзначав свій 70-й день народження, член муніципалітету д-р Мандль на закритому засіданні Віденського муніципалітету вніс пропозицію привітати його з днем народження від міста Відня як борця за створення вільної Австрії. Д-р Люгер, пізніше антисемітський бургомістр, сказав під час дебатів: «Ніхто в залі цільністю свого характеру і заслугами перед містом Відень не може порівнятися з Адольфом Фішгофом». Пропозицію було відкинуто. Більшість тоді складалася з членів «німецько-ліберальної партії». Після цього Фішгоф самотньо жив у Емерсдорфі біля Клагенфурта, друг і порадник для всіх, хто в нього, відомого лікаря і шляхетної людини шукав допомоги і поради. Він ніколи не брав навіть геллера\* за свою лікарську допомогу, часто з'являючись у бідних селянських хатах зі словами вітихи для пацієнтів. Він помер у березні 1899 року зі словами «Шма»\*\* на губах і коли він закрив очі, задзвонили всі дзвони в церквах Емерсдорфа і округи. Народ став на коліна біля його ліжка, керівник робітників назвав його в жалобній промові «батьком робітників», люди читали «Отче наш» у єврейському молитовному будинку і ридали на вулицях.

Коли останки було перевезено до Відня, політичні партії і посадові особи, люди науки, мистецтва і літератури змагалися з громадськими діячами у тому, хто скаже більш проникливі слова під час траурних церемоній. І спадали на думку слова поета:

«Навіщо ти куриш фіміам перед труною покійного,  
Краще б ти подбав про нього, коли він був живим!»

Пророче передчуття Фішгофа, що в Австрії прийде до влади антисемітизм, на жаль справдилося і останній непохитний демократ

\* Геллер – дрібна монета в Австро-Угорщині.

\*\* Шма – перше слово молитви «Шма Ізраель, адонай елогейну, адонай ехад» («Слухай, Ізраїлю, Бог наш – це Бог єдиний» - іврит); яка в євреїв вважається символом їхньої віри.

Фердінанд Кронаветтер у доповіді про Адольфа Фішгофа, прочитаній в 1898 р. у приміщенні «Австрійсько-Єврейської Спілки», давши оцінку діяльності А. Фішгофа щодо зближення народів Австрії і описавши невдалу спробу заснувати «німецьку народну партію» додав до цього такі слова:

«Я повинен сказати прямо, що німецька народна партія не знайшла підтримки саме серед євреїв і що саме вони найбільше напали на нас. Добре чи погано вони робили, ви можете судити самі зараз у 1898 році. Я думаю, що ви сьогодні думаєте інакше, ніж у 1882 році».

*Йозеф Самуель Блох, «Спогади»,  
Відень-Лейпціг, 1922, (с. 53-58)  
Пер. з німецької О. В. Заремба*

### **ЗАСНУВАННЯ «ЕСТЕРРАЙХІШЕ ВОХЕНШРІФТ»**

Після того, як я став членом парламенту і зорієнтувався у політичній обстановці, я усвідомив нагальну потребу у власному публіцистичному органі для боротьби з антисемітизмом, що невпинно поширювався. Юдофобія вже перетворилася на деструктивну пристрасть, що вимагала жертв і чекала на момент, щоб криваві бажання перетворити на жахливі вчинки. Євреїв цькували та проти них підбурювали і все, що було пов'язане з життям, мисленням та вірою євреїв, змальовувалося в найтемніших фарбах. В наші власні лави вкралося боягузтво, щодня множилися боягузливі перевертні, антисемітські тижневики та брошури росли як гриби і поширювалися у тисячах і тисячах примірників у всіх прошарках населення, але євреї Відня вважали, що все це для них не є небезпечним, тому що вони їх не читали. Удавана байдужість, яка так імпонувала єврейським лідерам та політичним можновладцям, була нічим іншим як результатом безпорадності, свідомою ганебною безсилля, якому бракувало моральної сили, щоб взятися за справу порятунку. І я вважав, що власний орган закриє цю бреш і вирішив дати виданню назву «Естеррайхіше Вохеншріфт». Це видання повинно було перетворитися на апологетичний журнал, що став би бойовим органом для захисту проти всіх ворожих служб нападу на



єврейство, але також для просвіти читачів – яким чином на публічних зібраннях і приватно боротися з проявами антисемітизму; видання повинно було стати і стало арсеналом духовної зброї у боротьбі за честь єврейського імені. Я не міг отримати від жодної єврейської організації чи особи у Відні будь-якої матеріальної підтримки для заснування видання. Спроба зацікавити цим барона Моріца фон Кенігсвартера закінчилася так невтішно, що я швидко переконався в даремності всіх подальших спроб. Барон Кенігсвартер був членом Верховної Палати парламенту, таврував у гострих промовах кабінет Таафе і особливо міністра фінансів д-ра фон Дунаєвського, стосовно якого він під час промови у верхній палаті дозволив собі сказати: «Міністри приходять і йдуть і часто думка, що вони йдуть – це єдина втіха поки вони там є». Коли я говорив про масштаб, якого уже набула скерована проти нас антисемітська агітація і про небезпеку, яка має неодмінно стати наслідком цього, коли я виклав перед ним, що всі партії на нас нападають, що ніхто нас не бере до уваги, всі вважають спілку з нами обтяжливою та компрометуючою, а ми сидимо склавши руки і віддали все на долю провидіння, а в кінці сказав, що «така надія на Бога була б ціннішою, якби йшлося про інтереси окремих людей, а не про спільноту» – він у відповідь прочитав мені нотацію за мою лояльну до уряду поведінку в парламенті, за те, що я голосував проти пропозицій німецьких партій, що не личить для людини з німецькою освітою. Тому я йому сказав відверто, що мільонери за мурами замків можуть собі легко дозволити розкіш жорстких опозиційних промов, але цього не скажеш про дрібних крамарів-євреїв, про бідних беззахисних рознощиків у Пратері, на яких нападає антисемітський натовп. Барон Кенігсвартер люто ненавидів східних євреїв, і він не гребував тим, що під час відкритого засідання верхньої палати зводив на них обвинувачення, що пізніше слугували нашим ворогам як зброя під час їхніх атак на єврейство. Особливо тяжким звинуваченням піддавав він галицьких рабинів. Він сказав одного разу буквально таке: «Там, у східних провінціях імперії, панує фанатично настроєний рабинат, який має далекосяжний вплив і не задовольняється своєю безпосередньою діяльністю, а втручається в усі сфери людського життя. Рабин у Галичині втручається у родинні справи, торгівлю, професійне життя, справи оренди, політику, на-

віть у юстицію і не завжди обмежується словом перестороги, доброю порадою. Він може вдатися навіть до середньовічних засобів примусу, які безумовно суперечать духу сторіччя».

Було складним і нелегким завданням спростувати авторитет цих випадків, які антисеміти повторювали в усіх варіантах. У промові, яку я виголосив у палаті депутатів 11 лютого 1890 р., я відповів йому, і я думаю, що найкраще буде тоді, коли я буквально дам цитату зі своєї промови, яка була присвячена цим звинуваченням. Я сказав: «Пан барон Кенігсвартер на жаль не обізнаний зі стосунками в Галичині, але я наведу Вам одне свідоцтво людини, яка мешкає там, безпартійної і яка стоїть на висоті вимог освіти свого часу, людини, чие славне ім'я звучить далеко за межами Австрії. Він повинен спростувати обвинувачення».

«Це було 30 вересня 1868 року. Тоді у галицькому сеймі польський депутат з Бережан висунув проти моїх єдиновірців у Галичині ті ж звинувачення, до яких удався барон Кенігсвартер у Верхній палаті. Тоді відомий польський патріот виступив на захист євреїв і сказав: «Шановному депутату з Бережанської округи також не подобаються кагали, тобто громади і рабини. Я мушу відверто зізнатися, що не настільки обізнаний в єврейських релігійних установах, щоб судити ґрунтовно чим є кагал. Але мені здається, що це – чисто релігійна установа, яка крім релігійних справ також займається розв'язанням інших соціальних питань та спірних питань серед євреїв. Хто може на це поскаржитися?».

«Хіба не буває так, що у випадку суперечки між християнином та євреєм обидві сторони погоджуються звернутися за остаточним рішенням до рабина чи до кагалу? Я знаю безліч таких випадків, знаю, що судять там справедливо, і що сторони добровільно підкорюються рішенням. Дай Боже – додав тоді промовець, щоб також і ми мали таку установу, куди б ми могли звернутися у наших приватних справах.

Також серед нас з'являється думка про зміни. Є люди, і я належу до них, які змушені займатися розглядом приватних справ. Ніхто з цього приводу не скаржився. Чи стали б Ви, мої панове, скаржитися, якби напр. наша консисторія мала таку довіру, щоб її просили залагоджувати приватні справи? Звичайно, ніхто б на це не скаржився б і дай Боже, щоб ми робили так, як євреї і щоб мали таку

довіру і до нашої консисторії. В цьому відношенні ми нічого не можемо закинути євреям».

І знаєте, мої панове, хто так говорив?

Ніхто інший, як наш глибокоповажний голова парламенту.

Я сподіваюся, що його ексцеленція голова парламенту д-ра Смолка є позапартійним авторитетом у галицьких справах і для депутата Тюрка».

Барон Кенігсвартер відхилив будь-яку можливість фінансових внесків для заснування «Естеррайхіше Вохеншріфт» і так само інших єврейських фінансистів Відня не можна було залучити до цієї справи. Допомога прийшла з іншого, неєврейського боку.

Необхідний капітал на суму у 500 гульденів я отримав від одного з колег – християн у парламенті барона Зохора, тодішнього директора галицької залізниці ім. Карла Людвіга і депутата від міста Броди. Він вважав себе зобов'язаним своїм виборцям – євреям і підтримав мій почин, який він вважав необхідним для австрійського єврейства, обіцявши також подальше сприяння, що залишилося невиконаним, тому що з єврейського боку йому дали пораду протилежного змісту. Отримані 500 гульденів я відніс друкареві і 15 жовтня 1884 року з'явився перший номер «Естеррайхіше Вохеншріфт» з програмною статтею, в якій робилися зауваження з приводу недоліків керівництва віденського єврейства і містилося звернення до всіх патріотів взяти долю в свої руки і спільними зусиллями зайнятися справою, яка б відвернула загрозу, що насувається.

Я вимагав, щоб було створено організацію громадян-євреїв, яка б виконала те, що занедбали і не взяли до уваги старі керівники. Крім органу публіцистики повинна була з'явитися спілка, яка б ставила своїм завданням дотримання єврейських інтересів та захист проти нападів.

«Естеррайхіше Вохеншріфт» повинна була в перші роки подолати багато перешкод і опір.

Вибір назви мав на меті протиставити німецькій націоналістичній пропаганді, поширеній серед єврейської молоді Гейнріхом Фрідюнгом з його «Дойче Вохеншріфт»\*, і продемонструвати політичну позицію євреїв як насамперед австрійців, які не збираються прини-

---

\* «Дойче Вохеншріфт» (нім.) – «Німецький тижневик», «Естеррайхіше Вохеншріфт» (нім.) – «Австрійський тижневик».

жувати до ролі рабів у відразливій кампанії національних партій.

«Естеррайхіше Вохеншріфт» видавалася у національно-єврейському дусі, всі статті було написано так, щоб вібрувати національні струни душі – але не того гатунку, що через десятиріччя розквітне пишним цвітом, тобто не в дусі партійних догм, що виключали з єврейства усіх, хто не хотів присягати їхнім партійним прапорам\*.

Національно-єврейські догматики докоряли асимільованим євреям різних видів, що вони вже покинули єврейську спільноту. В той же час «Естеррайхіше Вохеншріфт» вважав своїм завданням скоріше переконувати євреїв не розривати зв'язків, що їх об'єднували з єврейським народом, якою б не була природа цих зв'язків і т. ч. будити в тих, хто мав єврейську кров, свідомість взаємозв'язку, почуття та визнання нерозривної спільноти долі, а одночасно також шляхетну гордість за своєрідне, чотирьохтисячирічне, хоч і сповнене страждань, але в той же час славне минуле.

Скоро всій справі стали загрозувати важкі дитячі хвороби. На основі першого пробного номера було отримано приблизно 1500 передплат, в основному з повною оплатою, так що існування тижневика було запевнено, але не мої права власності на видання. Друкар вважав себе і позначав себе у тижневику як видавець, крім 500 гульденів, що я йому дав від барона Зохора, він забрав усі суми передплати, не давши мені можливості подивитися на касову книжку та книгу передплатників. До того ж я редагував тижневик повністю сам, без будь-якої допомоги, але про фінансовий бік справи не мав жодного уявлення. Звільнитися від нього мені було важко, насамперед тому, що тільки він знав прізвища та адреси передплатників (...). У четвер, 4 грудня 1884 р., коли експедиція забрала № 7, він уже знаходився на головній пошті, я поїхав з екіпажем до дирекції пошти і добився того, що мені віддали весь наклад. У малому тісному номері одного готелю у Леопольдштадті\*\* я вночі переписав адреси і на другий день привіз тираж назад на пошту. Восьмий номер було вже надруковано в іншій друкарні. Друкар порушив проти мене скаргу – не у цивільному суді, де йому б довелося да-

---

\* Натяк на ворогування сіоністів та Бунду, що виникли у 1897 р., тобто 12 років після змальованих подій.

\*\* Леопольдштадт – передмістя Відня, заселене значною мірою євреями.

вати звіт про прибутки і видатки, але за порадою свого адвоката він звинуватив у передруку його видання. Адже він знав, що за умов відкритого судового процесу він не міг розраховувати на успіх. Але оскільки я був депутатом, то для початку процесу потрібна згода палати депутатів. Даремно пояснював я адвокату, що відмовляюся від недоторканості, я готовий, щоб мене допитали. Але адвокат відхилив цю пропозицію. Він повинен зв'язатися з палатою депутатів.

Оскільки процес Ролінга був ще у розпалі і д-р Йозеф Конн був моїм представником, то я мусив бажання останнього, який хотів скоріше, щоб я уникнув дискусії депутатів з цього питання і заплатив 1500 гульденів друкареві за умовою, що він відмовиться від подальших претензій. Через це я потрапив у дуже важку фінансову ситуацію, тому що крім 1500 гульденів я повинен був протягом цілого року шукати кошти на видання часопису, тому що виплати передплатників колишньому друкареві він забрав собі.

Треба було багато витримки та мужності, багато напруженої праці та самозречення, щоб подолати щоденні турботи, але після кількарічної праці «Естеррайхіше Вохеншріфт» знайшла читачів та друзів в усіх коронних землях Австрії і потім поширилася в усіх частинах світу.

Поступово з'явилися співробітники, які давали у щоденник регулярно матеріали. Серед них люди з відомими іменами як: Гюдеман, Сліпек, Давид Кауфман, Ріннер, Генріх Майер-Кон, поети Людвиг Август Франкл та Й. Л. Давид, проф. С. Ерман, лектор Фріцман, проф. Самуель Краус та інші.

З сіоністів в першу чергу назвати Теодора Герцля, який свої перші статті про єврейську державу та програмні сіоністські матеріали опублікував на шпальтах «Естеррайхіше Вохеншріфт», Оскар Марморек, д-р кан, проф. д-р Генріх Льове, Йорк-Штайнер.

«Естеррайхіше Вохеншріфт» було задумано для захисту від щоденних нападок на єврейство, для того, щоб відбити всі звинувачення, висунуті проти нас. За визнанням усіх сучасників, цю місію «Естеррайхіше Вохеншріфт» виконала у повному обсязі і поступово стала бойовим органом, науковим арсеналом, в якому всі близькі і далекі, хто брав участь у нашій оборонній війні, могли одержати зброю та окупаційну пораду і повчальне слово, допомогу та інформацію для довідок.

Євреї учився дивитися більш мужньо в обличчя подіям, мужніше, з почуттям власної гідності і більшої відданості спільній справі через розширення знань з нашої історії, через глибше проникнення в сутність єврейства. Пояснення та поглиблення єврейської свідомості було одним з найважливіших завдань цього нового тижневика, позитивною частиною його програми: поширювати знання єврейства і його славної історії, передати теперішньому поколінню успадковані скарби духу – щоб протистояти зраді та зреченню.

Вирази схвалення та порозуміння, знаки визнання та дружньої підтримки не забарилися з'явитися з бігом часу. Єврейські студенти вищих навчальних закладів Відня писали:

«Дозвольте, високоповажний пане, нам, випускникам вузів, запевнити Вас у найтепліших симпатіях справжнього свідомого єврейства до створеного Вами видання.

Занадто довго не знаходилося жодного голосу, який би наважився захистити єврейство, зневажене і скривджене як не євреями, так і самими євреями. Ви, високошановний пане, взяли на себе завдання покінчити з фаталістичною бездіяльністю, на що не були здатні навіть найкращі умови нашого народу. Своїм величним вчинком, тому що саме таким можна назвати видання журналу як Ваш (у наш байдужий час, ви прекрасно прислужилися нашому народу).

Приміть, високошановний пане, за Вашу працю в дусі єврейського патріотизму подяку тих, хто підписався, подяку від єврейських студентів, які натхненною любов'ю зв'язані зі своїм стародавнім і невмирущим племенем і вірять у його майбутнє.

Приміть вираз вищої поваги та пошани від студентів:

Студ. юр. Н. Бірнбаум, студ. мед. С. Бург, студ. юр. Арнольд Ашер, студ. юр. Абрахам Зальц, студ. мед. Симон Кіслер, студ. мед. Макс Бромберг, студ. мед. С. Зильберштайн, студ. інж. Мозес Фішлер, студ. мед. Леон Капо, студ. мед. Йозеф Вайнштайн, студ. мед. А. Ясиновський, студ. тех. А. Фішлер, студ. тех. Бен'ямін Торбе, студ. інж. Х. Аусюбель, студ. юр. Зігмунд Бромберг, студ. мед. Соломон Йоффе, студ. інж. Ізідор Зайнфельд, Ауфрех, Медіцинер, студ. мед. Скобріц, студ. інж. Вольф Фішлер, студ. філ. М. Штенгель, студ. інж. Йоел Кай, студ. юр. С. Й. Фойерштайн, студ. інж. Х. Штекер».

Коли відзначалося перше десятиріччя редакційної діяльності, я одержав від провідних інтелектуалів єврейського товариства Відня адрес, а також подарунок у вигляді 12000 гульденів.

*Йозеф Самуель Блох, «Спогади»,  
Відень-Лейпціг, 1922, (с. 186-196)  
Пер. з німецької О. В. Заремба*

## СПОГАДИ

*Е. Розенталь-Шнайдерман*

Усім серцем і розумом я повертаюся до цих євреїв, тому що більшість з нас були охоплені хворобою «двох Бі» (ББ – Біробіджан). І вони були заражені мікробом ББ, як ми жартома самі ці називали. До переходу в комуністичний табір більшість діячів радянської єврейської культури належали до «Бунду», до єврейських територіалістських партій – «Поалей-Ціон» і «Фарейнігте», і коли вони почули про слово Біробіджан, то нас усіх охопила тиха радість: нічого собі, єврейська держава! І яка держава! Пролетарська єврейська держава! Соціалістична єврейська держава!! Здійснюються наші мрії, ідеали тих років! Чи було це не випадково. Між собою ми вели тихі розмови про те, що ж власне кажучи сталося. Сталося те, не більше і не менше, що більшовицька партія здійснила найкращу з наших тодішніх програм. Ту, про яку мріяли і за яку боролися пролетарські сіоністи і територіалісти. Саме вона, компартія, здійснює те, з чим вона тоді після приходу до влади, боролася з вогнем і мечем, посилаючи людей у в'язниці і табори! Але їй -всемогутній комуністичній партії – тепер незручно признатися, що праві були вони -«контрреволюційні єврейські партії». Ми усі були тоді заражені вітаміном «Б2» і ми все-таки боялися говорити навіть між собою про наше «грішне» минуле. Ми занадто дорого

за нього заплатили, але тепер? Подивіться, ми не встигли озирнутися, як все те, що ми умовчували, чого ми уникали, стало щоденним змістом наших бесід. Навіть серед нас виникали негослосні спори: «Партія здійснює ідеали «Поалей-Ціон», – заявляє начебто жартома Олександр Заблудовський і Хаїм Шиф (обидва – колишні поалей-сіоністи). «Партія здійснює на практиці теорію територіалістичної партії» – гаряче сперечаюся я.

Але краще всього цього сам факт, що обіцяний Біробіджан дав нам свіжий і несподіваний для нас поштовх нашим старим почуттям і зближив нас як групу колишніх поалей-сіоністів і територіалістів. Щось подібне до того, що мовчазного, що не називається своїм власним ім'ям почуття солідарності об'єднувало нас зараз, тепла єдність, глибоко прихована від зовнішнього світу. І ще дещо: ми себе почували, як справжні учасники свята позбавлення (геула), яке комуністична партія влаштувала для радянських євреїв. І напевно може бути тепер дійсно пригнічені, голодні, працьовиті євреї зі всього світу теж візьмуть в нім участь? В якості хорошої ознаки було те, що глава Радянської держави Михайло Іванович Калінін виступав з цими деклараціями, і що це було відбито в розмовах і статтях керівників «КОМЗЕТ» і «ОЗЕТ» і що все частіше і частіше з'являлося гасло, що Біробіджан повинен стати домом і для євреїв – трудящих, що живуть за кордоном. Ця нова позиція Калініна відбивалася, на нашу думку, точку зору вищого керівництва самого Йосипа Віссаріоновича Сталіна. Із цього приводу не могло бути ніякого сумніву.

А коли до нас доходить звістка, що в найбільших єврейських центрах капіталістичних країн поступово організовується під різними назвами суспільство для допомоги єврейському переселенню у Біробіджан, навіть зі своїми власними журналами, у нас почалася крутитися голова: адже ми стаємо свого роду центром всесвітнього єврейського руху за створення єврейської комуністичної батьківщини!

Те, що в капіталістичних країнах діяли пробіробіджанські суспільства, радянські євреї дізнавалися з радянської єврейської преси. Ці повідомлення там час від часу публікувалися. З 1927 року журнал «Трибуна» став важливим джерелом інформації про ці зарубіжні організації і тільки деякі обрані єврейські діячі, які отримали



спеціальний дозвіл, мали доступ до архіву світової єврейської преси в Київському інституті єврейської пролетарської культури. Таким чином, ми могли отримувати цю інформацію безпосередньо із зарубіжної періодики, яка для інших була під строною заборонаю.

І ми забули, або зробили вигляд, що забули, що наша надія на те, що Біробіджан буде домішкою і для переселенців-євреїв зі всього світу, знаходиться в протиріччі з комуністичною тезою про те, що не існує всесвітній єврейський народ, і що воно суперечило твердженню євсекцій, що радянські євреї не мають нічого спільного з євреями, якими живуть в капіталістичних країнах.

Проте було фактом, що «КОМЗЕТ» і «ОЗЕТ» посилали за кордон спеціальних представників (наприклад, М. Рашкеса в Литву), щоб вербувати переселенців для Біробіджана.

Ми бачили у Біробіджані єврейську комуністичну державу, де так само як і тут, в центрі Радянського Союзу, також і там буде заборонена єврейська релігія і навіть національні свята, такі як Ханука і Пурим. Точно також для нас було само собою зрозумілим, що і там буде визнано контрреволюційним шовінізмом будь-яка спроба виховувати молоде покоління на древній духовній спадщині єврейського народу і що будь-який зв'язок з далеким багатим ми-нулим не буде в цьому вихованні представлений.

Яким чином бачили національне майбутнє Біробіджана інші його гарячі прибічники, я не знаю. Точно, що були такі, які мріяли приховано про те, що ЄАО з часом перетвориться на справжню єврейську національну країну.

Але не слід забувати, що офіційна заява про переселення у Біробіджан і наша натхненна агітація за здійснення цього збіглася з остаточною ліквідацією партії «Поалей-Ціон» і проведеними без особливого шуму масовими арештами її діячів і членів. При цьому були жорстоко знищені представники молодіжного руху «Гехалуц». І я повинна тут додати, що в цей час у нас в Києві, і в інших містах проходили єврейські антисіоністські масові мітинги. Спробуйте перегорнути пресу тих днів, і ви побачите: тому ж самому номері – єврейських щоденних газет (харківської «Штерн», московської «Дер Емес», мінською «Октябрь») знаходилися поруч вихваляння з приводу переселення у Біробіджан і гнівні статті проти контрреволюційного сіонізму, а також штучно організовані відкриті листи

«переляканих» членів руху «Гехалуц», які не встигли поїхати і тепер виступили проти своєї шовіністичної організації і присяглися у вірності комсомолу. Саме почалися великі репресії проти сімей, дітям яких в 1924 році вдалося поїхати з Криму до Палестину. І хоча система НКВД, садистські допити, у тому числі лише підозрюваних, викликали замовчання цього «злочину» і перетворили його на таємницю, у тому числі і для нас. Проте, ми – гарячі прибічники Біробіджана – побічно, і не бажаючи цього, об'єктивно допомогли злочинам, які радянська влада систематично здійснювала щодо радянських євреїв.

Вже в 1926 році Калинин офіційно заявив на першій конференції Всесоюзного «ОЗЕТ» а про бажання комуністичної партії, щоб землеустрій євреїв увінчався в найближчому майбутньому створенням десь автономної єврейської державної територіальної одиниці. У той час мої товариші часто бували гостями в національних єврейських районах на півдні України і в північному Криму. Ми приїжджали туди для того, щоб переконатися в тому, що тут відбувається прелюдія до великої історичної події, яку буде підтримано партією: створенню єврейської соціалістичної держави з квітучою єврейською культурою, яка перетворить радянське єврейство на нормальний народ, рівний з іншими народами величезного Радянського Союзу.

Безперечно, серед радянських євреїв було немало скептиків, які не вірили надалі у біробіджанський проект. Інша частина, яка прагнула до асиміляції, взагалі не цікавилася цією проблемою. Але біробіджанським проектом радянська влада тоді завоювала симпатію значної частини так званих «дрібнобуржуазно налагоджених» єврейських інтелігентів, які стримано ставилися до усіх заходів в єврейському середовищі.

З величезним інтересом ми стежили за результатами наукової експедиції, яка досліджувала в 1927 році невідомий район Тихої (пізніше – Біробіджан) на Далекому Сході. Експедиція була організована «КОМЗЕТ» ом при президії Ради національностей ВЦІК. Ця державна установа була створена 29 серпня 1924 року. Його метою була організація поселення євреїв на землі. Відділення «КОМЗЕТ» а існували в радянських республіках з великим єврейським населенням. Головою «КОМЗЕТА» був Петро Германович

Смидович, який був відомий як друг єврейського народу. Звіти і висновки цієї експедиції про те, що район Тихонької більш ніж інші вивчені місцевості підходить для концентрованої єврейської колонізації були для нас недостатньо ясними. Ми хотіли знати точніші деталі, зокрема про природні багатства дослідженого регіону. До нас дійшли вісті про жваву кореспонденцію, яка від імені Інституту єврейської культури велася з керівниками експедиціями – професором Л. Бруком і академіком Вільямсом з московської академії імені Тимирязева. Листи підписував Йосип Ліберберр. Адже він був офіційною особою – директором Інституту. Він запитував про природні багатства досліджуваного району, тому що ми хотіли знати їх думку про можливості перетворення майбутньої єврейської держави в індустріальний центр. Ми пред'являли до них претензії, що вони занадто мало говорили про це у своєму звіті. «Що вони хочуть сказати? Це безглуздо думати, що з нас можна зробити виключно селянський народ!»

Ми вивчали старі і нові географічні і геологічні карти Далекого Сходу.

Проте рекорд поставили Ліберберг і Борух Губерман. їх особисті бібліотеки поступово збагатилися усіма надрукованими матеріалами і навіть художніми творами, які з'явилися про Далекий Схід. Але кінець кінцем картина була дуже сумбурною, тому що Далекий Схід і зокрема район Тихонької був тоді мало вивчений.

Навесні 1928 року в Київ прийшла звістка, що уряд вирішив вивчений район Тихонької передати для колонізації євреями і що там в найближчому майбутньому з'явиться єврейська автономна державна одиниця.

Як вихор ми цього вечора носилися від одного друга до іншого – ми хотіли поділитися цією великою радістю з тими, кому ми не могли повідомити цю історичну новину по телефону (домашній телефон в квартирі був тоді рідко у кого). Ми були настільки збуджені, що вели розмови до пізньої ночі. Проходили дні і ночі, повні нового змісту. Тому що перед нами відкрилося не лише свіже джерело віри в те, що ми зможемо зберегти те, що ми вже досягли, але і те, що перед нами відкриваються рожеві перспективи для подальшого зростання в єврейській культурній роботі. І найважливіше: ми почали вірити, що ось-ось прийде день подальшої перебудови радянського

еврейства. Навіть частина тих, які скептично відносилися до самого питання єврейської радянської державності, зараз були розбурхані радикальним новим поворотом, який партія підготувала для радянського єврейства.

Нашим тлумаченням і планам не було кінця. Ми не були такими наївними, щоб не усвідомлювати, про те, що звичайно було б краще, щоб позбавлення (геула) сталося десь ближче – в європейській частині Росії. Але ми знали, що ані в Україні, ані у Білорусії немає великих земельних масивів для єврейської держави. До речі, чому ми повинні наставати комусь на п'яти? Навіщо пред'являти історичні претензії до українців, татар і білорусів, які сидять на своїй землі вже сотні років? Ми приходили до висновку, що це навіть справедливо, що ми уникнемо таких антагонізмів, які існують між євреями і арабами в Палестині. На порожніх масивах радянського Далекого Сходу ніхто не пред'являтиме історичних претензій, просто тому, що там майже немає ніякого населення.

Навіть скупі відомості, які наш інститут мав та багатства, що знаходяться там, наповнювали нас почуттям упевненості, що єврейська соціалістична республіка буде не лише аграрною, але і важливим індустріальним центром на Далекому Сході, тоді як Крим, наприклад, має для цього значно менше шансів. І хіба Тихонька з її багатим довкіллям може йти в якесь порівняння з пустелями Палестини, за які проливається єврейська і арабська кров? Загалом, це добре. Якраз те, що потрібно!

Проїшли два роки відколи було прийнято рішення: у спекотний серпневий день 1930 року було проголошено про створення єврейського національного району на Далекому Сході, а через шість тижнів в останній день вересня був скликаний нарешті перший з'їзд рад єврейського району. У цьому районі такі ентузіасти як ми побачили з радістю, що ось створюється ядро єврейської автономної одиниці і на першому з'їзді цього району ми хотіли побачити справжній національний тріумф. І ми хотіли, щоб світ зрозумів і відчув, яким великим є це свято. У Інституті єврейської культури, який було щойно створено на місці кафедри при ВУАН ми влаштували святкові збори із запрошеними гостями -представниками єврейської і української науки, письменниками і партійними керівниками. Настрій був підведеним. Після засідання ніхто не захотів

йти додому, і усі вели довгі бесіди про багату перспективу, яка чекає нашу завтрашню єврейську державу. Ми послали телеграму з вітаннями районному з'їзду. Слова цього поздоровлення дихали радістю і вірою.

На усіх зборах, що відбулися з приводу цього Першого з'їзду рад району, на найбільших заводах, державних установах, кооперативах і вищих учбових закладах ніхто не говорив з більшим пафосом, ніж ми – колишні територіалісти і поалей-сіоністи. І читач напевно розуміє, що говорили ми на цих зборах про Біробіджан зовсім не те, про що ми говорили таємно між нами: в першу чергу ми прославляли партію і ухвалювали свій вирок сіонізму і усім видам територіалізму. Звучало це приблизно так: «Сіонізм отримав остаточний удар у Біробіджані. Ми гордимся, що майбутня єврейська країна буде побудована не на гроші філантропів. У Радянському Союзі ця справа державної ваги, як і усі інші державні справи в соціалістичній багатонаціональній державі. У капіталістичному світі ця проблема ніколи не буде розв'язана. Ясно, що сіонізм збанкрутів! Біробіджан є безперечним фактом, який доводить, що тільки в країні соціалізму можна розв'язати таку грандіозну проблему, як створення державної одиниці для народу без землі. Життя доводить, що не декларації Бальфура і звичайно не приватні пожертвування єврейських мільйонерів в змозі зробити це».

Тоді, і тільки тоді, ми зможемо вирішити найважливіші організаційні практичні завдання. І тут ми вже говорили абсолютно відверто з чистим серцем, із закоханістю, про те що ми чекаємо заповітної години. Кожен трудящий і кожен інтелігент повинен включитися в роботу. Давайте усім загорнемо рукави і докладемо руку до здійснення історичного дива. Це диво приведе декласовану єврейську бідноту до власної радянської держави. Наш ентузіазм передається слухачам і на кожному мітингу росте число активістів і членів «КОМЗЕТА» – євреїв і неєвреїв.

Годинами ми сидимо над новою геологічною картою природних багатств Єврейського району і не перестаємо захоплюватися. Ця карта була складена геологічною дослідницькою організацією (Дальгеострой) на основі даних спеціальної експедиції в 1932-1933 роках. І мені здається, що я і сьогодні могла б із закритими очима показати на цій карті, де знаходяться золоті копальні Сутари, де –

прекрасні поклади мармуру і інші багатства, які захопили уяву таких людей, як я. Адже вони вже стали власністю радянських євреїв!

До сьогоднішнього дня в моїй пам'яті залишилися декілька важких місяців, які нам здавалося тягнулися як роки. Відповідно до орієнтовних планів ВЦІКА Біробіджанський єврейський район повинен би перетворитися на автономну єврейську область вже у кінці 1933 року. Усі з нетерпінням чекали цей щасливий день. Але вже проходить осінь, пройшов 1933 рік, і не чуто і не видно. У нас падає настрій. Адже вже настав новий, 1934 рік. Чому раптом все затихло? Чому запізнюються з Декретом? При кожній нагоді ми намагаємося дізнатися у співробітників українського ЦВК: може бути у них є якісь дані? І центральна рада «КОМЗЕТ» а як ніби набрав в рот води.

І тільки в травні ми зітхнули вільніше. Ми прочитали чорним по білому декрет від 7 травня 1943 року: «перетворити Біробіджанський єврейський національний район в Єврейську Автономну Область у складі Далекосхідного Краю. Голова Всесоюзного центрального виконавського комітету Калінін. Секретар – Янукідзе».

У жовтні 1934 року область вже приймає самостійно бюджет від всеросійського раднаркому. Єврейська область стала фактом, що відбувся! І ось нарешті ми дочекалися того дня, коли відповідно до волі ЦК ВКП(б) ніхто інший, як саме він, професор Йосип Ліберберг був призначений головою організаційного комітету Єврейської автономної області. Це означає, що на першому з'їзді рад в Єврейській області він буде «одноголосно обраний» хазяїном – головою виконкому. Нас переповнює радість.

Прямо-таки тисяча і одна ніч!

Однак час не затримується. Партія створює усі нові і нові лицемірні перешкоди то на одному, то на іншій ділянці в області роботи єврейської культури. І чим більше ми стаємо заклопотаними про подальші перспективи єврейської роботи тут, в центрі країни, тим більше стає наш інтерес і тим сильніше турбота по реалізації Біробіджанського проекту. Нас цікавить будь-яка дрібниця, яка там відбувається в далекому єврейському районі. Найменша перемога нам приносить радість. Будь-який провал турбує нас.

Початок 1932-х років. За два роки до проголошення Єврейської

національної області.

Деякий час ми носимося з планом: ми хочемо, щоб хтось міг тверезо подивитися на дійсність, відвідати Біробіджан, заглянути в його будь-який куточок і упевнитися в тому, що там відбувається. Відповідні люди для цього: Йосип Ліберберг і Борух Губерман - люди, які займають високі офіційні пости і є блискучими організаторами.

Професор Йосип Ліберберг – історик, блискучий учений, оратор і організатор, керівник кафедри єврейської культури, а згодом науково-дослідного інституту єврейської культури. В молодості – сіоніст, потім – гарячий комуніст. Борух – так ми усі називали Боруха Губерман в широких єврейських і неєврейських кругах. Так само як Ліберберг, він у минулому лівий Поалей-сіоніст. Він прибув до Радянського Союзу з Польщі на початку 1920-х років. У нього були великі заслуги перед Комуністичною партією Радянського Союзу. Декілька років він був розвідником, якого Червона Армія послала на польську територію. Він оселився у Біробіджані спочатку 1935 року. Обоє: Ліберберга і Губермана НКВД пізніше розстріляло. Зараз ми зупинилися на 1932 році.

Авторитет обох кандидатів був великий, і їх підтримали для проведення поїздки. Але в ті роки це було нелегко. Біробіджан знаходиться за 11 тисяч кілометрів від Києва. Цивільного авіаційного сполучення з Далеким Сходом майже не було. Треба було їхати по залізниці. Шлях туди і назад займав приблизно 22 дні. Навіть якщо б ви їхали міжнародним експресом Париж – Варшава – Москва – Владивосток – Пекін, коштує така поїздка цілий стан. Кінець кінцем ми отримали на це кошти від «КОМЗЕТА», від інституту, від академії. І в 1932-му році відбулася довгождана подорож. Ліберберг і Губерман поїхали у Біробіджан.

Я думаю, що ніколи у великому актовому залі Української академії наук не панував такий піднесений настрій, коли на зборах Ліберберг і Губерман звітували потім, що вони бачили і робили у Біробіджані. Ми чули їх оповідання про збори, які вони проводили майже з усіма керівниками району і про їх виступи на масових мітингах, на які приходило майже усе населення. Упродовж годин люди стояли просто неба, щоб слухати дискусії, які Ліберберг і Борух проводили з деякими керівниками області.

Обидва посланці приїхали зачаровані просторим єврейським районом.

Із захватом розповідали вони про свій візит на бірську сільсько-господарську випробувальну станцію. Там вони на власні очі побачили, що на жирній біробіджанській землі ростуть різні культури, починаючи з тих, які цвітуть тільки в спекотному кліматі і до тих, які ростуть тільки на холодній півночі. Хоча ми знали про це після їх звітів, які ми збирали давно, ми засипали все одно посланців питаннями: «А помідори ростуть на цій станції? А кавуни пробували там вирощувати?» Навіть ті, хто скептично відносився до цих питань, сиділи і слухали широко відкривши рота.

Посланці не можуть повірити в те, наскільки великі водні ресурси, що має Біробіджан. Там неможлива посуха. А що вже говорити про лісові багатства! Ліс займає 60% території, тобто 9 мільйонів гектарів. Обидва посланці провели декілька діб в дикій тайзі. Вони були в гостях у гольдів, і у корейських і тунгуських мисливців. Там вони були в місцях, де не ступала нога людини. Там сплять скарби, які ніколи не можна буде вичерпати. Древні кедрі, сосни, пробкові дерева, величезні ялини і липи є благословенням для єврейської землі. Вони забезпечують швидке і дешеве будівництво підприємств і будинків для переселенців. І до того ж дають на експорт цінну деревину, яка може принести мільйони у валюті. Там також є рідкісні тварини, які забезпечують експорт найдорожчого хутра, яке цінується на вагу золота. Слухачі намагаються не пропустити жодного слова Ліберберга і Боруха, які розповідають про те, як вони разом з рибалками плавали по могутньому Амуру. Це одна з найбільших річок у світі, і вона чекає, щоб організували великий механізований рибний лов, який може забезпечити уловом увесь Далекий Схід. Амур чекає, щоб єврейські переселенці налагодили на ньому судноплавство і побудували потужні гідроелектростанції. Народ сидить як зачарований. Це прямо-таки Тисяча і одна ніч! Коли Ліберберг і Борух починають описувати скарби, які приховані в глибини біробіджанських надр, ми бачимо, як будуть димити труби металургійних заводів і сипатися іскри мартенівських печей в завтрашній єврейській соціалістичній державі!

І в серці росте радість: нічого собі. Остання наукова експедиція довела: півмільярда тон залізної руди знаходиться в надрах гірських



ланцюгів Малого Хінгана! Мільярди тон високосортного вапняку! Мармур кращої якості і рідкісних сортів! їм облицьовували палаци в Кремлі і метро, яке тоді почали будувати в Москві. А золоті розсипи! Вони тягнуться від річки Сутара аж до Амура. І колосальні запаси графіту і магнезиту. Все це на разі дримає в глибинах Біробіджана і чекає наших єврейських рук. Коротше, там, на Далекому Сході, знаходиться щаслива доля радянського єврейства. Тепер руки трудових євреїв, єврейський розум і єврейська ініціатива, сполучена з радянським патріотизмом, приведуть до того, що радянське багатомільйонне єврейство стане рівним серед інших народів.

Різні скептики за кордоном, і у нас, в Радянському Союзі стверджують, що Біробіджан знаходиться на межі з ворожими азійськими державами; що єврейському населенню вони погрожують і його виставляють під вогонь! Але це якраз багатьом завзятим ентузіастам Біробіджана імпонує: радянська влада і партія роблять нам, євреям, велика довіра. Вони довіряють нам, перевіреним єврейським патріотам, почесну місію стати форпостом на Далекому Сході. І ми цю довіру виправдаємо. Ми стоятимемо в перших рядах захисників нашої соціалістичної батьківщини від будь-якого агресора.

Ми це вже довели в громадянській війні. До речі, ворога взагалі не треба боятися, тому що немає сили у світі, яка може порівнятися з нашою могутньою захисницею – славною Червоною Армією. Але самим кращим засобом уникнути будь-якої інтервенції наших ворогів на Далекому Сході – це щільно заселити прикордонний район довіреними радянськими громадянами.

Отже, перед нами, радянськими євреями, з'являється дві важливі проблеми: відродити єврейську націю і захистити наші далекосхідні межі. Це подвійне завдання треба здійснити якнайскоріше. Це борг радянських євреїв.

Але поки що рішення цих завдань проходить погано. Там, у Біробіджані мало піклуються про прибулих переселенців. Обоє вони бачили, що переселенці живуть в жахливих умовах. Їх живлення дуже погане. Професіонали не використовуються як слід. Крім того, серед тих, що прибули багато старих і хворих. У керівництві району знаходяться люди, які відносяться бюрократично до тих, що прибули. «КОМЗЕТ» і «ОЗЕТ» безпорадні. І переселенці масами біжать назад. Добре якщо залишається на місці тільки половина. Коло-

сальні кошти витрачені даремно. Так далі не повинно тривати – робимо ми висновок. Наші хвилювання і тривога зростають.

Ліберберг і Борух звертаються до вищого партійного керівництва як там на Далекому Сході, так і тут в центрі з письмовими меморандумами: переселенці живуть там в неприпустимих умовах. Відбір переселенців, пишуть вони, проводиться неправильно. Агітація за переселення у Біробіджан ведеться недостатньо серйозно і недостатньо інтенсивно. Тому невелика кількість тих, які їдуть туди, і великий відсоток тих, які приїжджають звідти назад. «КОМЗЕТ» і «ОЗЕТ» зараз повинні свою діяльність обернути на Біробіджан. Проте вони не роблять цього достатньою мірою.

Меморандуми викликали невдоволення у біробіджанського керівництва і у керівників «КОМЗЕТ» а і «ОЗЕТ» а. Після довгих колювань Моше Литваков погодився опублікувати в газеті «Емес» статті, в яких Ліберберг і Губерман пишуть, зокрема, про те, що масовий від'їзд переселенців не можна приписати тільки за рахунок проливних дощів, які залили усю область влітку 1932 року. Винні в тому, що 80% що прибули поїхали, керівництво району, яке погано працює. В якості доказу наводяться цифри: поїхало багато людей до початку дощів, а 25% що поїхали приїхали сюди ще кілька років тому.

Враження від двох статей було дуже сильним. У тому 1932 році нам здалося, що увесь план побудувати Біробіджан отримав такий удар, що партія, не дай Бог, зі всім від нього відмовиться.

Ми не можемо заспокоїтися: як довго ще переселення йтиме такими черепащачими темпами. Ще не прозвучав голос агітаторів в далеких покинутих єврейських містечках, де панує нужда і яким погрожує справжня фізична загибель. Їм треба принести слово про-світи. І це повинні зробити в першу чергу ми, єврейські учені. Нам біднота довіряє.

Тепер уявіть собі таку картину: скликаються спеціальні загальні збори усього Інституту єврейської культури. На порядку денному стоїть всього один пункт: Біробіджан. Ліберберг виголошує полум'яну промову: «Ми повинні створити нові контингенти єврейських переселенців!» Він так запалює публіку, що із залу чути голоси: «Давайте включимося в практичну роботу! І вже сьогодні!» З усіх боків лунає: «Запишіть мене!» Чутний голос Наума Штіфа:

«Пошліть і мене!» І чутні голосу одного, іншого: «Я мобілізуюся організувати нових переселенців!»

Ми перериваємо наукову роботу в інституті на цілий місяць. Ми розділилися на бригади, що складаються з двох осіб. Один молодший учений, а інший старший. І вирушаємо по голодних, наполовину вимерлих містечках України. Нас більше 60 учених. Ми їдемо агітувати єврейську бідноту оселитися у Біробіджані. І чим містечко далі від центру, і чим воно менше, тим більше поваги викликає вчений посланець, якого послав туди інститут.

У пам'яті спливає ще одна зворушлива картина: агітатори вже готові до від'їзду. Увесь персонал, старий і молодий, з рюкзаками за плечима зібрався в інституті. Ліберберг дає останній інструктаж. І тут ми можемо переконатися, як великі його знання про Біробіджані, нібито він там народився в тайзі. Своєю вірою і любов'ю він заражає тих, що від'їжджають.

Це було в 1932 – 1933 роках, коли відчувалися жакливі наслідки примусової колективізації, від якої єврейська містечкова декласована біднота часто страждала більше, ніж саме українське село. Я поїхала удвох з Наумом Штіфом в маленьке українське єврейське містечко Олевськ. І я не знаю, хто з нас двох: я – партійна активістка, або він, безпартійний учений великого формату більш глибоко переживав катастрофу, яку ми там побачили.

Багато хто з кабінетних учених перший раз зіткнувся віч-на-віч з сумною дійсністю і повернувся приголомшені становищем, яке вони застали. Тепер ніхто з нас не сидів склавши руки, а допомагав чим тільки міг.

Єврейська інтелігенція, навіть та, яка була захоплена планом Біробіджана, була психологічно ще не готова їхати туди. Нелегко зважитися на те, щоб покинути велике місто, залишити хорошу роботу і все змінити на важкі примітивні побутові умови. А найголовніше: було складно розірвати зв'язок з культурним центром. Треба було апелювати до цієї інтелігенції і цим зайнялися Ліберберг і Губерман. Народ масами йшов на засідання, присвячені їх звіту. Ці збори організовувалися в найбільших містах України. Люди охоче приймали привіт Ліберберга з Біробіджану. Людей охоплювала цікавість, і вони з цікавістю слухали цих двох авторитетних свідків. Обидва вони гаряче закликали єврейську студентську молодь, учи-

телів, письменників і учених: «Не бійтеся труднощів, їдьте добровільно будувати завтрашню єврейську державу. Там кожного чекає широке поле корисної і цікавої діяльності. У Біробіджані відкриваються для єврейського інтелігента великі можливості для ініціативи. Біробіджан бідний висококваліфікованими культурними кадрами, бракує учителів і агрономів, лікарня без лікарів, є селища без медичних сестер, в газетах немає журналістів, немає економістів і бухгалтерів. Гарячий заклик знаходить відповідний відгук. Абітуріенти, які тільки що закінчили аспірантуру в нашому інституті єврейської культури, вирушають у Біробіджан. Туди їде дипломована інтелігенція з Харкова, Одеси і Києва. Також абітуріенти єврейського відділення другого московського університету, молоді письменники і учителі селяться там.

Мої товариші добровільно кинули свої насиджені місця і хороші посади, узяли дружин і дітей, упаковали свої речі і поспішили туди: Борух Губерман зі своєю дружиною, лікарем Регіною Розенблюм; Олександр Заблудовський, Хайм Шиф зі своєю дружиною Шифрой – кваліфікованою вихователькою дошкільних учбових закладів; І. Ельович зі своєю дружиною неєврейкою – лікарем; Ізраїль Рабинович з педагогом Дворкиною; Натан Корман, Бен'ямин Голдфайн, сімейна пара Хайм і Ривка-Гусовські -він економіст, вона – бібліотекар; з Харкова – Моша Левитан, брат Михала Левітана зі своєю дружиною – досвідченим доктором; Й. Квітни, автор цих рядків і інші. А ще до нас – Генех Козакевич зі своєю сім'єю, а трохи пізніше – Бузі Голдберг та інші. Інші готувалися до від'їзду: чекали наших повідомлень звідти. Ми адже поїхали з надією, створити для них хоч би мінімальні умови для наукової роботи.

Ми радіємо тому що ми упевнені: їх прибуття до Біробіджана матиме велике значення. Адже це живий потік енергійних висококваліфікованих молодих людей, які освіжать провінційне культурне життя там. Вони будуть керівниками освіти, театрів, преси, бібліотек, технікумів, радіо, і нададуть усій культурній роботі новий стиль великого міста і широкий масштаб».

*Е. Розенталь-Шнайдерман.  
Спогади. «Біробіджан фун дер ноент»,  
Тель-Авів, 1983, с. 22 – 44*



**Науково-політичне видання**

Заремба О. В.

Левітас Ф. Л.

**ЗАХІД-СХІД:  
ЄВРЕЙСЬКІ СПІЛЬНОТИ  
І ПОЛІТИЧНИЙ ПРОЦЕС  
У ЦЕНТРАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКОМУ  
І ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОСТОРИ  
(XX – поч. XXI ст.)**

У авторській редакції

Дизайн: *Соколенко О. Г.*

Підписано до друку 10.05.2015

Папір офсетний.

Гарнітура Times New Roman. Друк офсетний. Ум. друк. арк. 15,8

Наклад 100. Замовлення №22-13

---

Видавництво та друк ПП «Золоті ворота»,

м. Київ, Повітрофлотський пр-кт, 94 а

Свідоцтво серія ДК №3313 від 12.11.2008