

ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ім. А. Ю. КРИМСЬКОГО НАН УКРАЇНИ
КАМ'ЯНЕЦЬ-ПОДІЛЬСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ
ІСТОРИЧНИЙ МУЗЕЙ-ЗАПОВІДНИК
МІЖНАРОДНА МІЖДИСЦИПЛІНАРНА
СЕРТИФІКАТНА ПРОГРАМА З ЮДАЇКИ
ДЕРЖАВНИЙ АРХІВ ХМЕЛЬНИЦЬКОЇ ОБЛАСТІ

Єврейство Східної Європи: історія, культура, традиції

Матеріали доповідей
міжнародної наукової
конференції

21–23 квітня 2025 р.

Кам'янець-Подільський 2025

УДК 94+008+316.7+392(4-11)=411.16:061.3:06.055

Друкується за рішенням вченої ради
Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України
(протокол № 6 від 20.11.2025 р.)

Єврейство Східної Європи: історія, культура, традиції: матеріали міжнародної наукової конференції, 21–23 квітня 2025 р., м. Кам'янець-Подільський. – Кам'янець-Подільський: ФОП Панькова А. С., 2025. – 204 с.

До збірника включені матеріали виступів учасників міжнародної наукової конференції “Єврейство Східної Європи: історія, культура, традиції” (м. Кам'янець-Подільський, 21–23 квітня 2025 р.). Збірник містить матеріали секцій “Локальний вимір єврейської історії”, “Євреї Східної Європи в міжвоєнний період”, “Євреї в наративах Східної Європи”, “Єврейська спадщина в музейних та книжкових колекціях”, “Єврейство на українських землях у XVIII – на початку XX ст.”, “Beyond Hasidism as a man’s club: women as leaders and followers in Chabad literature and history”. Збірник призначений для всіх, хто цікавиться проблемами історії, культури, мови, релігії, економіки єврейської спільноти на теренах Східної Європи.

УДК 94+008+316.7+392(4-11)=411.16:061.3:06.055

© Інститут сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2025

© Міжнародна міждисциплінарна
сертифікатна програма з юдаїки, 2025

© Кам'янець-Подільський державний
історичний музей-заповідник, 2025

ЛОКАЛЬНИЙ ВИМІР ЄВРЕЙСЬКОЇ ІСТОРІЇ

Базюк Х. Т.

ORCID: 0000-0002-7625-4985

доктор філософії

*молодший науковий співробітник відділу історії середніх віків
Інституту українознавства імені Івана Крип'якевича НАН України
м. Львів, Україна*

ВЗАЄМОДІЯ ЄВРЕЇВ ТА ШОТЛАНДЦІВ У РАНЬНОМОДЕРНОМУ ЛЬВОВІ

Ключові слова: євреї, шотландці, Львів, Руське воєводство, XVI–XVIII ст.

У Львові середньовічного та ранньомодерного періоду проживали чотири основні громади: католицька, православна, єврейська, вірменська [Долинська 2014, 72–73]. Окрім них, маємо згадки про інші, менш численні групи, серед яких виділимо шотландців. Взаємодія між ними та локальною єврейською громадою – питання малодосліджене.

Окрім очевидної релігійної розбіжності, їхні відмінності починалися вже на правовому рівні. Євреї не могли брати участі в міському судочинстві та “цілком виключалися з міського політичного та економічного життя” [Капраль 2000, 24]. Натомість шотландці, значна частина яких були католиками, користувалися всіма перевагами магдебурзького права – могли отримати львівське громадянство і брали участь в управлінні містом [Гошко 2002, 148–152].

Щодо їхньої локації, то можливість перебування в місті домівок євреїв та шотландців була невеликою. Євреї проживали в окремому кварталі на південно-східній території Середмістя [Мельник 2011, 170]. Тоді як шотландці володіли домівками на площі Ринок, № 24, 40, 43 [Akta podatkowe miasta Lwowa 1716, 2–10; Charewiczowa 1935, 40], менш заможні жили на вулиці Вірменській, № 13 [Akta podatkowe miasta Lwowa 1716, 22]. Попри це, сусідство цих двох народів у районі єврейського кварталу підтверджується документально судовими суперечками [Лемко 2020, 194].

Та була одна сфера інтересів, у рамках якої зацікавлення шотландців та євреїв сходилися, – це торгівля. Заможний шотландський купець Артур Форбс закуповував через євреїв великі партії воску та лою [Ізмаїлович 1686, 2, 3], позичав їм кошти [Ізакович 1687, 1] і надавав через них золото для королівського монетного двору [Левкович 1695, 1]. Бідніші торговці обох громад згадуються в 1626 р. при забороні ввозу іноземної валюти. Тоді в обігу було знайдено фальшиві гроші, якими звикли торгувати “євреї, шотландці та інші їм подібні” [Сигізмунд II 1626, 1–3]. У 1685 р. шотландцям заборонили продавати товари євреям [Зубрицький 2006, 394]. А на початку XVII ст. євреї починають займати традиційні складські місця шотландців [Зубрицький 2006, 417].

Варто згадати і про релігійну взаємодію. Серед заможних містян вважалося престижним бути хрещеними батьками євреїв, які переходили в католицизм. Тому в метричних книгах львівської Латинської катедрі п. п. XVIII ст. зустрічаємо шість таких записів, усі вони стосуються представників родини Гордонів [Єзерська 2009, 353–365; Єзерська 2010, 559].

Отже, тема взаємодії ранньомодерної єврейської та шотландської львівських громад багатогранна і перспективна та потребує подальшого вивчення.

Література:

Гошко Т. Нариси з історії магдебурзького права в Україні XIV – поч. XVII ст. Львів: Афіша, 2002.

Долинська М. Львів: простір на тлі мешканців XIII–XIX ст. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2014.

Єзерська І. Релігійні конверсії у Львові наприкінці XVII – у XVIII століттях. *Вісник Львівського університету*, 2009. Серія історична, 44. С. 331–384.

Єзерська І. Релігійні конверсії у Львові наприкінці XVII – у XVIII століттях. *Вісник Львівського університету*, 2010. Серія історична, 45. С. 551–588.

Зубрицький Д. Хроніка міста Львова. Львів: Центр Європи, 2006.

Ізакович М. Лист купця Ізаковича Марка до Форбеса Артура у Львові у фінансових справах [рукопис]. 1687. *ЦДАЛ України* (Центральний державний історичний архів України, м. Львів). Ф. 132. Оп. 1. Спр. 578.

Ізмаїлович Й. Лист купця Ізмаїловича Йоганаса із Станіслава до Форбеса Артура у торговельних питаннях [рукопис]. 1686. *ЦДІАЛ України* (Центральний державний історичний архів України, м. Львів). Ф. 132. Оп. 1. Спр. 579.

Капраль М. (упор.). Привілеї національних громад міста Львова (XIV–XVIII ст.). Львів: МГКО “Документальна скарбниця Львова”, 2000.

Левкович С. Лист купця Левковича Соломона із Жовкви до Форбеса Артура у Львові з проханням передати через спеціального післанця один фунт золота [рукопис]. 1695. *ЦДІАЛ України* (Центральний державний історичний архів України, м. Львів). Ф. 132. Оп. 1. Спр. 679.

Лемко І. Львівська минувшина. Львів: Простір-М, 2020.

Мельник І. Львівське середмістя: всі вулиці, площі, храми й кам’яниці. Львів: Априорі, 2011.

Сигізмунд П. Лист Сигізмунда П з м. Варшави до Магістрату м. Львова з повідомленням про королівський універсал відносно заборони вивозу вітчизняної і привозу іноземної валюти [рукопис]. 1626. *ЦДІАЛ України* (Центральний державний історичний архів України, м. Львів). Ф. 132. Оп. 1. Спр. 50.

Akta podatkowe miasta Lwowa [рукопис]. Відділ рукописів, 5, 395/П. Львів: Національна наукова бібліотека України ім. Василя Стефаника, 1716.

Charewiczowa Ł. Czarna kamienica i jej mieszkańcy. Lwów: Towarzystwo Miłośników Przeszłości Lwowa, 1935.

Берсенева-Зельдіч П. О.

незалежний дослідник

м. Київ, Україна

ЄВРЕЙСЬКА ГРОМАДА МІСТЕЧКА ХАБНЕ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XVIII – НА ПОЧАТКУ XX ст.

Ключові слова: штетл, Зона відчуження, єврейське населення, Полісся, синагога, чорнобильський хасидизм.

Дослідження єврейської історії в локаціях, постраждалих від аварії на Чорнобильський АЕС у 1986 році, а саме повністю

відселених місць Зони відчуження (Чорнобиль, Хабне (з 1957 року Поліське) та єврейські сільгоспколонії) та частково покинутих населених пунктів Зони добровільного відселення (с-ще Народичі та с. Базар), є не лише спробою реконструкції минулого, а й важливим внеском у збереження пам'яті про зниклі спільноти, що колись становили невіддільну частину поліетнічного складу населення київського та житомирського Полісся. У світлі сучасних процесів урбаністичного занепаду в Чорнобильській зоні дослідження набуває ще більшої актуальності, адже кожен втрачений артефакт є невідновною втратою для історичної науки.

Доповідь має на меті окреслити основні етапи історії єврейської громади Хабного (Поліського), проаналізувати джерельну базу та висвітлити виклики, що стоять перед дослідниками єврейської спадщини в Чорнобильській зоні.

Хабне як населений пункт вперше письмово фіксується у грамоті короля Александра Ягелончика від 1494 року. А вже в 1541 році в містечку будується земляна фортифікація як опорний пункт проти набігів ногайських татар у глибокого князівства Литовського.

Перша поява єврейської громади в Хабному, згідно з наративними джерелами [Єврейское местечко в революции 1926, 35], належить до середини XVII сторіччя, а саме часів національно-визвольної війни під проводом Богдана Хмельницького. Наприклад, у сусідніх поліських штетлах, які були схожі з Хабним чисельністю населення, географічним положенням та економічною діяльністю, існують письмові джерела, що підтверджують присутність у XVII сторіччі юдеїв як постійних мешканців міст Чорнобиля (1648 р.) та Народичів (1683 р.), але достовірних підтверджень такого в Хабному немає.

Перше ж письмове джерело, що вказує про існування сталої громади хабенського єврейства (80 осіб), належить до польських податкових ревізій 1765 року [Архив Юго-Западной России 1890, ч. 5, т. 2, 246]. У місті з 1760 року вже існувало єврейське кладовище [Єврейское местечко в революции 1926, 35].

Після зміни суверенітету в регіоні, що сталася внаслідок другого поділу Речі Посполитої в 1793 році, розпочався процес

інкорпорації містечка до загальноімперської адміністративно-господарчої структури, і вже в 1797 році Хабне стає волосним містечком Радомисельського повіту Київської губернії.

Демографічні процеси XIX сторіччя засвідчують стрімкий процес зростання громади, як за рахунок народжуваності, так і міграції юдейського населення з глибин колишньої польської території [ДАКО. Ф. 280. Ревізські казки Радомисельського повіту. Оп. 2. Спр. 353, 641. ЦДІАК. Ф. 1167. Оп.1. Спр. 437-513].

Вже в 1863 році в Хабному налічувалося близько 800 житлових помешкань, 115 з яких належало євреям. Православних мешканців було 1521, католиків – 80, лютеран – 90, юдеїв – 1123 особи. У містечку діяли броварня та винокурня, а також ткацька фабрика [Похилевич 1864, 112].

Серед особистостей єврейської громади містечка треба відзначити Лейбу Мойшовича Рабиновича (1880 – 13.09.1941), також відомого як Лейб Вассер та Лейба Трефер. Рабинович, не маючи рабинської посади чи стосунку до хасидських династій, був відомий у повіті як провидець та знахар, чиїм послугами користувалися не лише представники юдейської громади, а й представники усіх конфесій регіону.

Під час революційних подій 1917–20 років у містечку існував озброєний загін єврейської самооборони під керівництвом Давида Костинського. Загін регулярно вступав у збройні сутички з бійцями отамана Струка.

У 1921 році були створені Хабенська єврейська школа з мовою викладання їдиш та єврейський театральний гурток при Хабенському відділенні Культур-Ліги [ДАКО. Ф. Р-99. Оп. 1. Спр. 45-50].

У 1927 році в рамках демонтажу старого штетлівського укладу життя шляхом створення єврейського селянства на соціалістичних засадах у містечку був створений єврейський колгосп ім. Інтернаціоналу.

У 1930 році існувала одна юдейська релігійна громада “Бейс га-Мідраш” [ЦДАГО. Ф. 5. Оп. 3. Спр. 1939].

Отже, на основі аналізу архівних матеріалів, наративних джерел та матеріальної спадщини можна стверджувати, що єврейська громада Хабного (Поліського) відіграла важливу роль у

соціальному та економічному житті містечка. Її історія відображає загальні процеси, що відбувалися в поліському регіоні в зазначений період. Понад тридцять років містечко є повністю відселеним та з особливим правовим статусом для відвідування, що, з одного боку, дає змогу його законсервувати й зберегти від хаотичної забудови періоду сучасних капіталістичних відносин. А з іншого боку, негативний вплив природних процесів руйнування, значний рівень радіаційного забруднення та наслідки російської окупації, що призвела до хаотичного мінування місцевості, створюють специфічні умови для польових досліджень.

Література:

Архив Юго-Западной России, издаваемый Комиссиею для разбора древних актов. Ч. 5. Т. 2. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1890. 1287 с.

ДАКО (Державний архів Київської області). Ф. 280. Ревізькі казки Радомисельського повіту. 1811–1850. Оп.2. Спр. 353, 641.

ДАКО. Ф. Р-99. Оп. 1. Спр. 45-50.

Еврейское местечко в революции / Под редакцией проф. В. Г. Тана-Богораза. Ленинград: Государственное издательство, 1926.

Метричні книги єврейських громад Радомисельського повіту Київської губернії. *ЦДАК України* (Центральний державний історичний архів України, м. Київ). Ф. 1167. Оп.1. Спр. 437-513.

Похилевич Л. Сказания о населенных местностях Киевской губернии или Статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся. Киев: В тип. Киево-Печер. лавры, 1864.

ЦДАГО (Центральний державний архів громадських об'єднань та українці). Ф. 5. Оп. 3. Спр. 1939.

Болтанюк П. А.

ORCID: 0000-0002-3751-6532

магістр історії, науковий співробітник

Кам'янець-Подільського державного

історичного музею-заповідника

м. Кам'янець-Подільський, Україна

ДО ІСТОРІЇ ГРОМАДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЄВРЕЙСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ КАМ'ЯНЦЯ-ПОДІЛЬСЬКОГО

Ключові слова: міська дума, гласні, євреї, архівні джерела.

У фондах Державного архіву Хмельницької області зберігається значна кількість документів, які проливають світло на історію єврейського населення подільського краю. Один з таких документів нами було виявлено у фонді № 228 “Канцелярія Подільського губернатора”. Справа під № 1230 має назву “Переписка з Кам'янець-Подільським міським головою, міською управою, поліцеймейстером про проведення виборів гласних у міську думу, списки осіб, наділених виборчим правом, і гласних, обраних на чотириліття з 1905 до 1909 року; журнали і протоколи засідань Кам'янець-Подільської міської думи, Подільського губернського у міських справах присутствія та інше”. Хронологічно справа охоплює період від 19 березня 1905 р. до 8 грудня 1907 р.

Нас зацікавило три документи зі справи. Вони дають можливість послідовно простежити виборність трьох євреїв до міської думи та їхню відмову від цієї посади через їхню незгоду зі встановленими правилами виборів.

Перший з документів являє собою список євреїв, які були запропоновані для призначення в гласні Кам'янець-Подільської міської думи [Список... 1905, арк. 26]. Він подається нами у вигляді таблиці, яку ми наводимо нижче [Табл. 1]. З нього ми дізнаємося кількість осіб, призначених до виборів, їхні імена та прізвища, а також матеріальне становище.

Другий документ – це виписка з журналу Подільського губернського у міських справах присутствія [Журнал... 1905, арк. 59]. З нього ми дізнаємося, що, згідно з Міським положенням від 11 червня 1882 р., кандидати в гласні або уповноважені з осіб

юдейського віросповідання вносились у списки губернського у міських справах присутствія. А з подання губернатора затверджувалися на рівні Міністерства внутрішніх справ. Однак кількість євреїв не мала перевищувати 1/10 загальної чисельності гласних думи чи зборів уповноважених. Згідно з представленим списком, гласними були обрані Сруль Абрамович Вайнбойм, Осип Мойсейович Манасевич та Пінхас Йосифович Хомський.

Третій документ являє собою протокол міської думи за 17 серпня 1905 р. під № 9 [Протокол... 1905, арк. 76]. У засіданні взяло участь 25 осіб. З джерела ми бачимо, що внаслідок невідомих нам причин замість Вайнбойма в думу потрапив Лазар Мовшович Варгафтіг. Водночас із протоколу стає відомо, що лікар Манасевич, провізор Хомський та купець Варгафтіг 3 серпня 1905 р. подали заяву про відмову від посади гласного, аргументуючи це кількома причинами. По-перше, вони вважали, що порушується принцип виборності й вони просто є представниками адміністрації, яких призначили на ці посади, а не обрало міське населення. По-друге, “як євреї вони позбавлені активних виборчих прав, інакше кажучи, позбавлені довіри при обранні міських гласних, хоча б із не євреїв, з таким образливим для їхньої гідності становищем зовсім не гармонує роль гласного – господаря міських інтересів” [Протокол... 1905, арк. 76]. По-третє, “євреї, становлячи понад 50 % населення міста Кам’янця і платників не менше 50 % міських податків та повинностей, мають підставу вважати призначення трьох гласних з євреїв не тільки образливим і несправедливим, а й також шкідливим ігноруванням їхніх інтересів, оскільки голоси трьох осіб завжди мають залишатися безсилими проти іншої більшості, а отже, участь їхня марна” [Протокол... 1905, арк. 76].

Реакція подільського губернатора та міської думи виявилася “в дусі часу”. Відповідно до кількості виборців у міську думу обиралося 35 гласних, а обрано було 25 осіб. Для законної діяльності думи потрібна наявність 2/3 кількості гласних. Тобто виходила достатня кількість гласних без врахування єврейських депутатів. Тож дума постановила “через відмову панів Манасевича, Хомського, Варгафтіга визнати їх вибулими зі складу Думи й висловити жаль із приводу позбавлення значної частини населення своїх представників у Думі” [Протокол... 1905, арк. 76].

Отже, ми маємо згадку про один з перших актів громадянської непокори серед єврейського населення міста. Він засвідчує зародження національної свідомості серед представницького стану єврейського суспільства.

Література:

Журнал Подільського губернського у міських справах присутствія. 1905. *Державний архів Хмельницької області*. Ф. 228 “Канцелярія Подільського губернатора”. Оп. 1. Спр. 1230. Арк. 59.

Протокол Кам’янець-Подільської Міської Думи № 9. 1905. *Державний архів Хмельницької області*. Ф. 228 “Канцелярія Подільського губернатора”. Оп. 1. Спр. 1230. Арк. 76.

Список осіб євреїв, які представлені для призначення в гласні Кам’янець-Подільської Міської Думи. 1905. *Державний архів Хмельницької області*. Ф. 228 “Канцелярія Подільського губернатора”. Оп. 1. Спр. 1230. Арк. 26.

Таблиця 1. Список осіб євреїв, які представлені для призначення в гласні Кам’янець-Подільської міської думи, 21 квітня 1905 р.

№ п/п	Чин, ім’я, по батькові, прізвище та вік	Рід занять	Час проживання в місті Кам’янці	Майновий стан
1	2	3	4	5
1-	Кам’янецький 2-ї гільдії купець Сруль Абрамович Вайнбойм, 63 роки	Торгівля лісом	Від народження	Окрім будинку вартістю 50.000 крб і торгівлі лісом, володіє капіталом більш як 100.000 крб
2-	Лікар Осип Мойсейович Манасевич, 70 років	Перебуває лікарем у місцевій чоловічій семінарії й займається приватною практикою	Також	Володіє в місті Кам’янці, на Миколаївській площі, будинком вартістю 12.000 крб
3-	Кам’янецький 2-ї гільдії купець Лазар Мовшович Варгафтіг, 43 роки	Веде торгівлю різним письмовим приладдям, обіг якої сягає в рік до 35.000 крб	Також	Окрім торгівлі, володіє капіталом більш як 20.000 крб

4-	Провізор Пінхас Йосифо- вич Хомський, 42 роки	Утримує в місті Кам'янці аптеку та аптечний склад, обіг яких сягає великої суми	У Кам'янці проживає більш як 12 років	Окрім аптеки й ап- течного складу, має будинок, який кош- тує до 40.000 крб, і володіє капіталом близько 50.000 крб
5-	Хотинський мі- щанин Зельман Іцько- вич Дікер, 50 років	У місті Кам'янці нічим не займається	Проживає більш як 5 років	Має в місті Кам'ян- ці, на Новому плані, будинок вартістю 15.000 крб, а в Хо- тинському повіті володіє нерухомим майном більш як 60.000 крб

Бурденюк В. В.

ORCID: 0009-0004-9346-4257

незалежний дослідник, краєзнавець
м. Городенка, Україна

МЕШКАНЦІ ЄВРЕЙСЬКОЇ ДІЛЬНИЦІ ГОРОДЕНКИ ЗА ІНВЕНТАРЕМ 1768 РОКУ

Ключові слова: Городенка, повинності, чинш, інвентар, єврейська дільниця.

Виявлений в AGAD (Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie) інвентар міста разом із передмістями від Фільварку, Котелківки (тепер Котиківка) та від Монастиря був проведений та верифікований безпосередньо на місці 16 березня 1768 року. У ньому вказуються повинності містян та передмістян, розмір натурального, відробіткового та грошового чиншу в рік, сумарний дохід. Подано список власників домоволодінь єврейської дільниці, трьох передмість, окремо виділені мельники та гончарі, а також шляхта, козаки та двірські службовці.

Загалом євреї міста, окрім визначених повинностей, сплачували до скарбниці 1040 злотих чиншу в рік. Вісім погорільців та

орендар Їцко Бецьов були звільнені від сплати чиншу, а також лікар Йозеф і Шлома Шмуїлович “за правом”; 50 власників платили по 8 злотих чиншу, всі інші – по 4 злотих, але найбільше сплачував тільки Абрамко Юревіч з Воскобойним – 36 злотих. [AGAD 1768, 2–4].

Повинності єврейського населення міста були такі:

– Євреї чинш із домів, що в лініях розташовані, а також рогівщину з підданими платять. Двоє міських орендарів щорічно вносять плату.

– Рогівщину від коня, вола, корови по злотому, від третяка (тварина, якій три роки. – *В. Б.*) по п’ятнадцять грошів, від стригуна (однорічне лоша. – *В. Б.*) або випустка (однолітній бичок, що вже пасеться сам без пастуха. – *В. Б.*) по десять грошів податку дають, вівцю двадцять з ягням, а де немає, то платять від вівці старої чи кози вісім грошів, від ярки (молода вівця. – *В. Б.*) або ватуйки (річна коза. – *В. Б.*) чотири гроші.

– Кагал із шинкарями зобов’язаний кожного року весь мед збирати та поточної осені до скарбниці за нього сплатити.

– Шинкарі, які мають свої винниці, почергово годують скарбові воли, для чого має бути заготовлене скарбове сіно.

– Різники-євреї столового, від кожного стола різницького в рік по каменю (близько 14 кг. – *В. Б.*) лою топленого давати мають [AGAD 1768, 17–18].

У списку мешканців подано 214 єврейських домів, проте, зважаючи на допущену помилку в нумерації (три пропущені), загалом їх було 211. Мешканців міста за їхніми прізвищами можна поділити на такі групи:

1. За походженням: тисменицький, поточиський, кулачковоцький, заболотівський, будзанівський, тернопільський, підгаєцький, солотвинський, ярмолинський, кутський, вроцлавський, городоцький, литвак.

2. Чий син, зять, дочка, дружина, вдова/вдівець тощо: Берковіч, Шмойловіч; Срол, зять Тася перекупника; Гершко рудий, по Леї вдівець, та інші.

3. Становище в громаді, рід занять, ремесла: рабин, підрабин, кантор, орендар, вернік, шафар млинський, лікар, воскобійник, міньяло, перекупник, музикант, різник, інтролігатор,

пекар, кравець, фігляр, мірошник, сап'яник, кушнір, фурман, винник, римар, злотник, лазник, дьогтяр, скляр, шмуклер.

4. Фізичні дані: басистий, рудий та інші.

Зі списку дізнаємося, що 1768 року в єврейській громаді міста Городенки рабинами були Маниш Самсонович та Мошко Кулачковоцький; Маряся рабинова мала окремо два доми, один із яких згорів; рабинів син – Мотьо, підрабинів зять – Арон; кантором був Шлома, шафарем млинським – Юкут; Шавель – син Арона верніка і Носим Лейбів – верніка син; орендарем був Їчко Бецьов, лікарями – Йозеф і Берко [AGAD 1768, 2–4].

Цей інвентар є цінним архівним джерелом міської історії Городенки, оскільки засвідчує період запровадження прізвищ, репрезентує ремісниче, релігійне та управлінське середовище міста.

Література:

Archiwum Główne Akt Dawnych. Inwentarz miasta Horodenki. 1768.III.16. [online] Zespół: Archiwum Potockich z Radzyna. Sygnatura 1/334/0/-/699. Mikrofilm A-103788. Доступно: <https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/27427756> (дата звернення: 15.01.2025).

Вовчко М. І.

ORCID: 0000-0002-1882-2235

кандидат історичних наук

незалежний дослідник

м. Львів, Україна

КЕРІВНИЦТВО ЄВРЕЙСЬКОЇ ГРОМАДИ ЛЬВОВА У ДР. ПОЛ. XIX – НА ПОЧ. XX ст.: ОРГАНІЗАЦІЙНІ ЗМІНИ ТА СОЦІАЛЬНІ ФУНКЦІЇ

Ключові слова: єврейська громада Львова, самоврядування, рада громади, соціальні функції.

У другій половині XIX століття єврейська громада Львова була найбільшою в Галичині, відіграючи ключову роль у регіональному житті. Громада володіла значними матеріальними ресурсами

та могла представляти інтереси всіх єврейських громад провінції. Управління громадою здійснювали колегіальні органи – так звані “старші громади”, або кагали, які у другій половині XIX століття дістали назву ради громад (Rada wuznaniowa gminy żydowskiej). Члени рад обиралися і мали широкі повноваження, що включали як адміністративні, так і фінансові функції.

Після анексії Галичини австрійська влада загалом зберігала автономність єврейського самоврядування, обмежуючись функціями нагляду. Співпраця керівників громад із державними органами була взаємовигідною. Після 1868 року євреї здобули рівноправність, що, серед іншого, зробило їх містянами з доступом до раніше закритих загальноміських установ і закладів, товариств, вони мали право обиратися та бути обраними у виборні органи. Водночас єврейська громада втратила деякі автономні риси, зросла роль державного контролю. Громади зобов’язали щорічно звітувати про фінансову діяльність, а кандидатури рабинів могли затверджуватися лише за наявності в них світської освіти (на практиці цей закон не завжди виконувався).

Реформування процедур виборів керівництва громад зробило їх подібними до виборів в інші самоврядні утворення. Списки виборців, яких було не більше 5–6 % від усього єврейського населення Львова, формувалися за тими ж правилами, що й до ради міста Львова (поділ на три виборчі курії), що забезпечувало більш прозорий і системний підхід. Зміни торкнулися й кількісного складу рад. Якщо в 1879 році рада складалася з 21 особи, то в 1898 році її кількість зросла до 30 членів. Рада контролювала громадське майно, включно з лікарнями та іншими соціальними установами, що раніше управлялися окремими комітетами.

Рада мала право встановлювати та підвищувати релігійні податки, а також контролювала діяльність шехтерів та управителів цвинтарів. Основні доходи громади формувалися за рахунок кошторного забою худоби, плати за поховання, релігійного (доместикального) податку, плати за місця у громадських синагогах а також із добровільних пожертв.

Австрійська влада прагнула зблизити різні групи єврейського населення – ортодоксів і так званих німецьких євреїв, які тяжіли до світської освіти та модернізації. У 1890 році було ухвалено закон про зовнішні відносини громади, розроблений міністром

освіти Паулем Гаутшем. Закон передбачав створення єдиного центру для всіх громад, проти чого різко виступали ортодоксальні євреї. Іншим пунктом розбрату були плани створити в столиці Галичини семінарії для рабинів та вчителів релігії.

Особливістю єврейської громади Львова було те, що в 1879–1914 роках (коли відбувалися вибори за новими законами) більшість у раді громади становили представники так званої “поступової партії”. До неї належали як прихильники акультурації (наприклад, Бернард Гольдман), так і помірковані діячі з релігійних родин (як-от Соломон Бубер). Окрім представників синагоги Темпл, які зазвичай обіймали керівні посади, до ради обирали й декількох ортодоксальних євреїв, та їхні кандидатури переважно були погоджені з більшістю.

Австрійське законодавство формувало громади як релігійні корпорації, що сприяло створенню та управлінню благодійними та освітніми фондами. Соціальна опіка була однією з головних сфер діяльності єврейських громад. На відміну від філантропії, вона розглядалася як системне завдання, що вимагало чіткої організації та знання законодавства. У 1888 році було затверджено статут Громадської фундації для убогих, діяльність якої фінансували як громада, так і міська влада. Оскільки євреї вже не мешкали в гетто, бідняки стали проблемою всього міста. Звіти громади, які публікувалися щорічно, свідчать про значне зростання коштів, якими управляла громада на початку XX ст., що вказує на високий рівень професійної компетенції та довіру до керівників єврейської громади Львова.

Література:

Bałaban M. Historia lwowskiej synagogi postępowej. Lwów: Nakładem Zarządu Synagogi Postępowej we Lwowie, 1937.

Gelber N. M. (ed.). Encyclopedia Shel Galuyot: Lviv. Tel Aviv: Hevrat Entsiklopedyah shel galuyot, 1956.

Margoshes J. A World Apart: A Memoir of Jewish Life in Nineteenth Century Galicia. Boston: Academic Studies Press, 2008.

Manekin R. “Gaming the System: The Jewish Community Council, the Temple, and the Struggle over the Rabbinate in Mid-Nineteenth-Century Lemberg”, *The Jewish Quarterly Review*, 2016. 106 (3). P. 352–382.

Гриценко А. П.

ORCID:0000-0002-9107-1394

доктор педагогічних наук, доцент

директор Навчально-наукового інституту філології та історії

Глухівського національного педагогічного університету

імені Олександра Довженка

Гриценко В. А.

студент Навчально-наукового інституту філології та історії

Глухівського національного педагогічного університету

імені Олександра Довженка

м. Глухів, Україна

ПОХОВАННЯ НАЩАДКІВ МОШЕ БАБАДА ТА ШАУЛЯ ВАЛЯ НА ГЛУХІВСЬКОМУ ЄВРЕЙСЬКОМУ КЛАДОВИЩІ

Ключові слова: єврейська громада, Глухів, кладовище, Моше Бабад, Шауль Валь.

Історія єврейської громади в м. Глухові сягає періоду кінця XVIII ст., коли євреї вперше здобули право легального проживання в Чернігівській губернії. Зазначений аспект досліджували вчені А. Гриценко [Гриценко А. та ін. 2023; Гриценко А. 2024; Гриценко А. та ін. 2022], В. Гриценко [Гриценко В. 2024], В. Назарова [Назарова та ін. 2024], Н. Ткаченко [Ткаченко та ін. 2024; Ткаченко 2023].

Важливим матеріальним свідченням перебування євреїв у Глухові є Глухівський єврейський цвинтар. Наразі тут збережено понад 1060 мацев. Під час виконання спільного українсько-ізраїльського науково-дослідного проєкту “Збереження культурної спадщини єврейського кладовища в Глухові Сумської області як єдиного єврейського некрополя на Сході України засобами цифрової гуманітаристики” нами було віднайдено у 2023–2024 рр. понад 30 поховань (переважно жіночих), що відносяться до періоду до 1919 р.

Серед інших відзначимо виявлений на північно-західній частині кладовища та частково розшифрований надгробок доньки

р. Моше Бабада, яка була нащадком (букв. “онукою”) славнозвісного рабина Авраама Єгошуа Гешеля з Кракова (1595–1663), відомого як “рабі реб Гешель” – голови рабинського суду Кракова; вона померла напередодні новомісяччя місяця адара 5676, або 4 лютого 1916 р.

... הבתולה
בת ר משה
באבד
נכדית הגאון רבינו
ר העשול אבד דקראקי
נפט' עראא אדר תרעו
תנצבה

Прізвище Бабад є відомим рабинським прізвищем в Галичині; вважається, що воно походить від виразу “син голови рабинського суду” – “бен ав бейт дін” (івритом – בן אב בית דין). Вирахувати, від кого саме з нащадків рабі реб Гешеля народилася ця дівчина, наразі неможливо. Дружина цього гаона була донькою Шауля Валя (1541–1617) – за легендою, єврея, який став польським королем “на одну ніч”, після смерті Стефана Баторія 12 грудня 1586 р. Новий король відразу ж розпочав виконання своїх обов’язків і велів занести до книг різні пільги євреям [Гриценко А. 2024, 45]

Прізвище Бабад у Глухові зовсім невідоме, Каценеленбогени (родове прізвище Шауля Валя) теж у Глухові ніколи не фігурували. Ми припускаємо, що дівчина до міста потрапила разом із батьками з території Західної України чи сучасної Польщі разом із потоками біженців під час Першої світової війни. У цей час до Глухова, серед інших, приїхали Олена Якубовська та її чоловік Василь Гурба, який у 1888–1890 рр. був письменоводителем Глухівського учительського інституту. У 1915 р. до Глухова був евакуйований Сергій Іваницький – викладач історії цього закладу [Крижанівський 2017, 14, 20].

Отже, дослідження генеалогії нащадків цих знатних родів, похованих на Глухівському єврейському кладовищі, має значні перспективи.

Література:

Гриценко А. П. Дослідження Глухівського єврейського кладовища в рамках спільного українсько-ізраїльського науково-дос-

лідного проєкту в 2023–2024 роках. *Наука та освіта в умовах війни*, 2024. С. 44–48.

Гриценко А. П., Ткаченко Н. М., Голуб А. А. Історія Глухівського єврейського цвинтаря: традиції поховань та особливості надгробків. *Актуальні питання у сучасній науці*, 2023. № 11. С. 1091–1101.

Гриценко А., Назарова В. Поховання 1922–1991 рр. Глухівського єврейського цвинтаря в контексті історії єврейської громади міста. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету ім. Івана Огієнка: історичні науки*, 2022. Т. 35. С. 104–112.

Гриценко В. Історія дослідження Глухівського єврейського кладовища. *Глухівські читання – 2024. Актуальні питання суспільних та гуманітарних наук*, 2024. № 14. С. 163–170.

Крижанівський В. М. Викладачі Глухівського інституту (1874–1924): біобібліогр. словник. Глухів; Кропивницький, 2017. 95 с.

Назарова В. Історико-культурне значення надгробків єврейського цвинтаря м. Глухова. *Часопис української історії*, 2019. Вип. 40. С. 135–141.

Назарова В. В. Надгробки XIX – початку XX ст. єврейського кладовища міста Глухова як об'єкти культурної спадщини: дис. канд. іст. наук. Київ, 2019.

Назарова В., Гриценко А., Ворона П. Результати дослідження Глухівського єврейського кладовища вченими міжнародного науково-дослідного проєкту у 2023–2024 роках. *Сумський історико-архівний журнал*, 2024. № XLII. С. 5–16.

Ткаченко Н., Гриценко А. Жіночі поховання глухівського єврейського кладовища. *Глухівські історико-філософські читання*, 2024. Вип. 2. С. 170–173.

Ткаченко Н. М. Збереження історико-культурної спадщини в умовах війни як актуальна проблема сучасності. *Актуальні питання дослідження історичної науки й викладання предметів громадянської та історичної освітньої галузі в умовах реформування*, 2023. Вип. 2. С. 67–69.

ЄВРЕЙСЬКЕ НАСЕЛЕННЯ МІСТЕЧКА РОТМІСТРІВКА В XIX ст.

Ключові слова: штетл, синагога, статистика, єврейське населення, хасиди.

Штетли на території України завжди були тими центрами, де взаємодіяли різні етнічні та релігійні групи. Однак чимала частина містечок і досі залишається малодослідженою, і поступово пам'ять про колись багатолюдні штетли стирається. Це дослідження має на меті проаналізувати ключові аспекти історії єврейської громади одного з таких містечок – Ротмістрівки. У XIX ст. воно стало центром хасидизму через проживання та діяльність тут представників династії Тверських, тому нам цікаво розглянути демографічні зміни єврейської громади, її економічну діяльність, релігійне життя та міжконфесійні відносини.

Ротмістрівка – містечко на півдні Черкаського повіту, на відстані бл. 40 км від повітового міста Черкас. Через Ротмістрівку проходила поштова дорога, тут розмішувалася поштова станція [Карти Черкаського повіту. 1838, 1–4], а також уже з пер. пол. XIX ст. діяли винокурня, пивоварний та бурякоцукровий заводи, щотижня проходили базари і 4 рази на рік відбувалися ярмарки [Список местечек... 1845, 501]. Містечко на початку XIX ст. належало Ф. Заліському, а після його смерті було умовно поділене між його синами Вікентієм та Антонієм [Похилевич 1864, 633]. Крім того, зі справи, яка зберігається у ЦДІАК [Справа по позову єврея Тверського з євреєм Богуславським за свічний завод, 1865–1868] і розгляд якої тривав з 1865 до 1868 р. ми дізнаємося, що у містечку діяв свічний завод. У 1864 р. радомишльський міщанин Пінхас Нухимов Тверський подав позов проти чигиринського міщанина, новомиргородського купця 2-ї гільдії Нутеля Сімхова Богуславського через те, що Богуславський взяв у

Тверського 650 (1150 – за словами Тверського) рублів сріблом на побудову свічного заводу, але кошти не повернув. За рішенням суду, завод залишили Богуславському, а питання про виплати мав вирішити суд єврейського товариства [Справа по позову єврея Тверського з євреєм Богуславським за свічний завод. 1865–1868. 36 об.].

У Ротмістрівці проживали православні, юдеї і католики. Аналіз статистичних даних підтверджує постійне зростання кількості єврейського населення. За даними Л. Похилевича, на 1860-ті рр. в Ротмістрівці налічувалося 1934 православних, 965 євреїв та 12 католиків [Похилевич 1864, 633]; згідно з переписом 1897 р., тут проживало вже 3017 православних та 1785 юдеїв [Населенные места... 1905, 86].

Відомо, що в містечку діяло Ротмістрівське єврейське товариство, керівництво яким на початок 1850-х рр. здійснювали виборні на трирічний термін особи: указний рабин М. Люблінський, духовний рабин Ш. Єрусалимський, габай Н. Богуславський, казначей Н. Винокур, школьник (стежив за порядком у синагозі) Й. Рудницький [Про надання відомостей... 1853, арк. 36а]. Товариство відповідало за організацію щоденного життя громади, фінансові та релігійні питання. Воно також вело метричні книги, завдяки аналізу яких ми можемо детальніше розглянути повсякдення єврейських жителів, які були ремісниками, торговцями, шинкарями, купцями і своєю діяльністю сприяли розвитку регіональної економіки [ДАЧО, Ф. 389. Оп. 1. Спр. 1–46].

У містечку діяла синагога, яка, за свідченням членів її управління рабина М. Разинського і казначея П. Тверського, була побудована в 1860-х рр. на прохання цадика Й. Тверського [Про єврейську синагогу в Ротмістрівці. 1891, арк. 1].

Також діяв молитовний будинок, який з'явився на початку XIX ст. Будівля двічі перебудовувалась – у 1840-х рр., а потім у середині 1860-х рр. [Про єврейську синагогу в Ротмістрівці. 1891, арк. 29–29 зв.].

За аналізом інформації з метричних книг видно, що в містечку було єврейське кладовище, однак сьогодні про його існування свідчить лише шматок розбитої мацеви, що стоїть поблизу огеля похованого там цадика Й. Тверського.

Література:

Державний архів Черкаської області (ДАЧО). Ф. 389 “Єврейське товариство м-ка Ротмістрівка, м-ко Ротмістрівка Черкаського повіту Київської губернії”. 1850–1862. Оп. 1. Спр. 1–46.

Карти Черкаського повіту. 1838. ДАКО (Державний архів Київської області). Ф. 1542. Оп. 1. Спр. 2547. 4 арк.

Метричні книги єврейських громад м. Черкаси, містечок Бурти, Городище, Мошни, Ротмістрівка, Сміла та с. Матусів. ЦДІАК (Центральний державний історичний архів м. Києва). Ф. 1393 “Метричні книги єврейських громад Черкаського повіту Київської губернії”. Оп. 1. Спр. 1. 743 арк.

Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий, по данным первой всеобщей переписи населения 1897 г., 1905. Предисл. Н. Тройницкий. Санкт-Петербург. Тип. “Общественная польза”: паровая типо-литограф. Н. Л. Ныркина. 120 с.

Похилевич Л. Сказания о населенных местностях Киевской губернии или Статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся. Киев: В тип. Киево-Печер. лавры, 1864. 763 с.

Про єврейську синагогу в Ротмістрівці. 1891. ДАКО (Державний архів Київської області). Ф. 1. Оп. 127. Спр. 688. 29 арк.

Про надання відомостей про містечка Київської губернії, в яких дозволено лицам єврейської національності орендувати корчми. 1849–1853. ЦДІАК. Ф. 442. Оп.1. Т.5. Спр. 7890 (ч.2). 192 арк.

Список местечек Киевской и Подольской губернии // Журнал Министерства внутренних дел. Санкт-Петербург, 1845. Вып. 9. С. 496–519.

Справа по позову єврея Тверського з євреєм Богуславським за свічний завод. 1865–1868. ЦДІАК. Ф. 486. Оп. 3. Спр. 366. 38 арк.

Кушнір В. Г.

ORCID: 0000-0003-3058-3019

доктор історичних наук

професор кафедри археології, етнології та всесвітньої історії

декан факультету історії та філософії Одеського

національного університету імені І. І. Мечникова

м. Одеса, Україна

ЛОКАЛІЗАЦІЯ ЄВРЕЙСЬКОГО МІСТЕЧКА ПОСЕЛЕННЯ КРУТІ

Ключові слова: Південно-Східне Поділля, Кодимщина, поселення Круті, єврейське містечко.

Єврейські містечка Південно-Східного Поділля, зокрема придністровської частини, були предметом уваги дослідників особливо з XIX ст. Але якщо містечка в Ямполі, Могилеві, Жванці, Студениці відомі в літературі, то про містечко в поселенні Круті (сучасна Кодимщина) інформації бракує. На сьогодні частково збереглись юдейське кладовище, декілька житлових будинків біля колишньої ринкової площі й обмаль відомостей про межі самого містечка. Для з'ясування місця розташування містечка як частини поселення Круті, визначення його розмірів використані спогади українського письменника й етнографа А. Свидницького, який у 40-х роках XIX ст. навчався в Крутянському духовному училищі, добре знав місцевість; публікації історика та етнографа М. Карачківського, архівні матеріали, матеріали Справи Подільського губернського управління щодо клопотання євреїв купців і міщан Крутів про відкриття молитовного будинку.

Поселення Круті виникло, найімовірніше, у 1720-х роках [Tomasz Ciesielski 2018, 59]. Можливо, одними з його засновників були і євреї, однак у документах і літературі вони згадуються лише з 1760-х років. Чи існувало в цей час містечко як локація євреїв, як структурна частина поселення – невідомо. На початку XX ст. в містечку, за деякими даними, проживало 4540 євреїв [Справочная книжка... 1913, 40], однак, найімовірніше, йдеться про загальну кількість мешканців, оскільки за іншим виданням євреїв було близько двох тисяч [Труды... 1901, 44], тобто половина населення Круті, що підтверджується й іншими джерелами.

Перші свідчення про локацію євреїв у структурі поселення з'являються лише в середині XIX ст. Однак вони не повні, не містять задовільної інформації про загальну структуру містечка, його розміри.

За спостереженнями А. Свидницького, поселення Круті складалося з двох частин – “міської” і “другої”, тобто неміської. Міську частину він називає “місто”. Саме так у середині XIX ст. місцеве населення називало центральну частину. Такі слова, як “містечко”, “штетл”, А. Свидницький не згадує.

З опису структура містечка була традиційною для єврейських локацій: навколо ринку щільними рядами розміщувалися житла, безпосередньо біля ринку в першій лінії – заїжджі двори і житла заможних євреїв, далі від ринку – бідніші. Отже, територія містечка була щільно забудована, будівлі розміщувалися рядами – періями: “Кожен ряд домів там зветься перія, – це поздовжня перія, то поперечна” [Свидницький 1984, 23]. Рядна забудова не була суцільною. Її розділяли вулиці, і в такий спосіб утворювалися своєрідні квартали. У кварталах, крім житлових і господарських споруд, були розташовані і нежитлові, як-от, наприклад, відоме Крутянське духовне училище чи той же молитовний будинок у третій лінії [ДАХМО. Ф. 227. Оп. 2. Спр. 46].

Локацію містечка вдалося визначити за інформацією з різних джерел. За А. Свидницьким, з півночі воно обмежувалося річкою під назвою Крута, на заході межувало з правим берегом струмка, що впадає в названу річку з південного боку. Південною межею містечка слід вважати територію православного храму. Східна межа визначена за архівними матеріалами [ДАХМО. Ф. 227. Оп. 2. Спр. 46]. Це балка, за якою було розташоване єврейське кладовище.

Отже, єврейське містечко з середини XIX ст. і до початку XX ст. розташовувалося на території площею приблизно 500 x 900 м між православним храмом на півдні, двома балками на заході і на сході та річкою Крута на півночі.

Література:

Свидницький Анатолій. Люборацькі (Сімейна хроніка). Київ: Дніпро, 1984.

Дело Подольского губернского управления по просьбе евреев купцов и мещан Крутых об открытии молитвенного дома. ДАХмО (Державний архів Хмельницької області). Ф. 227. Оп. 2. Спр. 46.

Справочная книжка Подольской епархии на 1913–1914 годы. Каменец-Подольск, 1913.

Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета. Приходы и церкви Подольской епархии. Т. 9. Каменец-Подольский, 1901.

Tomasz Ciesielski. Archiwum sadu powiatowego w Balcie jako źródło do dziejow szlachty polskiej nad rzeka Kodyma w pierwszych decadach XIX wieku. На річці Кодима. Дослідження з історії України і Польщі. Nad rzeka Kodyma. Studia naddziejami polskich I ukraińskich progranicz na przestrzeni wiekow. Одеса, 2018.

Левінзон Є. Ю.

ORCID: 0000-0003-4356-0430

науковий співробітник Кам'янець-Подільського ДІМЗ

Ківільша Г. Б.

історик, краєзнавець

м. Кам'янець-Подільський, Україна

ЮДЕЙСЬКІ МОЛИТОВНІ БУДИНКИ НА МАПІ КАМ'ЯНЦЯ-ПОДІЛЬСЬКОГО: ДО ПРОБЛЕМИ ЛОКАЛІЗАЦІЇ

Ключові слова: юдаїзм, сакральна архітектура, бейт-мідраш, клойз, синагога.

Ця розвідка покликана чи не вперше за все багаторічне і ґрунтовне вивчення історії Кам'янця-Подільського окреслити місця розташування молитовних будинків, що належали єврейській громаді міста протягом ХІХ ст. – 1930-х рр.

Офіційно євреям надали дозвіл на проживання в місті лише в 1797 р. за указом Павла І. З цього моменту юдеї навколишніх штетлів (насамперед Карвасар і Зіньковець) почали освоювати територію відкритого для них губерньського центру. Одразу постала

потреба в нових місцях молитви. Зокрема, Ю. Ролле зазначав, що перший молитовний будинок з'явився в домоволодінні Гіліха [Rolle 1907, 538] (хоча дати заснування дослідник не подав).

Згодом східний фасад міста став основним релігійним та житловим єврейським кварталом – саме тут проходив Фурлейський провулок, що дістав традиційну їдишську назву “Шуль гас” (вулиця синагог). Уже з 1807 р. на планах міста фіксується Велика (Стара) синагога, що була розташована на північний захід від Гончарської башти. На південь від неї наприкінці 1860-х рр. постанала Ремісничка (кравецька) школа (синагога) – єдина збережена в Старому місті, що зараз має адресу вул. Вали, 1.

Окрім синагог, у місті існували й молитовні будинки – бейт-мідраші (в офіційних дореволюційних списках їх часто іменували “молитовними школами”), що були розміщені у приватних будинках чи флігелях та займали лише частину їхньої площі. Серед них були і клойзи, що використовувалися хасидськими спільнотами, переважно з численних відгалужень Ружинського напрямку.

Вже в 1834 р. в місті існували 1 синагога і 20 молитовень [Ведомости... 1834, 35–35 зв.], надалі ця цифра постійно змінювалася. Пізніші списки фіксують 31 юдейську релігійну споруду станом на 1901 р. [Об избрании... 1901], а в 1914 р. – 33 [Рапорта... 1914]. Вагомим джерелом у дослідженні стали матеріали міжвоєнних інвентарних справ на міські домоволодіння [Фонди НІАЗ...], а також інформація з Кам'янець-Подільської меморіальної книги (“Їзкор”). [Kaminits-Podolsk 1965, 56-57].

Зокрема, навіть перший поверх Великої синагоги займав Смотрицький (Смотрічер) молитовний будинок (далі – м. б.). А найбільша кількість бейт-мідрашів і клойзів була розташована на Довгій (Різницькій) вулиці, що на їдиш називалась “Ятке гас” (вулиця [м'ясних] яток). На жаль, жоден з них не зберігся до наших днів. На цій вулиці розташовувався один з найбільш давніх м. б. міста – Бланка (він же Берковича / Вайнбаума / Стамбульського), що відкрився ще в 1810 р. [О избрании... 1866] (його точну адресу поки що не встановлено). За західною стіною Великої синагоги був розташований м. б. “Хевра Носе” [правопис відповідно до: Рапорта... 1914]. У книзі “Їзкор” назву подано івритом “נושאי הגמטה” (“Носей га-міта”) [Kaminits-Podolsk 1965, 57],

що дослівно можна перекласти, як “носії ложа”, тобто члени поховального товариства, відповідальні за носіння померлих. Цей бейт-мідраш знаходився на вул. Довгій, 59 (тут і далі нумерацію втрачених об’єктів подано станом на 1941 р.).

На південь від Новопланівського мосту на вул. Довгій, 7 був розташований м. б. Нафтули Гройсмана (він же Овші Каца), а на північ розмістився єдиний у Кам’янці міснагедський м. б. – “Ашкенайзе” (Старопоштовий узвіз, 2). За адресою Довга, 39 був розташований Садігура клойз, або ж м. б. Гершка Гологорського, поруч із ним, під № 43, розміщувався Зінквер клойз – у будинку Гедальї Геллера. Далі йшли Чортквер клойз, або ж м. б. Піс-термана, під № 79 та Вайсловича під № 93, а вже біля казарм розташовувався м. б. Баби Вармусь.

На протилежному, західному, боці Довгої вулиці, у флігелях домоволодінь, існували такі м. б.: Іцка Вайнштейна (Центральна площа, 19), Іцка Серебреніка (вул. Троїцька (нині – Зарванська), 4), а також Мойше-Йони Рубінштейна, або ж Боянер клойз (вул. Троїцька, 10).

На Центральній площі (Польський ринок) були розташовані такі м. б.: Мірлі Рабінович у будинку № 35, Вайнбаума у дворовому флігелі будинку № 47 та в будинку Лернера (можливо, № 22). У північній частині Старого міста розміщувалися такі м. б.: Куни Каплуна (він же Мармельштейна) на вул. Обжерний ряд, 4. На вул. Набережній, 8 був розташований м. б. Шварцмана (навпроти пивзаводу Юній), а на цій же вулиці біля бані Шпільберга – м. б. Нудельмана.

Окрім центру тодішнього Кам’янця-Подільського – Старого міста, ціла низка молитовень розташовувалася і в інших районах. Зокрема, на Руських фільварках був записаний лише один м. б. – Брани Розентулової, на вул. Нагірній, 22.

Сім молитовень було на Польських фільварках. Існували вони при єврейській лікарні (зараз – вул. І. Мазепи, 9). Велика фільварецька синагога (або ж м. б. Літвака) розміщувалась у будівлі на Больничному пров., 12, а нині перебудована і має адресу вул. В. Вишиваного, 5. Неподалік, на Больничному пров., 77, розміщувався м. б. Меїра Каца. На вул. Вутіша, 50 був розташований м. б. Брадської (Сасівер). Існувала молитовня і в будинку відомого місцевого лікаря Едмунда Фаренгольца, що перед ним належав

Бенціону Гінзбургу, – площа Рикова (Торгова), 10. Імовірно, що в будівлі, яка збереглася до сьогодні на вул. Т. Костюшка, 2, існував м. б. Зейліга Барка. Також поруч із Новим єврейським кладовищем, у передмісті Біланівка, молитовня містилась у приміщенні Хевра кадіша, від якого збереглись лише фундаменти.

Не був винятком і район Нового плану. Тут записано 4 молитовні школи. За адресою Затонського, 37 був розташований м. б. Оксмана, він же “Бейт Яаков” (нині – вул. І. Огієнка, 71А). На розі сучасних вулиць Бандери і Соборної розміщувався м. б. Вайсмана, розібраний у 1970-ті рр. У приватній будівлі, що досі збереглась і єдина не змінила свій номер з 1930-х рр., на вул. Драгоманова, 3 був розташований м. б. Меїра-Зальмана Фельдштейна. Також зберігся й будинок Сури Гельфман на вул. Соборній, 5, що на фасаді досі має ініціали власниці та дату побудови – 1886. Спочатку молитовня розміщувалась у флігелі головного будинку, а в 1920–30-ті рр. вже займала частину другого поверху сусіднього будинку Ліпмана, що теж зберігся до сьогодні.

Отже, цей короткий огляд дає змогу реконструювати розташування сакральних об’єктів юдейської громади Кам’янець-Подільського, що майже цілком були знищені в роки Другої світової війни.

Література:

Ведомости о количестве кагалов, синагог, еврейских школ... 1834. *Центральний державний історичний архів, м. Київ*. Ф. 442. Оп. 1. Спр. 1691.

О избрании обществами евреев г. Каменца и местечек Каменецкого уезда членов молитвенных правлений. 1866. *Державний архів Хмельницької області*. Ф. 132. Оп. 1. Спр. 3120.

Об избрании членов правления еврейских молитвенных школ и список синагог, школ и молитвенных правлений в г. Каменце. 1901. *Державний архів Хмельницької області*. Ф. 249. Оп. 1. Спр. 781.

Рапорта и сведения мещанских старост Подольской губернии о синагогах и молитвенных еврейских домах. 1914. *Державний архів Хмельницької області*. Ф. 227. Оп. 3. Спр. 8152.

Фонди НІАЗ “Кам’янець”. Документи. Інвентарні справи на домоволодіння.

Kaminits-Podolsk u-sevivatah: sefer-zikaron li-kehilot Yiśra'el ba-'arim Kaminits-Podolsk, Balin, Dunovits, Zamehov, Zhvanets, Min-kovits, Smotrits', Frampol, Kupin, Kitaigorod, she-hushmedu bi-yeme ha-Sho'ah 'al-yede ha-Na'atsim bi-shnat 701. 1965. Rozen, A., Śarig, H., Bernshtain, Y. (eds.). Tel Aviv.

Rolle, A. J. 1907. Do dziejów Kamieńca Podolskiego. *Przewodnik Naukowy i Literacki. Dodatek do "Gazety Lwowskiej"*. R. 35. nr 6. s. 534–540.

Павленко Л. А.

ORCID: 0000-0003-0238-7168

кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри всесвітньої історії
та міжнародних відносин
Національного університету "Чернігівський колегіум"
імені Т. Г. Шевченка
м. Чернігів, Україна

СНОВСЬК НА ЧЕРНІГІВЩИНІ У 1920-Х РОКАХ: ЧИННИКИ РУЙНУВАННЯ РАДЯНСЬКОЮ ВЛАДОЮ ТРАДИЦІЙНОГО УКЛАДУ ЖИТТЯ ЄВРЕЙСЬКОЇ ГРОМАДИ

Ключові слова: Сновськ, єврейське містечко, радянізація, коренізація.

Сучасний Сновськ, адміністративний центр Сновської міської громади Корюківського району Чернігівської області, заснований у 70-х рр. XIX ст. як селище при Сновській станції після прокладання Лібаво-Роменської залізниці. Від свого заснування населений пункт поступово залюднювався, розростався, та формував свій особливий маленький затишний світ. Традиції, атмосферу і правила життя визначав багатонаціональний склад мешканців, які більш ніж на третину були євреями. І хоча формально Сновськ визначався як село, за усіма ознаками він міг вважатися містечком. Тому в 1899 р. представники сновської єврейської громади подали прохання губернатору про надання Сновську

цього статусу [Москаленко 2017, 39–40], але тільки в 1923 р., за радянської влади, Сновськ стане містом [Кудрицький 1990, 969].

Звичний плин життя сновської єврейської громади був завжди порушений більшовицьким переворотом і встановленням на українських теренах “диктатури пролетаріату”. Документальні джерела свідчать, що на початок 1920-х років у Сновську проживало 3450 євреїв, що становило 44 % від загальної кількості мешканців [ДАЧГО. Ф. П – 10. Спр. 241, 114]. Вони займалися ремеслами, торгівлею, сільським господарством, мали дві синагоги, три молитовних будинки, підприємницьку спілку з соціально-благодійницькими функціями “Життя”, навчали своїх дітей у єврейських учителів, розмовляли мовою ідиш [Москаленко 2017, 41–42]. Після проголошення державної політики “коренізації”, спрямованої на залучення національних меншин до “радянського будівництва”, єврейство Чернігівщини зазнало карколомних трансформацій свого традиційного життєвого укладу, пристосовуючись, опираючись – намагаючись вижити.

Серед основних чинників радянзації єврейського економічного, суспільного і духовно-культурного життя слід назвати нищення індивідуального підприємництва. Боротьба проти “односібників” розгорталася під гаслом об’єднання усіх незалежних виробників у підконтрольні уряду товариства і спілки. Зокрема, у Сновську на 1928 р. “Товариством кустарів” було охоплено 119 євреїв, “Позико-ощадним товариством” – 205 євреїв. У подібних товариствах Сновська 80–90 % членів були єврейської національності [ДАЧГО. Ф. П – 10. Спр. 634, 31–32]. Працювали артілі безробітних, переважно з євреїв міста: крохмально-патокова, мукомольна, капелюшників, візників, перукарів, бляхарів [ДАЧГО. Ф. П – 10. Спр. 775, 47].

Ще однією формою примусу до колективної виробничої праці було переселення євреїв на український південь для створення сільськогосподарських колективів. У Сновську було створено осередки Громадського комітету із земельного облаштування єврейських трудящих (ОЗЕТ), який втягнув на кінець 1920-х рр. у процедуру переселення 20 єврейських родин [ДАЧГО. Ф. П – 10. Спр. 878, 45], з яких утворили “Сновське товариство” [ДАЧГО. Ф. П – 10. Спр. 358, 113].

Велика увага приділялася ідеологічно-просвітницькій роботі, для чого в Сновську відкрили клуби, проводили акції, читали лекції відповідної тематики. Нищилися єврейські релігійні свята і традиції шляхом призначення на єврейський Новий рік, по суботах робочих днів, зборів у пролетарських клубах, акцій тощо [ДАЧГО. Ф. П – 10. Спр. 775, 55]. Сновськ отримував 30 примірників всеукраїнської єврейської газети “Дер Штерн” (“Зоря”) – друкованого органу ЦККП(б)У і ВУРПС єврейською мовою [ДАЧГО. Ф. П – 10. Спр. 483, 13].

На страшну руйнівну силу перетворили шкільну освіту. У Сновську функціонували 2 семирічні школи – єврейська і соцвиху. На 1929 р. у єврейській навчалось 120 єврейських дітей, у школі соцвиху 166 дітей (42 % від усіх учнів школи) також були з єврейських родин. Школа проводила активну антирелігійну та радянську пропаганду. Існували 2 піонерських загони, комсомольська спілка молоді. Проте підпільно продовжували працювати хедери. 4 єврейських учителів було притягнуто до відповідальності. Їх судила єврейська виїзна судова камера. 3 вчителів засудили до річних термінів примусової праці [ДАЧГО. Ф. П – 10. Спр. 775, 46].

Отже, Сновськ 1920-х років – справжнє єврейське містечко, яке було радянізоване, русифіковане і позбавлене єврейського колориту шляхом добре спланованої і послідовної державної політики Радянського Союзу.

Література:

Державний архів Чернігівської області [ДАЧГО]. Ф. П – 10. Справа 241.

Державний архів Чернігівської області. Ф. П – 10. Справа 358.

Державний архів Чернігівської області. Ф. П – 10. Справа 483.

Державний архів Чернігівської області. Ф. П – 10. Справа 634.

Державний архів Чернігівської області. Ф. П – 10. Справа 775.

Державний архів Чернігівської області. Ф. П – 10. Справа 878.

Кудрицький А. В. (ред.). Чернігівщина. Енциклопедичний словник. Київ: “Українська радянська енциклопедія” імені М. П. Бажана, 1990.

Москаленко В. Роль євреїв у соціально-економічному розвитку Сновська кінця ХІХ – початку ХХ ст. *Євреї Лівобережної України: історія та культура*, 2017. С. 36–44.

ФОРМУВАННЯ ЄВРЕЙСЬКОЇ ГРОМАДИ КАМ’ЯНЦЯ-ПОДІЛЬСЬКОГО (XIV–XVIII ст.)

Ключові слова: грамота, євреї, кагал, Кам’янець-Подільський, право.

Історія єврейства Кам’янца-Подільського потребує комплексного вивчення. Це пояснюється як обмеженою джерельною базою, так і браком окремих публікацій, які б розкривали аспекти життя та діяльності кам’янецьких євреїв упродовж XV–XVIII ст. Окрім цього, історія місцевого єврейства губиться в контексті загальноукраїнської історії, що потребує розробки підходів для її періодизації та поетапного студіювання. Зокрема, низка важливих наукових проблем залишилися недослідженими: 1) виникнення юридичного прецеденту на право формування єврейської громади Кам’янца-Подільського; 2) доповнення хронології повної заборони на проживання євреїв у місті; 3) розкриття джерелознавчого потенціалу економічної історії Кам’янца-Подільського, у контексті якої опосередковано містяться відомості про місцеве єврейство.

Відомості про євреїв в Україні подає Вавжинець Марчинський у книзі “Статистичний, топографічний та історичний опис Подільської губернії з рисунками та мапами” [Marczyński 1820]. Зокрема, зазначено, що єврейські будинки пограбували жовніри польського короля Болеслава в 1112 р. Це свідчить про те, що єврейське населення було інтегроване в політичне, економічне та соціальне життя Київської Русі.

У Галицько-Волинському літописі повідомляється, що князь Володимир Василькович економічно сприяв заселенню єврейськими громадами краю. З того часу зберігся красномовний переказ, що євреї сумували та оплакували смерть князя Володимира (1288) так само гірко, “як оплакували руйнацію Храму” [Сланський 1991, 52].

Широкому напливу єврейської еміграції сприяє політика Польщі XIII–XIV ст. Болеслав Великопольський і Казимир III надали євреям такі привілеї, які вони мали в “Чехах” [Marczyski 1820, 98]. З Польщі відбувається міграція до Галичини та Поділля [Геринович 1929, 44].

Згідно з привілеєм Казимира III про надання Львову магдебурзького права від 17 червня 1356 р. самоврядування надавалося усім мешканцям міста. При тому зазначалося: “Іншим народам, що живуть у цьому місті, а саме: вірменам, євреям, сарацинам, русинам та іншим будь-якого стану та становища, з особливої нашої ласки дозволяємо користуватись відповідно до їхніх звичаїв, зберігати необмеженими їхні права, надаючи одночасно їм можливість, щоб будь-які кримінальні справи, які виникнуть між ними самими або між ними і іншими, вирішувати за магдебурзьким правом і при вїїті відповідно до їхніх прохань” [Гошко 1996, 46]. Отже, використані догматичний та історико-правовий методи дослідження дають змогу говорити про аналогію з Кам’янцем-Подільським, населення якого отримало магдебурзьке право 7 січня 1374 р. Це дає підстави запропонувати конкретні часові рамки виникнення прецеденту на право формування єврейської громади міста.

Польські королі сприймали євреїв як “рабів скарбниці”. Існував коронаційний податок, або ж податок на утримання королівського двору, до сплати якого залучали єврейство. Податками обкладалися не лише члени єврейської громади, а й будинки, синагоги, кладовища. Здебільшого євреї обіймали посади орендарів та управителів великих маєтків, збирачів податків, ділових агентів, власників шинків, млинів, винокурень, крамниць, а також здійснювали випалювання поташу, варіння селітри, організовували виконання підрядних будівельних робіт, купівлю і перепродаж товарів на західних ринках [Крамар 2010, 29; Войнаровський 2019, 142].

Публікації про життя і діяльність євреїв Кам’янця-Подільського з’явилися в першій половині XIX ст. Історіографія представлена публікаціями М. Драгоманова, Й. Ролле, М. Сімашкевича, В. Гульдмана, О. Прусевича, Ю. Сіцінського, В. Гериновича та ін. В історичній літературі не вказано точної дати заснування єврейської громади Кам’янця-Подільського [Баженов 2013; Рабинський 1928; Ходорковський 1996; Prusiewicz 1915].

Наступні століття стали часом випробування єврейського народу на єдність і можливість обстоювання власних прав. Упродовж XV–XVIII ст. видано було низку указів, спрямованих на обмеження права проживання євреїв у Кам'янці-Подільському. У 1447 р. видано розпорядження кам'янецького старости Павла Цемержинського про заборону їхнього проживання в місті понад 3 дні. Порушників ув'язнювали, а ті, хто насмілиться переховувати євреїв, каралися штрафом у 14 гривень. Проте заборона мало вплинула на євреїв, які відразу переселилися в околиці міста. Міська влада змушена була в 1518 р. скликати комісію, яка заборонила євреям у селах округи скуповувати сільськогосподарську продукцію. Заборона була підтверджена в 1543 р. польським королем Сигізмундом I. Подібні заборони ратифікувалися пізнішими указами та розпорядженнями. Зрештою, 15 березня 1589 р. рішенням польського магістрату євреїв підпорядкували міській юрисдикції. Проте це був лише тимчасовий крок з огляду на внутрішньополітичну слабкість, яку переживала молода Річ Посполита. У 1650–1660-х рр. з'являється низка декретів, які стають ще більш суворими до єврейської громади. У 1665 р. євреям було заборонено проживати в Кам'янці та займатися будь-якою діяльністю в радіусі 3 миль навколо [Сецинский 1895, 218].

У період Кам'янецького єялету (1672–1699) євреям було надано право вільно проживати в місті, вести торгівлю, дотримуватися власних релігійних переконань та зберігати звичаї. Після повернення Кам'янця-Подільського Речі Посполитій євреї знову зіткнулися з обмеженнями права проживання в місті. Королівські грамоти 1703 та 1725 рр. відновлювали попередню заборону на проживання євреїв у межах міста терміном більш ніж 3 дні. Проте розпорядження в різний спосіб вдавалося обходити [ЦДІАК, арк. 292; Крикун 1993, 206]. Лише в середині XVIII ст. єврейська громада на певний час змушена була повністю вийти за межі міста. Це було пов'язано з тим, що в 1750 р. суворим наказом короля Августа III євреї зобов'язані були залишити Кам'янець упродовж 24 годин. У разі невиконання єврейські будинки переходили у власність міста, синагога мала бути зруйнована, а єврейське населення ув'язнене на невизначений термін [АЮЗР, 86]. Більшість родин осіли в селах та містечках Поділля, а згодом повернулися в передмістя Кам'янця-Подільського.

Отже, єврейська громада Кам'янця-Подільського має давню історію. В умовах функціонування магдебурзького права євреї зуміли організувати власну громаду. Кагал управлявся колегією під головуванням рабина. Водночас євреям упродовж XV–XVIII ст. неодноразово заборонялося проживати в місті та повноцінно вести торгівлю. Лише наприкінці XVIII ст. єврейська громада зуміла повністю інтегруватися в систему міського життя після набуття Кам'янцем статусу губернського міста.

Робота в НІАЗ “Кам'янець” із численними історичними документами дає можливість періодично торкатися окресленої у статті тематики, долучатися до історії подільського єврейства через дослідження об'єктів житлової, цивільної, сакральної архітектури краю. Ці документи не тільки підтверджують факти проживання і господарювання євреїв у місті та околицях, а й засвідчують їхню роль у соціумі, політиці, економіці Поділля.

Література:

Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов [АЮЗР], Киев, 1869. Ч. 5. Т. 1: Акты о городах (1432–1798).

Баженов Л. В. До проблеми заселення євреями Поділля (XI–XVIII ст.). *Краєзнавець Хмельниччини: науково-краєзнавчий збірник*. Кам'янець-Подільський, 2013. 5. С. 24–31.

Войнаровський А. М. Поділля в системі торговельно-економічних зв'язків євро-азійського простору (1362–1647). Дис. канд. іст. наук. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2019. 270 с.

Галант І. Виселення жидів із Києва року 1835-го. *Збірник праць жидівської історично-археографічної комісії*. Київ, 1928. С. 149–197.

Геринович В. Євреї в Кам'янці (До історії заселення Кам'яниччини). *Краєзнавство*, 1929. № 3–10. С. 44–48.

Гошко Т. З історії магдебурзького права у Львові (XIII–XVII ст.). *Історичні нариси*. Львів, 1996. С. 45–60.

Сланський В. Українська Іудаїка. *Людина і світ*, 1991. № 5. С. 53.

Збірник праць жидівської історично-археографічної комісії, Київ, 1928. 248 с.

Крамар С. І. Місто Кам'янець на Поділлі у XIV–XVIII століттях: магдебурзьке право, судочинство та самоврядування громад: історико-правовий нарис. Кам'янець-Подільський, 2010. 335 с.

Крикун М. Г. Люстрація Кам'янця-Подільського 1734 р. (до питання про житловий фонд українського міста у XVIII ст.). *Український археографічний щорічник*. Київ, 1993. Вип. 2. Т. 5. С. 193–262.

Рабинський В. До історії жидів на Лівобережній Україні в полов. XVIII ст. *Збірник праць жидівської історично-археографічної комісії*. Київ, 1928. С. 1–97.

Сецинский Е. И. Город Каменец-Подольский. Историческое описание. Киев, 1895. 250 с.

Ходорковський Ю. Архітектурна спадщина єврейських громад Західної України. *Архітектурна спадщина України*. Київ, 1996. Вип. 2. С. 51–61.

Центральний державний історичний архів України [ЦДІАК]. Актова книга (1730–1740 рр.). Ф. 39, оп. 1, спр. 59, арк. 292.

Marczyski W. Statystyczne, topograficzne i historyczne opisanie Gubernii Podolskiej z rycinami i mappami. Wilno, 1820. Т. 1. 365 s.

Prusiewicz A. M. Kamieniec Podolski. Szkic historyczny. Kijow; Warszawa: Leon Idzikowski, 1915. 130 s.

Шнайдер Є. П.

ORCID: 0009-0002-9053-696X

*головний редактор Етнографічного фотомузею
“Мій штетл – єврейські містечка України”
провідний експерт Об'єднаної єврейської общини
України з питань історії та традицій*

УТВОРЕННЯ ВЛАСНИХ НАЗВ ЄВРЕЙСЬКИХ ТОВАРИСТВ ТА ЇХНІХ МОЛИТОВНИХ БУДИНКІВ НА ТЕРИТОРІЇ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ У XVIII – НА ПОЧАТКУ XX ст.

Ключові слова: синагога, бейт-мідраш, бейс-гамідраш, молитовний будинок, ТаНаХ, благодійне товариство, пінкас.

У кожному містечку діяло багато єврейських молитовних будинків, які належали різним громадам, товариствам та спілкам.

Більшість таких синагог, крім загальних назв на кшталт “Велика синагога” чи “Старий бейт-мідраш”, мали власні назви, які використовувалися здебільшого для внутрішнього вжитку. Такі назви не були відомі широкому загалу, вони рідко потрапляли в офіційні державні документи. Проте кожна громада чи товариство вели свою книгу записів – пінкас, у якому зазвичай зазначалася ця назва. Завдяки збереженим пінкасам ми можемо мати уявлення, як формувалися назви єврейських молитовних будинків.

Власні назви можна умовно поділити на кілька категорій. Практично всі їх об’єднувало використання слів та фраз з ТаНаХу або літургії, тому синагоги з однаковими назвами існували в різних містах і містечках як на території Австро-Угорщини, так і на території Російської імперії.

Перша категорія – цитата з ТаНаХу, яка не дає жодної інформації щодо належності синагоги. Таку назву для свого молитовного будинку могли обрати будь-яке товариство або професійна спілка. Втім, іноді за зразком однієї синагоги називали інші, які належали тій самій групі, і тоді з часом така назва починала асоціюватися саме з цією групою.

Крім того, деякі більш індивідуальні та рідкісні назви могли нести певний натяк на належність синагоги чи діяльність її парафіян. Наприклад, назва синагоги “Хавацелет га-Шарон” (“Троянда Шарону”) в Катеринославі була пов’язана з сіоністською діяльністю її засновників [Лушак, Старостин 2019, 107]. Фраза взята з вірша “Я – троянда Шарону, лілія долин” (Пісня над піснями 2:1). У районі долини Шарон у Землі Ізраїлю прибічники сіонізму, зокрема й з Катеринослава, наприкінці ХІХ сторіччя купували земельні ділянки для влаштування єврейських поселень; приблизно в цей же час у місті була заснована і ця синагога.

Друга категорія – назви, пов’язані з ім’ям відомої людини. Це могли бути місцевий авторитетний рабин або меценат, коштом якого була зведена будівля. Іноді назва синагоги давалася не за власним ім’ям рабина, а за назвою його твору, яка зазвичай згодом ставала псевдонімом автора. З відомих прикладів – синагога БаХа в Меджибожі, де “БаХ” – це абревіатура галахічного коментаря рабина Йоеля Сіркеса “Баїт Хадаш” (“Новий Дім”).

Якщо своє ім’я в назві молитовного будинку хотіли увічнити меценат або інша видатна людина, вони використовували для цього також фразу з ТаНаХу, яка містила ім’я біблійного персо-

нажа – тезки цієї людини. Це було нескладно, оскільки більшість єврейських чоловічих імен з давніх часів походили з Тори і відповідного персонажа завжди можна було знайти. Найбільш відомий приклад – синагоги з назвою “Тіферет Ісроель” (“Велич Ізраїлю”) [Лошак, Старостин 2019, 101], у якій використовуються слова з “Плачу Єремії”: “З небес на землю скинув Ти велич Ізраїлю” (Ейха 2:1). Цю назву раббі Ісроель з Ружина дав хасидській синагозі в Єрусалимі.

Це не обов’язково мала бути пряма цитата, часто ім’я просто зазначалося разом зі словом, характерним саме для цього біблійного персонажа. Приклади назв таких молитовних будинків: “Огель Авраам” (“Шатро Авраама”), “Мішкан Давид” (“Скинія Давида”), “Бейт Яков” (“Дім Якова”) [Лошак, Старостин 2019].

Третя категорія – синагоги товариств, які мають “спеціалізацію”. Їхні назви також мають корені в ТаНаХу або літургії.

Наприклад, є відомий вірш з ашкеназької літургії: “Це речі, за які людина отримує плоди вже в цьому світі, а нагорода за них зберігається для неї в майбутньому світі. Ось вони: шанування батька і матері, добрі справи, відвідування дому вчення вранці та ввечері, прийом гостей, відвідування хворих, прийом нареченої, супроводження померлого” (Молитовник Ашкеназ, ранішні благословення). Цей вірш став джерелом відразу кількох назв благодійних товариств та їхніх синагог: “Гмілут хасадім” (“Добрі справи”; зазвичай так називали товариство безвідсоткових позик), “Бікур холім” (“Відвідування хворих”; товариства, що займалися доглядом за хворими), “Гахнашат орхім” (“Прийом гостей”; товариства з прийому та надання притулку подорожнім чи біженцям) [Зібрання...].

До цієї категорії можна зарахувати і так звані “професійні” об’єднання. Наведу кілька прикладів:

1. Синагога ремісників “Яд Харуцім” (“Рука старанних”) [Бірюльов 2022, 97]. Джерело: “Недбайливі руки породжують бідність, а старанні руки збагачують” (Мішлей 10);

2. Синагога вантажників “Носей котеф” (“Несучі плечі”). Джерело: “А синам Кегата не дав [возів], бо свята робота на них – на плечах будуть нести [скинію]” (Бемідбар 7:9).

Слід зазначити, що фраза, яка бралася як назва синагоги, у багатьох випадках використовувалася без урахування того контексту, у якому вона вживалася в оригінальному джерелі. Головним чин-

ником вибору конкретної фрази було те, що вона мала добре підходити для опису діяльності товариства чи спілки. В ашкеназькій літургії є таке благословіння: “Благословен Ти, Б-г Всесильний наш, володар всесвіту, що одягає оголених” (Молитовник Ашкеназ, Шахарит, ранішні благословіння). Словосполучення “Малбіш арумім” (“Той, що одягає оголених”) стало популярною в багатьох єврейських громадах назвою товариства кравців [Зібрання...].

Отже, можна побачити, що всі назви єврейських молитовних будинків містять слова та цитати з біблійних текстів, які беруться або напряму, або опосередковано за допомогою літургії. Водночас при виборі таких цитат у багатьох випадках не береться до уваги оригінальний контекст, єдиний критерій – це співзвучність з описом діяльності громади.

Література:

Бірюльов Ю. Єврейська архітектурна спадщина Львова. Львів: Видавництво Старого Лева, 2022.

Лошак А., Старостин В. Синагоги Екатеринослава. Дніпро: Герда, 2019.

Сведения мещанских старост о синагогах и молитвенных домах Подольской губернии, 1914. Ф. 227. Оп. 1. Спр. 8152. Хмельницький: Державний архів Хмельницької області.

Зібрання єврейських рукописних документів XV–XX ст. Колекція пінкасів. Ф. 321. Оп. 1. Київ: Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського.

Юсова О. М.

завідувачка сектором науково-освітньої роботи

Комунального закладу Сумської обласної ради

Державного історико-культурного заповідника “Посулля”

ЄВРЕЙСЬКА СПАДЩИНА РОМЕН

Ключові слова: руки благословення когенів, лев, птах, ханукальна лампа, бсамім (хадас).

Державний історико-культурний заповідник “Посулля” утворений у 2007 році. Музейний фонд заповідника становить близько

45 тисяч експонатів, які знайомлять з історичним минулим та сьогоденням, природою, етнографією, мистецьким надбанням посульського краю.

Єврейська громада була створена в Ромнах у XVIII ст. У 1734 році на Роменщині було 1825 євреїв, на 1908 рік їхня чисельність досягла 12,5 тис. У 1859 році в місті була синагога. У 1889 році було вже 9 синагог [Стрельченко 2024, 5].

Список предметів, переданих до Роменського окружного музею (зараз філія ДІКЗ “Посулля”) в 1934 році, що були вилучені з роменської синагоги, яка була розташована на Базарній площі міста Ромен: руки благословення когенів (інвентарний номер Дер – 193), лев (інвентарний номер Дер – 195), птах (інвентарний номер Дер – 197), ханукальна лампа (інвентарний номер М – 363), *бсамім (хадас)* (інвентарний номер М – 304).

Науково уніфікований паспорт надає наступну інформацію про *бсамім* (скриньку або ковчежець для пахощів, що потрібний для ритуалу завершення суботи – *гавдали*). Він виготовлений з білого металу у вигляді стилізованої конусоподібної башти на округлій декоративній підставці, яка прикрашена геометричним орнаментом, виконана шляхом тиснення, розмір 6 x 20 см. Шпиль башти закінчується кулею, яка має у верхній частині внутрішній отвір d-3 мм. У середній частині експоната розташована шестигранна посудина для пахощів, прикрашена карбованим рослинним рельєфно-наскрізним орнаментом. Одна з граней виконана у формі дверцят, які обертаються на закріпленому металевому штирі. У середній частині дверцят розташований наскрізний отвір d-3 мм. Матеріал – метал, розмір 6 x 20.

Наступний експонат – ханукальна лампа (*ханукія*). Це металева (срібна) культова річ, являє собою продовговату підставку на вигнутих декоративних чотирьох ніжках. Її розмір 9,5 x 24,529,5 см, висота лева 5,7 см. До підставки гвинтами прикріплено вісім олійних світильників у вигляді сидячих пустотілих левів. З ротового отвора кожного лева виходить трубка для гніту. На двох збережених головах левів – корони. Зберігся один закручений хвіст. Леви були оточені ланцюжком, який прикріплювався до трьох стовпчиків з кільцями (збереглися два стовпчики, ланцюжка немає). Позаду левів – тонка стінка (картуш), на якій зображені колони у вигляді факелів. Від опуклої верхівки вниз спадають штори, символізуючи вхід до храму (синагоги). Нижче, під великою

короною в обрамленні декоративних завитків, квітів та двох птахів, зображення двох левів, які підтримують лапою свічник із сімома свічками. Нижня частина картуша орнаментована. Біля ніг третього лева зліва тавро (клеймо) пробірного нагляду: цифри проби “84”, герб м. Києва (Архангел Михаїл), літери “П.Т.”. Таке клеймо ставили на привізні товари з 1828-го до 1887 р. Матеріал – срібло 875 (потрібна реставрація).

Є в наших фондах ягня – скульптурне зображення, вирізьблене з деревини. Колір скульптури: у заглибленнях різьблення – темно-сірий, на випуклих частинах різьблення – світло-сірий та кольору деревини. Поверхня скульптури пошерхла, є потертості, ознак циклювання та шліфування немає. Місцями збереглося фарбування сірого кольору. Тулуб ягняти видовжений, неправильної циліндричної форми.

Ще один експонат – руки благословення когенів: дві руки в натуральну величину, вирізьблені з деревини. Майстер-різьбяр намагався досягти якомога більшої подібності свого витвору до рук людини, яка свідомо виконує певний жест. Долоні вирізьблених рук вкриті левкасом та пофарбовані у світлий колір, що нагадує за тоном дуже бліду шкіру людини. Зап’ястя найближче до долонь оголені. Далі від зап’ясть – фрагментарно зображено манжети та складки тканини на рукавах. Розмір руки 30 x 12 см, матеріал – дерево, поліхромія, золочення.

Лев – барельєфне зображення тварини. Виріб цілісний, з’єднань немає. Профіль фігури лева спрямовано ліворуч. Голова тварини високо піднята. Погляд лева спрямований вперед. Фігура лева динамічна: має надзвичайно напружений і навіть певною мірою войовничий вигляд. Відчувається готовність до здійснення оборони в разі очікуваного нападу. Зворотний бік скульптури плаский, наскрізні отвори вирізьблені “по-чорному”, без опоряджувальної обробки. Тіло фігури лева з лицьового боку вкрито левкасом і пофарбоване в коричневий колір з відтінком ближче до червоного, грива та ікла білого кольору. Розмір лева 28 x 44 x 4,8, матеріал – дерево, фарба.

Птах – барельєфне зображення – це дерев’яна скульптура, вирізьблена з дошки. Скульптурно зображений птах нагадує фазана або паву. Голова у скульптури зображена повернутою ліворуч, у бік хвоста, та прикрашена “короною”. Крила зображені в такий спосіб, що складається враження, ніби птах поривається величаво

їх розправити, неначе підкреслює цим рухом свою власну величавість та красу. Ліве крило на скульптурі зображене частково. Воно ніби обрамлює спереду груди птаха, повторюючи лінію окреслення їхнього обрису. Зображення пір'я на цьому фрагменті відповідне оперенню зворотного боку пташиного крила. Хвостова частина скульптури має ушкодження деревини. Пальці лап скульптури птаха теж мають втрати фрагментів: відлущення деревини. Дзьоб, “корона”, зворотний бік лівого крила та нижня частина правого, а також лапи та хвіст птаха – білого кольору. Голова, шия, тулуб та верхня частина правого крила – коричневого кольору, з відтінком ближче до червоного. На фрагментах цього кольору залишились поодинокі ознаки покриття із сухозлітлого золота чи золотавої фарби. Левкас має численні тріщини та відшарування. Близько 50 % левкасного покриття втрачено внаслідок осипання. Зворотний бік барельєфа плаский. Покриття та фарбування немає. Розмір птаха 48 x 28 x 4, матеріал – дерево, гіпс, фарба.

Нині ми працюємо над створенням тематичної експерсії “Єврейська спадщина Ромен”.

Література:

Стрельченко Г. С. Чорна книга Роменщини. 1941–1943. Суми: Корпункт, 2024. 246 с.

Яблонський В. В.

ORCID: 0000-0002-4000-8440

магістр архівознавства,

вчитель історії

Поляхівського ліцею

Теофіпольської селищної ради

с. Поляхова, Хмельницька область, Україна

ЄВРЕЙСЬКА ГРОМАДА ТЕОФІПОЛЯ В ПОДІЯХ УКРАЇНСЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЇ 1917–1921 рр.

Ключові слова: євреї, штетл, Теофіполь, погром.

Початок ХХ століття характеризувався домінуванням єврейського населення в повітовому містечку Теофіполь (назва на

їдиш – Чон), де вони становили понад 67 % від загальної кількості мешканців [Стасюк 2007, 36]. Соціально-економічна структура штетла ґрунтувалася на ремеслах і торгівлі, у яких єврейські родини відігравали ключову роль. Розвинена інфраструктура включала промислові підприємства, торгові крамниці, заклади охорони здоров'я та освіти. Культурне та духовне життя збагачувалося наявністю бібліотеки, книжкового магазину, друкарні, фотомайстерні [Памятная книжка... 1915, 226], синагоги “Бейт Гамідраш” та молитовних будинків.

Перша світова війна та революційні події стали каталізатором глибоких змін у житті громади. Мобілізація євреїв до армії та конфіскація коней негативно вплинули на економічне становище. Революційні події 1917 року були зустрінуті з ентузіазмом. У Теофіполі з 27 грудня 1917 року до 21 травня 1918 року працювала виборча комісія, метою якої була організація виборів до єврейської общини, що мала захищати економічні інтереси громади. До списку кандидатів увійшли Берко Шпігельман, Бенямин Фішман, Мошко Клейнман, Мендель Вейгман та Янкель Гольденберг [ЦДАВО. Ф. 1854, Оп. 1. Спр. 140. Арк. 20]. Вибори до єврейської общини Теофіполя відбулися 22 січня 1918 року в будинку Менделя Фішмана [ЦДАВО. Ф. 1854. Оп. 1. Спр. 140. Арк. 49]. Однак діяльність єврейської общини була нетривалою: у липні 1918 року закон про єврейські общини було скасовано, а Міністерство єврейських справ ліквідовано до квітня 1919 р.

18 жовтня 1918 року, за даними “Архіву УНР”, поблизу містечка було вбито Герша Ліхтгуртена [Архів УНР 2017, 19]. Цей трагічний інцидент став передвісником катастрофічного погрому 1919 року [Лазарович 2012, 373], який завдав непоправної шкоди єврейській громаді Теофіполя.

28 липня 1919 р. Петро Шишко організував у Теофіполі загін самооборони із 200 українців та 100 євреїв, зробив спробу стримати переважальні більшовицькі сили біля села Котюржинців [Komarnitskyi 2021, 114]. Однак 1 серпня розпочалися вирішальні бої за Теофіполь. Близько 8:00 тарашанські більшовицькі полки увірвалися до містечка. Внаслідок цього розпочалася хвиля насильства, що включала грабежі, підпали житлових будинків та торгових закладів, вбивства та випадки сексуального насильства. Ситуацію ускладнювала участь місцевого бідного населення, яке

вдалося до мародерства, розкрадаючи залишки майна: дверні та віконні рами, предмети побуту, меблі та постільну білизну [ДАКО. Ф. Р-3050. Оп. 1. Спр. 246. Арк. 6].

Після завершення погрому, приблизно на сьомий день, вцілілі мешканці почали повертатися до зруйнованого містечка, де стала жахлива картина руйнувань. Окрім численних спалених будівель, на вулицях лежали тіла загиблих євреїв. Поранених та важкопоранених завдяки зусиллям Червоного Хреста було евакуйовано до лікарень у Кременці та Ланівцях. Згідно зі звітом Київської районної комісії, у Теофіполі знищено 130 господарств, все населення зазнало пограбувань, 88 осіб загинуло, 100 дістали поранення, 20 стали інвалідами, 65 жінок зазнали сексуального насильства, 32 особи зникли безвісти [ДАКО. Ф. Р-3050. Оп. 1. Спр. 143. Арк. 49–50]. Уповноважений А. Вертгейм у своїх свідченнях зазначав: “...коли я був у Теофіполі, понівечені та невпізнанні тіла лежали в будинках та на відкритих місцях, і не було кому їх поховати...” [ДАКО. Ф. Р-3050. Оп. 1. Спр. 248. Арк. 12–12 зв.]. Погіршення санітарних умов після погрому спричинило спалахи епідемії висипного та червеного тифу, а також голод.

Станом на листопад 1920 року з довоєнної чисельності єврейського населення Теофіполя (близько 4000 осіб) залишилося лише 1450. Більш заможні мешканці емігрували до США та Канади, тоді як ті, хто залишився, опинилися у скрутному становищі, позбавлені засобів для існування. Як зазначалося в тогочасних документах, “навіть чи кожен мешканець має понад двоє пар білизни, і та порвана... діти, серед яких багато напів- та повних сиріт...” [ДАКО. Ф. Р-3050. Оп. 1. Спр. 246. Арк. 3]. Ситуація залишалася критичною і на початку 1921 року. 13 березня 1921 року Житомирський єврейський громадський комітет ухвалив рішення про виділення коштів на організацію дитячих садків та шкіл у Красиліві, Кульчині, Кузьміні, Теофіполі, Волочиську, Купелі та Острополі [ДАКО. Ф. Р-3050. Оп. 1. Спр. 126. Арк. 2] з метою покращення становища дітей, які постраждали від погрому.

Література:

Архів УНР. Міністерство внутрішніх справ. Справоздання губерньських старост і комісарів (1918–1920). Київ, 2017. 336 с.

Доповідь уповноваженого Теофільської єврейської общини та посвідчення Теофільської волосної народної управи про погром. ЦДАВО. Ф. 2060. Оп. 1. Спр. 22.

Лазарович М. В. Антиєврейський погромний рух в Україні у 1919 році. Актуальні проблеми політики, 2012. Вип. 45. С. 367–377.

Памятная книжка Волынской губернии на 1915 г. Житомир, 1915.

Програма обстеження єврейського населення в погромлених местах. ДАКО. Ф. Р-3050. Оп. 1. Спр. 143.

Протокол заседания коллегии Житомирского Евовещесткома от 13 марта 1921 г. ДАКО. Ф. Р-3050. Оп. 1. Спр. 126. Арк. 2.

Протоколи засідань представників єврейських партій та інших організацій з комісією з організації виборів до єврейської громади м. Теофіполя Волинської губернії, списки кандидатів. ЦДАВО. Ф. 1854. Оп. 1. Спр. 140.

Сведения о погромах в м. м. Тростянец, Теофиполе, Теплике и др. ДАКО. Ф. Р-3050. Оп. 1. Спр. 246.

Сведения о погромах в м. Трилееве, Тернове, Теофиполе. ДАКО. Ф. Р-3050. Оп. 1. Спр. 248.

Стасюк І. А. Історія Теофіпольської єврейської громади. Хмельницький: Поділля, 2007.

Komarnitskyi O., Komarnitska L. Ukrainian-Jewish relations during the period of the UNR Directory: based of the information on the towns of Right-Bank Ukraine. *Skhidnoievropeyskyi Istorychnyi Visnyk*, 2021. Issue 18.

ЄВРЕЇ СХІДНОЇ ЄВРОПИ В МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД

Войтович О. В.

ORCID: 0009-0005-8292-0824

*заступник директора Державного
архіву Хмельницької області
м. Хмельницький, Україна*

ВИКЛАДАЧІ ЄВРЕЙСЬКОГО НАРОДНОГО УНІВЕРСИТЕТУ В КИЄВІ В 1919 р. ЯК СКЛАДНИК ВІТЧИЗНЯНОЇ НАУКОВО-ПЕДАГОГІЧНОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ

Ключові слова: єврейське населення, Гетьманат Павла Скоропадського, Єврейський народний університет, викладацький склад, громадська, освітня і державна діяльність.

Наслідками Лютневої революції 1917 р. в національній політиці Росії, серед іншого, стали ліквідація меж осілості євреїв, заборон на створення їхніх громадських організацій, а також обмежень на вступ єврейської молоді до державних навчальних закладів [Постановление Временного правительства... 1917–1918, 46; Министерства народного просвещения 1917, 74], що стало значним досягненням у громадському та освітньому житті цього етносу.

Під час Української революції 1917–1921 рр. відкрилось вікно можливостей для здійснення реальних практичних кроків з розвитку мережі національних єврейських освітніх закладів різних рівнів з викладанням на їдиш та залученням до роботи в них науково-педагогічної інтелігенції єврейського походження. Збільшення частки євреїв у структурі міського населення активізувало національно-освітнє будівництво в культурних і промислових центрах України. Динаміка зростання єврейського населення в Києві з 12,1 % у 1897 р. до 18,95 % у 1917 р. (у 1920 р. частка євреїв становитиме 32,29 %) [Київське Губерніяльне Статистичне Бюро 1921, 5] та намагання охопити системною освітою якомога більшу частину єврейської громади стали ключовими факторами ініціювання “Культур-Лігою” відкриття за Гетьманату Павла Скоропадського 9 червня 1918 р. [Рибаков 2009], за прикладом Київського народного українського університету, який з’явився ще

5 жовтня 1917 р., першого Єврейського народного університету (далі – ЄНУ) з викладанням на їдиш [Уманська 2020, 183].

До викладання в ЄНУ могли залучатися лише ті, хто мав науковий ступінь чи особливі заслуги в науці, літературі або в іншій сфері. Очевидно, вирішення кадрового питання з огляду на вікову академічну політику в російських університетах, яка передбачала застосування обмежень у підготовці та науковому розвитку педагогів єврейського походження, було непростим. Виявлені автором документальні джерела засвідчують, що у весняному семестрі 1919 р. навчальний процес у ЄНУ забезпечували 13 викладачів: на природничо-математичному відділенні – Б. Ш. Сігал (анатомія і фізіологія людини, 2 год.), С. А. Бронштейн (хімія, 2 год.), С. С. Ашкеназі (математика, 3 год.), О. А. Рейн (зоологія, 1 год.), І. І. Гінзбург (геологія, 2 год.); на гуманітарному – І. Френкель (політична економія, 2 год.), Г. С. Ландау (історія господарського права, 2 год.), М. І. Зільберфарб (державне право, 2 год.), З. Ф.-Х. Кальманович (історія Стародавнього Сходу – 1 год., єврейська філологія – 1 год., єврейська [біблійна. – *О. В.*] критика – 1 год., давньоєврейська мова – 2 год.), А. Д. Коральник (історія європейської літератури – 2 год.), Г. І. Ческіс (психологія – 1 год., соціологія – 2 год.); на відділенні єврейських знань – М. І. Літваков (єврейська література – 2 год.) та Б. З. Динабург (єврейська історія – 2 год.). Частина викладачів поєднували викладання в університеті з роботою у вечірніх єврейських школах (С. С. Ашкеназі) та Єврейській учительській семінарії (З. Ф.-Х. Кальманович) [О виплате жалованья... 1919. *Арк. 30–36*; Уманська 2020, 175]. Адміністративний апарат ЄНУ формували його фундатор, ректор, керуючий справами та голова наукової ради М. І. Зільберфарб, секретар вишу та наукової ради Б. Ш. Сігал та секретар канцелярії Л. Я. Еткін [О виплате жалованья... 1919. *Арк. 20 зв. – 21, 24 зв. – 25*].

Частина викладачів ЄНУ була більш відома науковому загалу як насамперед активні політичні, громадські та культурні діячі, що спрямовували свої зусилля на захист прав та освітній і культурний розвиток єврейської громади. Зокрема, М. І. Зільберфарб – доктор наук, відомий громадсько-політичний діяч того періоду, один із засновників Соціалістичної єврейської робітничої партії, член Центрального комітету “Культурної Ліги”, Української

Центральної Ради (з липня 1917 р.) [Протоколи засідань Комітету УЦР... 1917. Арк. 5], генеральний секретар (міністр) з єврейських національних справ Української Народної Республіки [Короткий, Ульяновський 2001, 74].

Громадський діяч та літературознавець М. І. Літваков, який студював філософію, історію та літературу в Сорбонні [Електронная еврейская энциклопедия 2025], у політичній площині виявив себе як активний член Української Центральної Ради від Соціалістичної єврейської робітничої партії та учасник засідань Малої ради [Верстюк та ін. 1996, 396].

В університетах Києва, Флоренції, Берліна, Бонна та Відня здобув освіту доктор філософії А. Д. Коральник – відомий журналіст, публіцист, літературний критик, знавець 12 мов [Dr. A. Coralnik... Jewish Telegraphic Agency 1937, 3–4; Российская еврейская энциклопедия 2009], а викладач математики С.С. Ашкеназі закінчив Сорбонну [Уманська 2020, 175].

Активною науковою діяльністю серед викладачів вирізнявся викладач геології І. І. Гінзбург – геохімік та мінералог, випускник Фрейбурзької гірничої академії в Німеччині та Петербурзького гірничого інституту, професорський стипендіат, майбутній професор та доктор геолого-мінералогічних наук [Российская еврейская энциклопедия 2009]. Влітку 1918 р. І. І. Гінзбург увійшов до складу Українського геологічного комітету, який об'єднував провідних фахівців з геології – професорів Університету Св. Володимира, Харківського та Новоросійського університетів, Катеринославського гірничого інституту, а також у 1919 р. був включений до складу очолюваної В. І. Вернадським Комісії з вивчення природних багатств України [Павлишин 2018, 5].

Викладачі ЄНУ займалися підготовкою навчальної літератури. Зокрема, Б. З. Дінабург, який після ліквідації вишу в 1920 р. продовжив педагогічну діяльність на єврейському відділенні новоствореного Одеського інституту народної освіти [Левченко 2013, 18], у 1919 р. підготував хрестоматію з єврейської історії та шкільну програму її викладання [Динабург 1919а; Динабург 1919б].

Отже, у часи Української революції 1917–1921 рр. громадсько-політичному керівництву єврейської спільноти Києва вдалося вирішити питання організації ЄНУ та залучити до викладання в ньому єврейську інтелектуальну еліту, посиливши в такий спосіб національний сегмент вітчизняної науково-педагогічної інтелігенції.

Література:

Dr. A. Coralnik, Journalist, Dies of Heart Attack at 54. Jewish Telegraphic Agency. Vol. 11, No. 288. New York, N.Y. 18 July 1937. P. 3–4. Доступний за: http://pdfs.jta.org/1937/1937-07-18_288.pdf. (Завантажено: 01.03.2025).

Верстюк В. Ф. та ін. Українська Центральна Рада: Документи і матеріали. У 2 т. Т. 1: 4 березня – 9 грудня 1917 р. Київ: Наук. думка, 1996.

Динабург Б. Еврейская история. (Ист. хрестоматия). *Источники и документы в хронол. порядке от начала еврейской истории до наших дней. Пособие для учителей, учеников и самообразования*. Ч. I. Петроград: О-во по распространению просвещения среди евреев, 1919а.

Динабург Б. Программа по еврейской истории. Для школ, учителей и самообразования. Петроград: О-во по распространению просвещения среди евреев, 1919б.

Електронна єврейська енциклопедія. 2025. Литваков Моше. Доступний за: <https://eleven.co.il/jewish-literature/in-yiddish/12475/> (завантажено: 05.03.2025).

Київське Губерніальне Статистичне Бюро. Матеріали по статистиці Київщини. Вип. 1. Київ: Українське Державне видавництво, 1921.

Короткий В. А., Ульяновський В. І. Alma Mater: Університет св. Володимира напередодні та в добу Української революції 1917–1920. *Матеріали, документи, спогади. Кн. 2: Університет св. Володимира за доби Української Центральної Ради та Гетьманату Павла Скоропадського*. Київ: Прайм, 2001.

Левченко В. В. Еврейское высшее образование в Одессе (1917–1930-е гг.): история, опыт, традиции. *Иудаика в Одессе: сборн. статей по итогам работы прогр. по иудаике и израилеведению Одес. нац. ун-та им. И. И. Мечникова*, 2013. Вып. 2. С. 6–27.

Министерство народного просвещения. Журнал Министерства народного просвещения 1917. Новая серия. Ч. 70. Июль – август. Петроград: Сенатская тип., 1917

О выплате жалования преподавателям и служащим университета. Київський університет св. Володимира. 1919. *Державний архів міста Києва*. Ф. 16. Оп. 474. Спр. 179.

Павлишин В. І. Український геологічний комітет і його ключові постаті (до 100-річчя Геологічної служби України). *Мінералогічний журнал*, 2018. 1 (40). С. 3–15.

Постановление Временного правительства от 20 марта 1917 г. “Об отмене вероисповедных и национальных ограничений” (1917–1918). Сборник указов и постановлений Временного правительства. Вып. 1–2. 27 февраля – 5 мая 1917 г. / 2 т. Пг.: Гос. тип.

Протоколи засідань Комітету УЦР. 1917, 22 липня – 10 вересня. Українська Центральна Рада (УЦР), м. Київ, Житомир. *ЦДАВО України* (Центральний державний архів вищих органів влади та управління України). Ф. 1115. Оп. 1. Спр. 20. Арк. 5.

Рибаков М. О. Єврейський народний університет. *Енциклопедія Сучасної України*. 2009. Доступний за: <https://esu.com.ua/article-17353> (завантажено: 10.03.2025).

Российская еврейская энциклопедия. Гинзбург Илья Исакович. 2009. Доступний за: https://jewsencyclopedia.com/index.php/%D0%93%D0%98%D0%9D%D0%97%D0%91%D0%A3%D0%A0%D0%93_%D0%98%D0%BB%D1%8C%D1%8F_%D0%98%D1%81%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87 (завантажено: 05.03.2025).

Російська єврейська енциклопедія. Коральник Абрам. 2009. Доступний за: https://jewsencyclopedia.com/index.php/%D0%9A%D0%9E%D0%A0%D0%90%D0%9B%D0%AC%D0%9D%D0%98%D0%9A_%D0%90%D0%B1%D1%80%D0%B0%D0%BC (завантажено: 05.03.2025).

Уманська А. Організація єврейської світської освіти у Києві у 1918–1922 рр. *Краєзнавство*, 2020. 1–4. С. 171–184.

Гончарова О. С.

ORCID: 0000-0002-8697-3211

кандидат історичних наук, доцент

доцент кафедри історії України Харківського національного

педагогічного університету імені Г. С. Сковороди

м. Харків, Україна

ЮДЕЙСЬКІ ГРОМАДИ ХАРКОВА ПІД ТИСКОМ РАДЯНСЬКОЇ АНТИРЕЛІГІЙНОЇ ПОЛІТИКИ 1920-Х РОКІВ

Ключові слова: антирелігійна політика, синагога, юдаїзм.

Встановлення в Україні більшовицького режиму принесло з собою руйнацію освячених релігією традицій та звичаїв єврейського народу. Щодо юдаїзму вона набувала специфічних форм: активна антирабинська кампанія; закриття синагог; демонстративне оголошення в суботу та в найбільш шановані релігійні свята робочих днів; влаштування в синагогах робітничих гуртків та світських шкіл; шалена антирелігійна пропаганда через засоби масової інформації. Зокрема, у Харкові ліквідаційною комісією, разом з партійними організаціями, у 1921 році проводилися суди над хедерами, релігією, релігійними святами та диспути на релігійні теми [Отчет ЦК КП(б)У... 1921, 14]. Суть цих заходів зводилася до розкриття “контрреволюційної суті та антинародної діяльності” всіх, без винятку, релігійних течій.

Яскравим прикладом поєднання адміністративних та пропагандистських засобів були події, що розгорнулися навколо закриття хоральної синагоги (вулиця Сковороди, 12). Парафіянами хоральної синагоги після реєстрації статуту 12 липня 1922 року був укладений з Губвиконкомом договір про безоплатне й безстрокове користування приміщенням, а на початку 1923 року в засобах масової інформації розпочалася кампанія, спрямована на закриття синагоги. Її підсумком стало “ініціювання” єврейськими робітниками передачі приміщення цієї синагоги під єврейський робітничий клуб [ДАХО. Ф. Р-203. Оп. 2. Спр. 55. Арк. 20 зв.], що Губернська ліквідаційна комісія залюбки затвердила [ДАХО. Ф. Р-203. Оп. 1. Спр. 1996. Арк. 8]. Незважаючи на

заяви-протести вірян, Харківський губвиконком і міськрада на своєму спільному засіданні 29 травня 1923 року ухвалили рішення про закриття хоральної синагоги й передачу приміщення в підпорядкування Губнаросвіти для організації в ньому єврейського робітничого клубу [ДАХО. Ф. Р-203. Оп. 1. Спр. 1421. Арк. 61]. 31 травня приміщення синагоги було опечатане. На звернення вірян-євреїв до президії ВУЦВК призупинити дію вищезазначеного рішення губернських органів влади було відмовлено. А в 1924 році було введено правило тотального контролю над діячами релігійних громад, для чого постійно проводилися перереєстрації служителів культу [Перереєстрація службовців культу 1926].

Заходи більшовиків, спрямовані на знищення церкви, мали протилежний бажаному ефект. Релігійні конфесії посилили консерватизм і прагнення зберегти організаційну структуру. За даними Адміністративного відділу Харківського губвиконкому, у першій половині 1925 року на Харківщині існували 18 юдейських громад, у яких було 11 священнослужителів [Основные итоги хозяйственного... 1925, 11]. Не знайшла відгуку в середовищі харківських євреїв і агітація осередків “Спілки безвірників”. Особливо активними дії цієї організації були напередодні та в дні релігійних свят. Наприклад, напередодні і під час святкування єврейських релігійних свят *Рош га-Шана* (Новий рік) і *Йом Кітур* (Судний день) із 14 до 25 вересня 1928 року активістами Спілки безвірників було прочитано 32 доповіді на промислових підприємствах міста, де працювали єврейські робітники. У дні свят члени організації відстежували явку робітників-євреїв на роботу. Обстеження показало, що з 80 робітників харчової фабрики “Коопзбуту” на роботу в цей день не вийшло 73 особи (обидва свята); на фабриці “Чулочник” у день святкування *Рош га-Шана* на роботі не було 75 осіб, у день святкування *Йом Кітур* – 192 особи; на фабриці “Трикотажник” неявка працівників у свята відповідно становила 30 та 70 осіб, а на панчішній фабриці “Трудова сила” на роботу під час свят не вийшов жоден робітник-євреї [Харківська спілка виходить на огляд 1928, 35]. Це ще раз підтверджує факт, що, незважаючи на широку пропагандистську та агітаційну роботу і жорсткі адміністративні заходи проти вірян, повністю знищити в громадян релігійні почуття не вдалося.

Література:

ДАХО (Державний архів Харківської області). Ф. Р-203. Оп. 1. Спр. 1421.

ДАХО. Ф. Р-203. Оп.1. Спр. 1996.

ДАХО. Ф. Р-203. Оп.2. Спр. 55.

Основные итоги хозяйственного и советского строительства на Харьковщине. К IX губернскому съезду Советов. *Бюлетень Харківського губернiального виконавчого комітету Рад робітничих та Червоноармійських депутатів*, 20. 1925. С. 3–20.

Отчет ЦК КП(б)У с декабря 1920 г. по декабрь 1921 г. VI Всеукраинской партконференции. *Известия Центрального Комитета Коммунистической Партии (большевиков) Украины*, 9. 1921. С. 1–26.

Перереєстрація службовців культу. *Вісті ВУЦВК*, 1926. 21 січня.

Харківська спілка виходить на огляд. *Безвірник*, 15. 1928. С. 33–35.

Еткіна І. І.

ORCID: 0000-0002-2066-4045

кандидат історичних наук

доцент кафедри *всесвітньої історії та міжнародних відносин*
Національного університету “Чернігівський колегіум”

імені Т. Г. Шевченка

м. Чернігів, Україна

**АРХІВНІ ДОКУМЕНТИ ЧЕРНІГІВСЬКОГО
ГУБЕРНСЬКОГО РЕВОЛЮЦІЙНОГО ТРИБУНАЛУ
ЯК ДЖЕРЕЛО ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ ЄВРЕЇВ
РЕВОЛЮЦІЙНОЇ ДОБИ**

Ключові слова: судова установа, більшовики, обвинувачення, правозаступник, вирок.

Чернігівський революційний трибунал – судовий орган більшовиків – розпочав свою роботу в 1919 р. Серед 14 службовців травня – серпня 1919 р. виявлено 2 єврейські прізвища; в оновленому складі грудня 1919 р. з 12 наявних анкет – 5 єврейських

службовців. В умовах явних та прихованих національних обмежень Російської імперії єврейські інтелігенти легко потрапляли під вплив більшовиків і на їхні посади. Зокрема, Мордух Бабін маючи 19 років, обіймав посаду члена трибуналу, Яків Йосифович Хількевич, 29 років, обіймав посаду особливого народного слідчого [ДАЧО. Ф. Р-4609. Оп. 1. Спр. 1. Арк. 3]. Про вищу освіту в анкеті зазначила лише одна діловод Есфір Давидівна Турова 22 років; навчаючись на 3-му курсі економічного факультету Київського комерційного інституту, влаштувалася через біржу праці за рекомендацією завідувача юридичного відділу ЧК Фінкельштейна. Станіслава Борисівна Пергаменщик, 18 років, працювала машиністкою, мала середню освіту, до цього служила у 12-й армії. Роза Абрамівна Притикіна обіймала посаду реєстратора. Єлена Соломонівна Мачерет 24 років зазначила свою національність як “іудейська”, працювала секретаркою слідчої комісії, закінчила гімназію, була слухачкою мовних курсів, до 1917 р. працювала у страховій справі при товаристві “Росія” [ДАЧО. Ф. Р-4609. Оп. 1. Спр. 12. Арк. 8–15].

Найяскравішою постаттю установи став Неофіт Ісакович Грінкруг, який в анкеті записав себе іудеєм, потім виправив на “євреї”. Він обійняв посаду голови слідчої комісії із зарплатою 3400 рублів. Це був ідейний комуніст із 1908 р., навчався на 4-му курсі юридичного факультету Бухарестського університету. Служив у лавах Червоної армії із Жовтневого перевороту. До Лютневої революції працював у більшовицькому підпіллі, але водночас був секретарем Колчака на “Алмазі” – крейсері Миколи II [ДАЧО. Ф. Р-4609. Оп. 1. Спр. 12. Арк. 13]. У 1921 р. Грінкруг вийшов з ВКП(б) через незгоду з НЕПом, на посаді командира дивізії РСЧА придушував басмачів у Середній Азії. Але в 1921 р. ВЧК оголосила Неофіта Ісаковича Грінкруга в розшук, оскільки він був засуджений до розстрілу ревівійським трибуналом 12-ї армії за втечу. Перечекав і дожив до 1972 р.

Отже, архіви фонду Чернігівського губревтрибуналу дають змогу розглянути соціальний стан та рівень освіти тих євреїв, що йшли працювати до більшовицької судової установи.

Інша частина єврейського суспільства трималася консервативних політичних поглядів та набутого працею не одного покоління майна. Представником таких євреїв був приватний повірений

Ісаак Шварц, що став першою жертвою Чернігівського губревтрибуналу. Слухання його справи відбулося на 1-му засіданні 24 березня 1919 р. Його звинувачували в тому, що під час Гетьманату П. Скоропадського Шварца наймали чернігівські поміщики для повернення їм награваного селянами в попередній період майна. Він діяв у супроводі німецьких загонів, накладав на села “контрибуції”, застосовував погрози та арешти [Известия... 1919, 27 марта, 3]. Захисник Галембський зазначав, що Шварц не порушував законів гетьманського уряду і контрибуція стягувалася лише в 1/3, 1/4, 1/5 частинах шкоди, завданої майну поміщиків. Ревтрибунал до нього не дослухався, вирок був безжалювим – розстріл [Известия... 1919, 28 марта, 3].

Практично всі серйозні вироки відправлялися Чернігівським губревтрибуналом до Вищого касаційного суду в Харкові разом зі скаргами правозаступників. Найчастіше з’являлися касаційні скарги правозаступників, які зберегли не одне життя, – Антоненка і Туріна, єврея, колишнього присяжного повіреного в Чернігові. Ці люди не боялися залишатися в самому пеклі більшовицького правосуддя задля порятунку його жертв.

Найбільша кількість жертв припадає на час наступу Денікіна влітку 1919 р., оскільки був створений Надзвичайний військово-революційний трибунал на чолі з О. Одинцовим, який взявся “розвантажити в’язницю від контрреволюційного елемента”. Серед 75 жертв виявилися і три брати Зароховичі – відомі торговці, а в їхньому будинку створили відділ ЧК.

У часи впровадження більшовиками політики “воєнного комунізму”, яка передбачала скасування товарно-грошових відносин, у розряд спекулянтів міг потрапити кожний, хто придбав за містом мішок із хлібом для порятунку власної родини. Оскільки значна частина єврейської громади Чернігівської губернії раніше займалася торгівлею та ремеслами, справи губревтрибуналу буквально рясніли їхніми прізвищами. Євреї звинувачувалися в дачі хабарів різним посадовцям, у зловживаннях на посадах, у спекуляції милом, тютюном, продовольством тощо. Зокрема, у 1920 р. виїзна сесія по Глухівському повіту винесла дивний вирок ковбаснику Шолому Давиду Воловику – розстріл умовно. Злочин полягав у відмові приймати радянські гроші за товар і вимозі кененок [ДАЧО. Ф. Р-4609. Оп. 1. Спр. 1945. Арк. 1, 48, 55].

Отже, архіви губернського трибуналу – важливе джерело, яке проливає світло на питання, як представники єврейської громади губернії пристосовувалися до нової тоталітарної влади, яку стратегію виживання вибирав кожен з них.

Література:

ДАЧО (Державний архів Чернігівської області). Ф. Р-4609. Оп. 1. Спр. 1.

ДАЧО. Ф. Р-4609. Оп. 1. Спр. 12.

ДАЧО. Ф. Р-4609. Оп. 1. Спр. 1945.

Известия Черниговского военно-революционного комитета Черниговского уездного исполнительного комитета и городского совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов, 1919, № 53 (27 марта), № 54 (28 марта).

Керечанин З. Ю.

ORCID: 0000-0003-0752-0327

*аспірант кафедри археології, етнології та культурології
Ужгородського національного університету
м. Ужгород, Україна*

МУКАЧЕВО ЯК ОСЕРЕДОК ЄВРЕЙСЬКОЇ БЛАГОДІЙНОСТІ В ПІДКАРПАТСЬКІЙ РУСІ МІЖВОЄННОГО ПЕРІОДУ

Ключові слова: благодійність, Мукачево, єврейські організації, міжвоєнний період, гуманітарна допомога, Підкарпатська Русь.

Закарпаття увійшло до складу Першої Чехословацької Республіки в досить важкому становищі в економічному, культурному та політичному планах. Президентом Томашем Масариком була визнана потреба міжнародної допомоги, через яку він дозволив діяльність благодійних організацій на території Підкарпатської Русі, серед яких важливу роль відігравали і єврейські комітети. Вони надавали гуманітарну допомогу (безкоштовне харчування, медикаменти, одяг тощо), незважаючи на проблеми фінансування [Schweitzer 1922, 1].

Місто Мукачево як стратегічну точку обрав для себе Американський єврейський розподільчий комітет (“Джойнт”). З 1914 року він розгорнув активну підтримку єврейських громад по всьому світу [Alsberg 1919, 5]. Влада Чехословаччини прийняла цей край у досить важкому стані і схвально відреагувала на ці ініціативи для стабілізації ситуації [Wechsler 1921, 10–12]. Діяльність “Джойнту” включала забезпечення продовольством, фінансування лікарень та покращення єврейської освіти.

Показовою була співпраця “Джойнту” з організацією WIZO (Жіноча сіоністська організація), що розгорнулася на початку 1930-х років, незважаючи на погіршення економічного стану місцевих євреїв. У 1935 році було відкрито школу домашнього обслуговування для дівчат і ремісничі майстерні для хлопців, які готували фахівців у промисловому виробництві та сільському господарстві [Kieval 2012, 112–115].

Свій вагомий внесок зробив JCA (Єврейський колонізаційний фонд), що сфокусувався на розгортанні економічної допомоги. Ця організація займалася переважно наданням кредитів ремісникам та торговцям під низькі відсоткові ставки, що сприяло отриманню їх менш заможним єврейським прошарком. Також фонд постачав оновлене обладнання для майстерень та навчальних курсів, які навчали як молодь, так і дорослих основ швейного виробництва, деревообробки й металообробки [Jelinek 2007, 171–172]. Таке оновлене навчання в комбінації з розширенням малого і середнього бізнесу дало в підсумку кращу адаптивність місцевому єврейському населенню до складних економічних викликів міжвоєнного перехідного етапу.

Не оминув увагою цей регіон і WJC (Єврейський світовий конгрес), що займався правовим захистом єврейських громад. У разі Мукачева конгрес допомагав із координацією роботи місцевих організацій і виступав посередником між ними та міжнародними благодійними фондами (разом із “Джойнтом”) [Čapková, Kieval 2021, 183]. Також конгрес підтримував освітні й соціальні програми, що фінансували талановиту молодь.

Через поєднання демографічних, політичних та економічних чинників місто Мукачево стало певним осередком міжнародної єврейської допомоги. Важливим аспектом було також сприятливе

ставлення чехословацької влади до благодійних ініціатив, яка в деяких випадках виступала посередником між меншими за чисельністю членів фондами і єврейською громадою міста. Стратегічне розташування, що своєю чергою посприяло іміджу міста для припливу біженців із сусідніх територій, зробило місто ключовим пунктом у діяльності міжнародних єврейських благодійних організацій у міжвоєнні роки.

Література:

Alsberg H. G. Czecho-Slovakia: The Relief Work in 1919. American Joint Distribution Committee, 1919. Доступно за адресою: <https://drive.google.com/drive/u/1/folders/1Ts1hV46OWtJBMABRweF7ZqkcXsEVcvZc> [дата звернення: 01 березня 2025].

Čapková K., Kieval, Hillel J. Prague and Beyond: Jews in the Bohemian Lands, Philadelphia, 2021. P. 170–189.

Jelinek A. Y. The Carpathian Diaspora: The Jews of Subcarpathian Rus' and Mukachevo, 1848–1948. Translated by Joel A. Linsider. Assisted by Paul Robert Magocsi. (Classics of Carpatho-Rusyn Scholarship, number 13; East European Monographs, number 721) Boulder, Colo.: East European Monographs, 2007. 412 p.

Kieval Hillel J. Charity and Crisis: The Jewish Welfare System in Central Europe, 1919–1939. Oxford University Press, 2012. P. 112–140.

Schweitzer D. J. Letter from D. J. Schweitzer to Mr. Morris C. Troper, Subject: Report – Munkao Czecho-Slovakia. American Joint Distribution Committee, European Executive Offices, Paris, 1922. Доступно за адресою: <https://drive.google.com/drive/u/1/folders/1Ts1hV46OWtJBMABRweF7ZqkcXsEVcvZc> [дата звернення: 18 січня 2025].

Wechsler L. Report on the Relief Work of the Joint Distribution Committee in the State of Czechoslovakia. Translated from German. American Joint Distribution Committee, 1921. Доступно за адресою: <https://drive.google.com/drive/u/1/folders/1Ts1hV46OWtJBMABRweF7ZqkcXsEVcvZc> [дата звернення: 17 січня 2025].

Ліхтей І. М.

ORCID: 0000-0002-5458-7252

*кандидат історичних наук, доцент
завідувач кафедри Античності, Середньовіччя
та історії України домодерної доби
Ужгородського національного університету
м. Ужгород, Україна*

ГОЛОВНИЙ ПРАЗЬКИЙ РАБИН ХАЇМ БРОДІ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНЕ ЖИТТЯ ЄВРЕЇВ ЗАКАРПАТТЯ НА ПОЧАТКУ 20-Х РОКІВ ХХ ст.

Ключові слова: Хаїм Броді, євреї, Ужгород, Підкарпатська Русь, Чехословацька Республіка.

Хаїм Броді народився 21 травня 1868 р. в місті Ужгороді на Закарпатті, яке тоді належало до Австро-Угорської монархії. Його батько, Соломон Броді, був рабином. Початкову освіту Хаїм Броді здобув у школі в рідному Ужгороді, а потім вивчав Тору і Талмуд у колегіумі в Тольчві та в єшиві в Братиславі, згодом поглиблював набуті знання в Теологічній семінарії в Гільдесгаймі й Берлінському університеті Гумбольдта, де 1894 р. здобув ступінь доктора. У 1895 р. він опублікував першу частину віршів одного з найвидатніших середньовічних єврейських письменників Єгуди Галеві (1075–1141), який був родом з іспанської Тудели. Відтак Хаїм Броді продовжував вивчати творчість цього митця, зосередившись на впорядкуванні коментованого видання його доробку, яке так і не завершив. Водночас він готував до друку твори інших середньовічних єврейських поетів.

До 1898 р. Хаїм Броді працював в Угорщині. Того ж таки року він одружився з Естер, донькою головного празького рабина Натана Еренфельда (1890–1912). Відтак упродовж семи літ був рабином єврейської ортодоксальної громади в Наході (Східна Чехія), де пройнявся ідеями сіонізму й очолив сіоністичну організацію “Мізрахі”. У 1905 р. Хаїм Броді став викладати в празькій Школі “Талмуд-Тора” (нім. Talmud-Thora Schule), замінивши згодом свого тестя Натана Еренфельда на посаді головного

рабина Праги (1912–1930) [F. T. H. 1925, 393–394; Soukupová 2007, 188].

Наприкінці жовтня 1918 р. було проголошено утворення Чехословацької Республіки. Восени 1919 р. її складовою частиною стало Закарпаття, яке в новій державі дістало назву Підкарпатська Русь. Як засвідчив перепис населення, проведений 15 лютого 1921 р., у краї проживали 93 341 євреїв, що становило 15,4 % мешканців регіону [Sčítání lidu v republice Československé... 1924, 34, 65]. Здебільшого вони займалися підприємництвом, торгівлею або дрібними ремеслами. Рівень життя багатьох євреїв з гірських округів Верховини був низьким, і тогочасна чехословацька преса писала про них як про бідних та відсталих, неписьменних людей.

Як очільник єврейської столичної громади, Хаїм Броді ввійшов до складу президії Єврейської національної ради (ЄНР), що утворилася в Празі (жовтень 1918 р.) й репрезентувала політичні інтереси чехословацьких євреїв сіоністського спрямування. Метою діяльності цієї організації було об'єднання євреїв, які проживали в Чехословаччині, для того щоб вони змогли вибороти своє представництво в Національних зборах (парламенті) країни. Друкованим органом ЄНР був тижневик “Židovské zprávy” (“Єврейські вісті”). У Празі виходив ще один єврейський часопис – “Rozvoj” (“Поступ”), який репрезентував “Союз чехів-євреїв”.

В Ужгороді функціонувало кілька сіоністських спілок, а на теренах Підкарпатської Русі було розпочато процес створення Єврейського народного союзу. Передбачалося його підпорядкування ЄНР у Празі [Židé v Podkarpatské Rusi 1920, 6]. Восени 1920 р. президія ЄНР (голова – д-р Людвиг Зінгер, його заступник – Маркус Унгар, головний празький рабин – д-р Хаїм Броді та секретар – Авгело Голдштейн) прибула на Закарпаття, аби сприяти згуртуванню єврейського населення задля участі у виборах до місцевого Сейму. Лідерам ЄНР вдалося подолати пастки угорських асимілянтів, зорганізувати євреїв у головних містах краю в коаліцію політичних партій та консолідувати навколо ідеї об'єднання найважливіші тамтешні групи – ортодоксів і хасидів [Age 1920, 5–6; Presidium Národní Rady Židovské v Podkarpatské Rusi 1920, 7].

Празькі єврейські періодичні видання дуже болісно реагували на вияви нетолерантного висвітлення життя євреїв Підкарпатської Русі в тогочасній чеській публіцистиці. Наприклад, чеський журналіст і письменник Войтех Лев (1882–1974) у статті, розміщеній у редактованому ним часописі “Večerník Práva Lidu”, а відтак і в брошурі “Brána na východ: (Karpatská Rus)” (“Брама на схід: (Карпатська Русь)”), констатував, що найбільш небезпечні вороги карпатських русинів – “горілка і євреї” [Lev 1920, 37]. Газети “Židovské Zprávy” та “Rozvoj” звинуватили В. Лева в антисемітизмі [Potměšilosti českého tisku 1920, 7–8; Židé v Podkarpatské Rusi 1920a, 5]. У тижневику “Židovské Zprávy” було також оприлюднено обурливий лист Хаїма Броді, у якому наголошувалося, що публікації В. Лева з’явилися через власне упереджене ставлення журналіста до євреїв [Pálenka a Židé 1920, 7–8].

Отже, головний празький рабин Хаїм Броді мав неабиякий вплив на суспільно-політичне життя євреїв Закарпаття в перші роки перебування краю у складі Чехословаччини.

Література:

Age. Židé v Podkarpatské Rusi. Židovské Zprávy, 1920. III, 25. S. 5–6.

F. T. H. [Frederick T. Haneman]. BRODY, HEINRICH. *The Jewish Encyclopedia*. New York; London: Funk and Wagnalls, 1925. Vol. 3. Benceremo-Chazanuth. S. 393–394.

Lev V. Brána na východ: (Karpatská Rus). Praha: Tiskový výbor československé sociálně demokratické strany dělnické, 1920. 55 s.

Pálenka a Židé. Židovské Zprávy, 1920. III, 17. S. 7–8.

Potměšilosti českého tisku. Židovské Zprávy, 1920. III, 16. S. 7–8.

Presidium Národní Rady Židovské v Podkarpatské Rusi. Židovské Zprávy, 1920. III, 24. S. 7.

Sčítání lidu v republice Československé ze dne 15. února 1921. I. Díl (Československá statistika Sv. 9). Praha: Státní úřad statistický, 1924. 276 s.

Soukupová B. BRODY, Heinrich. *Biografický slovník českých zemí*, 7. svazek. Bra-Brum. Praha: Libri, 2007. S. 188.

Židé v Podkarpatské Rusi. Židovské zprávy, 1920. III, 7. S. 6.

Židé v Podkarpatské Rusi. Rozvoj. List Svazu Čechů-židů, 13, 1920a. S. 5.

ЄВРЕЙСЬКІ ПОЛІТИЧНІ ПАРТІЇ НА ПОДІЛЛІ В ПЕРІОД ДИРЕКТОРІЇ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЧАСОПИСІВ УНР)

Ключові слова: Міністерство єврейських справ, сіонізм, єврейська національно-персональна автономія, єврейські громадські ради, соціалістичні партії, Поалей Ціон, Бунд, Їдише Фолкспартей.

У період Директорії УНР (грудень 1918 р. – листопад 1919 р.) на Поділлі діяли різні єврейські політичні партії: Бунд, Поалей Ціон, Цеїрей Ціон, об'єднані єврейські соціалісти та інші. Цей період характеризувався гострою міжпартійною боротьбою в межах єврейської спільноти, партійними розколами, складними відносинами з державними інституціями УНР. У своїй роботі автор ставить за мету проаналізувати ставлення різних єврейських партій до діяльності Директорії УНР та українських урядів, висвітлити ті суперечності та конфлікти, які були в середовищі єврейства Подільської губернії. Нами використовувалися передовсім тогочасні періодичні видання Української Народної Республіки: “Вісник УНР”, “Трудова громада” та інші, які широко висвітлювали цю тематику. До того ж треба мати на увазі, що українські періодичні видання публікували насамперед інформацію про діяльність тих єврейських партій та організацій, які підтримували Директорію, діяльність Міністерства єврейських справ (далі – МЄС) УНР на чолі з лідером партії Їдише Фолкспартей Пінхасом Красним. І водночас майже не друкували декларацій, рішень, відозв правих сіоністських політичних сил, які були в опозиції до МЄС.

Для розуміння ставлення влади УНР до єврейських політичних партій у 1919 р. використаємо програмний допис С. Золотаренка, що був надрукований в урядовому “Віснику УНР” [Вісник УНР 1919, 20 липня]. У ньому автор стверджував, що в політичному житті єврейства є три соціалістичні партії (Бунд, об'єднані

єврейські соціалісти, Поалей Ціон) та дві народно-демократичні (Ідише Фолкспартей і Цеїрей Ціон). Далі він робить історичний екскурс і стверджує, що єврейські соціалістичні партії підтримували діяльність Української Центральної Ради, негативно ставилися до Гетьманату П. Скоропадського і взяли участь у його поваленні. Проте неспроможність керівництва УНР у період “отаманщини” попередити та запобігти єврейським погромам призвела до того, що значна частина членів цих партій, зокрема ліве крило Бунду, приєдналися до більшовиків. На думку С. Золотаренка, улітку 1919 р. єврейські соціалістичні партії підтримували реформи УНР, які проводив уряд Бориса Мартоса [Вісник УНР 1919, 20 липня]. Загалом, цей допис є доволі характерним для тогочасної преси УНР: у ньому було позитивне ставлення до тих партій, які підтримували Директорію, а діяльність інших єврейських партій замовчувалась або критикувалася.

Значно активізувалась на Поділлі діяльність єврейських політичних партій та організацій після того, як у червні 1919 р. Кам'янець-Подільський став тимчасовим державним центром УНР.

У місті відбулося двоє загальних єврейських зборів. Перші з них було організовано насамперед членами соціалістичних партій. На них виступив один із лідерів Поалей Ціон С. Гольдельман, який підтримав “трудоий принцип” в організації влади, протестував проти поширення юдофобських лозунгів серед селянства [Вісник УНР 1919, 22 червня]. Інші промовці виступили проти “форми будування держави, які нав'язують Україні чужі держави” та за подальший розвиток єврейської національно-персональної автономії, яка була відновлена в січні 1919 р., коли Директорія ще перебувала в Києві [Вісник УНР 1919, 22 червня].

Свою чергою праві сіоністи та члени Цеїрей Ціон на своїх зборах у Кам'янці-Подільському ухвалили свій меморандум, у якому вимагали від уряду УНР проведення загальнодемократичних реформ, зокрема свободи слова та друку [Вісник УНР 1919, 1 липня]. У меморандумі, на противагу соціалістичній політиці УНР, містилася вимога про проведення загальних Установчих зборів, щоб єврейська національно-персональна автономія базувалася суто на волі широких народних мас [Вісник УНР 1919, 1 липня]. Отже, якщо єврейські соціалістичні збори загалом

підтримали діяльність МЄС, то праві єврейські кола були до нього налаштовані опозиційно.

11 липня 1919 р. Директорія УНР затвердила закон про єврейські громадські ради, де чітко було визначено їхні функції та компетенцію. Планувалося до кінця року провести до них вибори.

У наступні місяці міжпартійні суперечності серед єврейства Поділля тривали. Це, зокрема, виявилось 9 серпня 1919 р. на загальних єврейських зборах у Кам'янці-Подільському, які організувало МЄС. Представники від Бунду, об'єднаних єврейських соціалістів, Поалей Ціон, Їдише Фолкспартей підтримали діяльність міністерства, закликали єврейські трудові маси всіляко надавати допомогу УНР [Трудова громада 1919, 14 серпня]. Було відхилено резолюцію, яку запропонував представник правих сіоністів.

Проте 23 серпня 1919 р. в місті відбулись альтернативні єврейські загальні збори, які мали антисоціалістичний характер. На них було ухвалено рішення просити уряд УНР не видавати щодо євреїв жодних наказів та законів до скликання демократичних Єврейських установчих зборів [Трудова громада 1919, 23 серпня]. Збори також висловилися проти підтримки керівника МЄС П. Красного, який представляв політичну партію, що була утворена лише в 1917 р. і не мала авторитету серед широких верств єврейства.

2 вересня 1919 р. в часописі УПСР “Трудова громада” було надруковано допис одного з лідерів місцевих сіоністів Беніна. Він наголосив на тому, що більшість статей стосовно українсько-єврейських відносин, опублікованих у часописах УНР, були односторонні і висловлювали думку меншості євреїв [Старе-нове питання 1919]. Бенін розкритикував соціалістичні експерименти Центральної Ради, її боротьбу проти гебраїзму, закон УНР про єврейську національно-персональну автономію, який після деяких змін, внесених МЄС, був позбавлений його справді національного характеру і був більше схожий на закон реакційного царського міністра. Сіоністи, за твердженням дописувача, не будуть підтримувати МЄС, оскільки “усі свої побажання ми повинні перевести в життя власними силами” [Старе-нове питання 1919]. Далі в тексті містилася чи не головна вимога правих сіоністів до українського уряду: “На чолі нашої автономії повинен бути статс-секретар, котрий би обирався лише органами єврейської автономії і

підпорядкований перед нею. Ми бажаємо того, що Центральна Рада вимагала у 1917 р. перед Тимчасовим урядом щодо Генерального секретаріату” [Старе-нове питання 1919].

У вересні 1919 р. Бунд та об’єднані єврейські соціалісти оголосили про злиття та створення Єврейської соціал-демократичної партії об’єданого Бунду [Трудова громада 1919, 10 вересня]. Новоутворена партія висловилася за підтримку МСЄ і за те, щоб не йти на жодні поступки “буржуазним елементам”, під якими розумілися прихильники сіонізму, гебраїзму. В установчих зборах партії разом з П. Красним взяли участь члени уряду І. Мазепа, зокрема міністр праці Й. Безпалько, П. Феденко.

Загалом, підтримала уряд УНР і конференція партії Поалей Ціон, що відбулась у жовтні 1919 р., хоча вона проходила бурхливо. Частина партійців виступила проти підтримки діяльності МСЄ, але після промови одного з лідерів партії С. Гольдельмана (давнього і вірного прихильника українсько-єврейської співпраці) збори все ж вирішили підтримати уряд УНР [Трудова громада 1919, 28 жовтня].

У листопаді 1919 р. почалися вибори до містечкових органів єврейського самоврядування. Вони засвідчили перемогу правих сіоністів, членів Цеїрей Ціон та релігійного блоку “Ахдус”. Отже, соціалістичним урядам І. Мартоса, І. Мазепа так і не вдалося заручитись підтримкою переважної більшості подільських євреїв.

У листопаді 1919 р. більша частина Поділля була зайнята денікінцями, а до Кам’янця-Подільського вступили польські війська. Єврейська національна персональна автономія фактично була скасована. Значно зменшилась активність єврейських політичних партій.

Література:

- Вісник УНР, 1919, 20 липня.
- Вісник УНР, 1919, 22 червня.
- Вісник УНР, 1919, 1 липня.
- Трудова громада, 1919, 14 серпня.
- Трудова громада, 1919, 23 серпня.
- Старе-нове питання, 1919. Трудова громада, 2 вересня.
- Трудова громада, 1919, 10 вересня.
- Трудова громада, 1919, 28 жовтня.

РОЗПРАВА З РУХОМ ХАБАД У ХАРКОВІ У 1939 р.

Ключові слова: хасиди, єшиви, терор, Харків.

Юдейські громади зазнавали утисків ще з поч. 1920-х рр. Крім закриття синагог, передачі їх під інші заклади, вилучення різноманітних цінностей, зазнавали переслідування і рабини, а також релігійні наставники – меламеди. У 1930-х роках відбувалось декілька хвиль антиюдейської кампанії, які були спрямовані як проти окремих осіб, так і проти релігійних громад.

Питання переслідування послідовників юдаїзму на прикладі харківського осередку Хабаду допоможе розширити уявлення про релігійне життя єврейської спільноти й антирелігійну політику більшовиків в Україні. Особливості боротьби з юдейськими громадами висвітлені в працях М. Жолоба [Жолоб 2014], О. Вітринської [Вітринська 2009] та ін. Історики неодноразово звертались до цієї тематики й аналізували політику влади щодо регіональних осередків євреїв [Котляр 2011; Гончарова 2019]. Особливості освіти в Любавицькій єшиві і поширення впливу її випускників аналізує у своїх публікаціях І. Левіков [Левіков 2008].

У цій розвідці проаналізовано розгром харківського релігійного осередку Хабаду, здійснений органами НКВС у 1939 р. Аналіз справи, у якій було звинувачено п'ятьох осіб, дає змогу виявити особливості релігійного життя юдейського осередку хасидів у місті в 1930-х рр. і процес його знищення [ДАХО Ф. Р-6452. Оп. 4. Спр. 3403.]. Матеріали слідчої справи є головним джерелом, що дають змогу встановити механізми розправи з вірянами, яких перетворили в злочинну антидержавну групу й засудили до різних строків ув'язнення лише за відданість релігійним поглядам.

У березні 1939 р. були заарештовані п'ятеро відвідувачів харківської синагоги: Абрам-Борох Гильйович Певзнер (1880 р. н.) – вчитель єврейської мови, Цемех Ісаакович Гуревич (1907 р. н.), Шмуль Залманович Кацман (1883 р. н.), Меєр Самуїлович Гурков (1887 р. н.), Нохім Тальйович Пінсон (1885 р. н.) [ДАХО. Ф. Р-6452. Оп. 4. Спр. 3403. *Арк. 11-14*]. Крім того, що всі заарештовані були постійними відвідувачами синагоги, вони мали ще декілька схожих пунктів у біографії, а саме: всі закінчили єшиви і були в минулому пов'язані з Йосефом-Іцхаком Шнеєрсном.

Йосеф-Іцхак Шнеєрсон, син Шалом-Дов-Бера Шнеєрсона, відомого організатора єшиви в Любавичах, прагнув створити таку організацію, члени якої, виховані в стінах названого закладу і відірвані від навколишньої реальності, відчуватимуть свою спорідненість у будь-яких місцях і сприятимуть поширенню вчення цадиків [Левіков 2008]. “Тмімім” – організація, яку створювали послідовники Хабаду, була ланкою руху хасидів. Назва організації “Тмімім” походила від імені учнів Любавицької єшиви “Томхей Тмімім” (“ті, що підтримують праведників”). Спрямування навчання в “Томхей Тмімім” полягало не тільки в релігійному змісті навчання, поглибленому вивченні Тори, а й у впливі на духовне переродження особистості. З метою виховання молодих людей їм обмежували доступ до своєї родини та оточення і встановлювали суцільний контроль над вихованцями. По суті, вихованці ставали новою елітою, здатною поширювати вчення цадиків і протистояти секуляризації єврейського суспільства.

Навчання в Любавицькій єшиві об'єднало його випускників у Харкові на поч. 1930-х рр. Існування та постійне відродження релігійних осередків випускників Любавицької єшиви свідчили про глибоко вкорінену потребу в інтеграції і відчутті ними своєї релігійної діяльності як життєво важливої потреби.

А.-Б. Певзнер з декількома випускниками єшив організували групи вивчення релігійної літератури для людей похилого віку. Після молитви вони збиралися зі своїми групами, що склалися з 7–10 осіб, і вивчали Талмуд і вчення хасидизму [ДАХО. Ф. Р-6452. Оп. 4. Спр. 3403. *Арк. 117–118, 213*].

Єшиву як постійну регулярну школу для єврейської молоді їм так і не вдалось організувати. Надто мало охочих було віддавати дітей до такої школи, хоча сам А.-Б. Певзнер своїх дітей

до радянської школи так і не віддав [ДАХО. Ф. Р-6452. Оп. 4. Спр. 3403. *Арк. 119*]. Протоколи допитів заарештованих за “антирадянську націоналістичну релігійну пропаганду” свідчать, що релігійне життя юдеїв у Харкові, попри гоніння й небезпеки, тривало. У синагозі, крім традиційної молитви, рабин Арон Тамаркін читав Талмуд (до своєї смерті в 1937 р.), у суботу лекції з хасидизму проводили рабин Нахим Розін чи Абрам-Барух Певзнер [ДАХО. Ф. Р-6452. Оп. 4. Спр. 3403. *Арк. 146, 150*]

Заарештовані свідчили, що окрема група вірян під керівництвом А.-Б. Певзнера збиралася щоденно, окрім п’ятниці, у синагозі для вивчення Талмуду [ДАХО. Ф. Р-6452. Оп. 4. Спр. 3403. *Арк. 156, 209*].

У серпні 1939 р. органи НКВС завершили справу ліквідації “контрреволюційної організації клерикалів, учасники якої здійснювали на території СРСР розвідувальну роботу на користь іноземних розвідок і проводили антирадянську націоналістично-релігійну агітацію” [ДАХО. Ф. Р-6452. Оп. 4. Спр. 3403. *Арк. 273*]. Заарештовані дістали різні вироки: від трьох років (Ц. Гуревич) до п’яти (Н. Пінсон) виправно-трудових робіт чи заслання в Казахстан на п’ять років (М. Гурков, А.-Б. Певзнер) [ДАХО. Ф. Р-6452. Оп. 4. Спр. 3403. *Арк. 287–290*].

Лише 1989 р. члени харківської “антирадянської клерикальної організації” були реабілітовані. Діяльність харківського осередку хасидів є втіленням ідеї Йосефа-Іцхака Шнеерсона про організацію “Тмімім” як потужну централізовану організацію, яка через мережу периферійних громад буде не тільки нести вчення цадика, а й сприяти духовному оновленню єврейської спільноти.

Література:

Вітринська О. В. Антирелігійна агітація серед єврейської молоді у 1920-х – на поч. 1930-х рр. в Україні. *Історична пам’ять*, 2009. № 2.

Гончарова О. С. Релігійні громади національних меншин Харкова в умовах компартійної державної політики щодо церкви. *Збірник наукових праць “Історія та географія”*. Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди, 2019. Вип. 56. С. 49–54.

ДАХО (Державний архів Харківської області). Ф. Р-6452. Оп. 4. Спр. 3403.

Жолоб М. П. Релігійні громади національних меншин в Під-
радянській Україні в 20–30-х рр. ХХ ст. Дис. канд. іст. наук, 2014.

Котляр Е. А. Еврейский Харьков. Путеводитель по истории,
культуре и местам памяти. Харьков, 2011. 172 с.

Левіков І. Військо Давидове. Любавичська єшива “Томхей
Тмімім” на рубежі століть. *Лехаїм*, 2008. № 5, 6.

Пецюх Б. І.

ORCID: 0009-0003-5384-5496

аспірант

*Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

ПОЧАТОК ПЕРЕСЕЛЕННЯ ЄВРЕЇВ НА ПІВДЕНЬ УКРАЇНИ В СЕРЕДИНІ 1920-Х РОКІВ (НА ПРИКЛАДІ КИЇВЩИНИ)

Ключові слова: Київська губернія, аграризація, національні мен-
шини, переселення, населення, СРСР.

Після Першої світової війни та громадянських протистоянь ситуація серед єврейства колишньої Російської імперії стала критичною і потребувала особливої уваги з боку більшовицької влади. Серед проблем, з якими зіткнулись євреї Київщини після революцій, особливо критичним був брак роботи. Від цього страждали всі верстви єврейського населення. Досить тяжкою була ситуація у дрібних торгівців, до яких більшовики ставилися з особливою неприязню [ЦДАВО. Ф. 413. Оп. 1. Спр. 10. Арк. 65].

Для розв’язання проблем серед єврейства радянська влада вирішила почати процес “оздоровлення” єврейського населення штетлів. Підтвердженням цієї нової політики стало рішення Малої Президії ВУЦВК від 29 липня 1924 року про ухвалення постанови про переселення євреїв на землю [ЦДАВО. Ф. 5. Оп. 2. Спр. 10. Арк. 96 зв].

Як елемент політики переселення радянська влада створила КОМЗЕТ та ТЗЕТ у 1924 та 1925 роках відповідно. Перші мали займатися бюрократичною та адміністративною роботою щодо майбутнього переселення єврейського населення, другі – пропагандою і формуванням позитивного ставлення населення Радянського Союзу до майбутньої єврейської колонізації [Dekel-Chen 2005, 52–53].

Важливу роль у процесі аграризації єврейського населення відігравала ідеологія. У документах можна побачити, що акцент робився на тому, що в часи Російської імперії євреї не мали можливості перебувати в селах, у такий спосіб вони позбавлялись можливості займатися сільськогосподарською працею. Тепер євреї мали право на отримання землі нарівні з іншими верствами населення [ЦДАВО. Ф. 505. Оп. 1. Спр. 20. Арк. 3].

Загалом на території УСРР проживало 2 225 000 євреїв, з них на Правобережжі проживало 1 475 000 осіб, а на Лівому березі – 750 000. У Київській губернії єврейське населення становило 577 000 осіб. Ця кількість становила 11,7 % від 4 931 000 – загального населення губернії. Отож у Київській губернії мешкала найбільша кількість євреїв, як порівняти з усіма іншими губерніями УСРР [ЦДАВО. Ф. 505. Оп. 1. Спр. 22. Арк. 157–161].

З Київщини на землю планувалось переселити 900 сімей із загальної кількості 3000 [ЦДАВО. Ф. 413. Оп. 1. Спр. 10. Арк. 65–67]. Підготовчі роботи на Київщині почалися лише навесні 1924 року. Саме тоді створили ЦК у справах національних меншин Київської губернії. Головним викликом для цього органу стало привернення населення на бік радянської влади. У доповідях зазначався незадовільний стан серед дрібних ремісників. На думку авторів доповіді, антирадянські елементи (насамперед сіоністи) активно користувалися критичною ситуацією серед ремісників, щоб поширювати свою пропаганду. Цікавим є факт, що через НЕП і нерозуміння його цілей частина єврейського населення повністю випала з економічного життя регіону. Ця ситуація погіршилась тим, що держава замінила їх у традиційних посередницьких відносинах між містом та селом [ЦДАВО. Ф. 413. Оп. 1. Спр. 17. Арк. 155–156].

Кампанії переселення почалися в грудні 1924 року. Насамперед вони проходили в Києві та в районних містах губернії. Агітаційна кампанія не проводилася в достатньому обсязі, проте, незважаючи

на цей факт, євреї активно долучилася до цього процесу. Пропозиція перейти на землю користувалась особливою популярністю в ремісників, безробітних, колишніх колоністів та крамарів. Загалом за місяць роботи згодні переїхати аж 16 435 осіб. Хоча багатьом довелося відмовити згодом, оскільки сім'ї не мали 300 рублів капіталу. Так загальна кількість офіційно зареєстрованих осіб скоротилася до 4 714. Найбільше було з Києва та району – аж 1 550 осіб, а найменше з Білої Церкви – всього 409 [ЦДАВО, Ф. 413. Оп. 1. Спр. 17. Арк. 162–163].

У доповіді йдеться також про те, що протягом 1924 року були випадки, коли євреї самі переселялись на Херсонщину та до Криму, без залучення центральних органів [ЦДАВО. Ф. 413. Оп. 1. Спр. 17. Арк. 165].

Для київських євреїв-переселенців виділялася територія в Херсонському окрузі Одеської губернії [ЦДАВО. Ф. 505. Оп. 1. Спр. 22. Арк. 165]. Протягом квітня – жовтня 1925 року з Київщини переселилося 580 сімей – 3434 особи. Такі результати частково пояснюються тим, що влада послаблювала встановлені щодо євреїв вимоги для переселення [ЦДАВО. Ф. 413. Оп. 1. Спр. 10. Арк. 65–67].

Крім цього, у межах самої губернії, починаючи з 1922 року, створювалися сільськогосподарські колонії. Ситуація в таких колективах була важкою і мало чим відрізнялася від навколишніх сіл. Зазначалося, що єврейські колективи отримували фінансування з боку Сільбанку, але здебільшого ці колонії не мали достатньо будинків для поселення всіх членів. Тому більшість із них жили по містах [ЦДАВО. Ф. 413. Оп. 1. Спр. 17. Арк. 165–166].

Отже, за перші місяці кампанії на нові території було переселено 580 сімей, або 3434 особи. Переселення євреїв на землю зумовлювалось як реальними проблемами євреїв після епохи війн і революцій, так і бажанням радянської влади показати свою нову політику відмінною від часів Російської імперії. Євреїв Київщини переселяли насамперед на Південь України – на Херсонщину. Одним з основних викликів, з якими стикались місцеві органи, був брак достатнього матеріального забезпечення в переселенців. Через це доводилося спочатку відмовляти охочим, а з часом зменшуються вимоги до них. Також бачимо, що влада не мала можливості проводити якісну агітацію щодо залучення євреїв до

переселення. Їхнє бажання переселитися було настільки велике, що вони йшли на це навіть самостійно – без згоди радянської влади.

Література:

Dekel-Chen J. L. Farming the Red Land. New Haven: Yale University Press, 2005.

ЦДАВО України (Центральний державний архів вищих органів влади та управління України) . Ф. 505. Оп.1. Спр. 20.

ЦДАВО України. Ф. 505. Оп.1. Спр. 22.

ЦДАВО України. Ф. 5. Оп. 2. Спр. 10.

ЦДАВО України. Ф. 413. Оп. 1. Спр. 10.

ЦДАВО України. Ф. 413. Оп. 1. Спр. 17.

Едуард Семешин

ORCID: 0000-0001-5022-203X

магістр історії, незалежний дослідник

м. Ромни, Україна

ВИКЛАДАЧІ ЄВРЕЙСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОСТІ СУМСЬКОГО ПЕДАГОГІЧНОГО ТЕХНІКУМУ ТА ІНСТИТУТУ СОЦІАЛЬНОГО ВИХОВАННЯ (1925–1933)

Ключові слова: Сумський педагогічний технікум, Сумський інститут соціального виховання, особова справа.

Дослідження історії життя викладачів єврейської національності Сумщини сьогодні надзвичайно актуальне, оскільки воно дає змогу глибше зрозуміти роль цієї етнічної групи у формуванні освітньої системи регіону. Особливий інтерес становить дослідження особових справ лекторів Сумського педагогічного технікуму та створеного на його базі Сумського інституту соціального виховання, оскільки ці архівні матеріали наразі залишаються малодослідженими і можуть відкрити нові аспекти історії вищої освіти Сумщини в роки сталінізму.

Після закінчення в 1925 р. Академії комуністичного виховання ім. Крупської Рита Давидівна Аснович була призначена викладачем суспільствознавчих дисциплін Сумського педагогічного

технікуму (СумПТ) [ДАСО. Ф. Р-2817. Оп. 1. Спр. 229. *Арк. 190*]. 28 листопада 1937 р. Р. Аснович була виключена з партії “за втрату більшовицької пильності у зв’язку з арештом чоловіка”, а через місяць заарештована як дружина ворога народу. Під час допиту 7 січня 1938 р. вона повідомила, що знала В. Васильєва з 1930 р. за спільною роботою у Всеукраїнському інституті комуністичного виховання, а з 1931 р. перебувала з ним у шлюбі. Слідство вимагало від неї надати свідчення про нібито “контрреволюційну” діяльність чоловіка, проте Р. Аснович схарактеризувала В. Васильєва з позитивного боку. 5 лютого 1938 р. її було засуджено як члена родини ворога народу до 8 р. таборів [ЦДАГОУ. Ф. 263. Оп. 1. Спр. 32306. Т. 1. *Арк. 7, 10, 26*].

Станом на 21 жовтня 1929 р. серед штатних викладачів СумПТ гадується Іван Іванович Зеленський, який викладав педагогіку та історію педагогіки. Він мав вищу освіту та 17 років педагогічного стажу, з них 8 – у педагогічних технікумах [ЦДАВО. Ф. 166. Оп. 12. Спр. 5219. *Арк. 7*]. Втім, додаткової інформації про нього не вдалося знайти. Також відомо, що в цьому закладі працював викладачем політекономії Ілля Абрамович Глазман, 1904 р. н., член КП(б)У [ДАСО. Ф. Р-2817. Оп. 1. Спр. 232. *Арк. 232*]. Станом на 1931 р. він фігурує вже як викладач сумської радянської партійної школи [Плуг і Молот, № 94, 1931, 28 серпня]. Через два роки Глазман був звинувачений у троцькістській оцінці подій у статті, яку він опублікував у місцевій газеті [Плуг і Молот, № 21, 1933, 3 лютого].

Юхим Якович Сапожников народився в лютому 1897 р. в м. Заслав Шепетівського округу. У 1914–1918 рр. навчався у Віленському єврейському учительському інституті. У 1919–1923 рр. перебував у лавах Червоної армії, а в 1923–1925 рр. працював у партійних і політосвітніх установах. Член КП(б)У з 1919 р. У 1926–1930 рр. був аспірантом Інституту марксизму-ленінізму. З вересня 1929 р. до березня 1930 р. працював в Артемівському комуністичному університеті професором з історії Заходу. З березня до вересня 1930 р. – у Донецькому гірничому інституті, а також за сумісництвом – у Донецькому металургійному інституті. З 1 жовтня 1930 р. був призначений на посаду виконувача обов’язків професора історії Всесвіту (так назва предмету вказана в архівних документах – авт.) в Сумському інституті соціального

виховання (СумІСВ) [ЦДАВО. Ф. 166. Оп. 12. Спр. 6828. Арк. 3, 5, 6; ДАСО. Ф. Р-2817. Оп. 1. Спр. 232. Арк. 226, 231].

Юхим Петрович Буженко (Євфимій Петрович Галимон) народився у 1901 р. на території сучасної Кіровоградської області. У другій половині 1920-х рр. проживав в Одесі, де працював учителем трудової школи (1925–1926), профшколи (1926–1928) і п'ять місяців (1928–1929 рр.) у сільськогосподарській профшколі (в різний час завідувач школи і завідувач навчальної частини) [ЦДАВО. Ф. 166. Оп. 12. Спр. 947. Арк. 16]. У 1926 р. закінчив біологічне відділення Одеського інституту народної освіти та працював лаборантом кафедри ботаніки цього ж закладу [Кузнецов, Ткаченко 2019, 114]. У 1926–1929 рр. був аспірантом Державного ботанічного саду м. Одеси [ЦДАВО. Ф. 166. Оп. 12. Спр. 947. Арк. 16]. Був відраджений на 3-й Всесоюзний з'їзд ботаніків у м. Ленінград (8–15 січня 1928 р.) [Третий всесоюзный съезд ботаников 1928, 21]. 7 січня 1929 р. директор Одеського державного ботанічного саду академік В. І. Липський звернувся до управління науки: “Я порушив клопотання, що його підтримав був уповноважений Укрнауки м. Одеса, щоб для тов. Буженка призначено підвищену стипендію в 120 кар. [...] Зараз він не має жодних побічних заробітків, окрім стипендії. Крім того, тов. Буженко сімейний і на 75 крб не зможе прожити, а тому примушений буде шукати собі заробітків, що відірве його від основної наукової роботи” [ЦДАВО. Ф. 166. Оп. 12. Спр. 947. Арк. 2]. Ю. Буженко захистив в Одеському державному університеті кандидатську дисертацію на тему “Матеріали по вивченню флори водоростей УРСР. Мікрофлора річок Корабельної, Тигула та Псла” [Кузнецов, Ткаченко 2019, 115]. У 1929/30 навчальному році був призначений виконувачем обов'язків викладача 1 групи ботаніки СумПТ з 1 жовтня 1929 р. – до визначення кваліфікації [ЦДАВО. Ф. 166. Оп. 12. Спр. 947. Арк. 7]. Після реорганізації СумПТ у СумІСВ призначений у навчальний заклад на цю саму посаду. Наказом № 125 директора Сумського педагогічного інституту від 11 серпня 1936 р. його було призначено деканом природничого факультету [ДАСО. Ф. Р-2817. Оп. 1. Спр. 239. Арк. 297]. Газета “Більшовицька зброя” повідомляла про смерть 27 травня 1937 р. після довгої хвороби його першої дружини – Зінаїди Михайлівни Буженко. Із цього допису також відомо, що у нього були донька та

сестра [Більшовицька зброя, 1937]. Наказом № 180 від 4 жовтня 1938 р. Ю. Буженка було звільнено з посади завідувача кафедри ботаніки за власним бажанням. Того ж року він був призначений завідувачем кафедри ботаніки Миколаївського педінституту. Наказом № 198 від 21 жовтня 1938 р. студентка 1-го курсу природничого факультету М. Ф. Буженко переведена до Миколаївського педінституту – за місцем роботи чоловіка [ДАСО. Ф. Р-2817. Оп. 1. Спр. 248. Арк. 6, 22].

Борис Аронович Манзон народився 6 вересня 1906 р. в м. Радомишль (сучасна Житомирська область). У 1928 р. закінчив фізико-математичний факультет Одеського інституту народної освіти. У 1928–1929 рр. працював викладачем аналітичної геометрії в технічній профшколі в м. Бар, а також за сумісництвом – в аграрній профшколі. Звільнився за власним бажанням. У 1929–1930 рр. працював викладачем математики в СумПТ. Після реорганізації закладу – викладачем математики на робітничому факультеті при СумІСВ. Станом на 1930 р. був одружений та мав на утриманні батька [ЦДАВО. Ф. 166. Оп. 12. Спр. 4683. Арк. 2, 3 зв.]. У 1931 р. вступив до Українського інституту математики й механіки, де провчився до 1933 р., однак повного курсу не закінчив. У 1938–1941 рр. обіймав посаду завідувача кафедри математичного аналізу Кіровського педагогічного інституту. У 1941–1945 рр. перебував в армії. З 1946 р. – завідувач кафедри математичного аналізу Кримського педагогічного інституту [Манзон Борис Аронович].

Отже, на основі архівних матеріалів вдалося частково висвітлити історію життя декількох педагогів зазначеного навчального закладу. Проте, на жаль, поки що вдалося дослідити лише частину цієї історії, і багато аспектів життя та професійної діяльності педагогів потребують подальшого дослідження.

Література:

- Більшовицька зброя, № 120, 1937, 28 травня.
ДАСО (Державний архів Сумської області). Ф. Р-2817. Оп. 1. Спр. 229.
ДАСО. Ф. Р-2817. Оп. 1. Спр. 232.
ДАСО. Ф. Р-2817. Оп. 1. Спр. 239.
ДАСО. Ф. Р-2817. Оп. 1. Спр. 248.

Кузнецов В. А., Ткаченко В. П. Альгологические исследования в Одесском университете в период 1890–1933 гг. *Альгология*, 2019. Т. 29, № 1. С. 108–124.

Манзон Борис Аронович: вебсайт. URL: https://mathkaf.ucoz.ru/publ/m/manzon_boris_aronovich/13-1-0-56 (дата звернення: 18.11.2021).

Плуг і Молот, № 94, 1931, 28 серпня.

Плуг і Молот, № 21, 1933, 3 лютого.

Третий всесоюзный съезд ботаников. Ленинград, Издание Организационного комитета III Всесоюзного съезда ботаников. 1928 г. 38 с.

ЦДАВО (Центральний державний архів вищих органів влади та управління України). Ф. 166. Оп. 12. Спр. 947.

ЦДАВО. Ф. 166. Оп. 12. Спр. 4683.

ЦДАВО. Ф. 166. Оп. 12. Спр. 5219.

ЦДАВО. Ф. 166. Оп. 12. Спр. 6828.

ЦДАГОУ (Центральний державний архів громадських об'єднань та українців). Ф. 263. Оп. 1. Спр. 32306. Т. 1

Славік Ю. В.

ORCID: 0000-0002-5875-8928

*к. і. н., доцент кафедри археології, етнології та культурології
Ужгородського національного університету
м. Ужгород, Україна*

СТАНОВИЩЕ ЄВРЕЇВ У КАРПАТСЬКІЙ УКРАЇНІ (1938–1939 рр.)

Ключові слова: Карпатська Україна, Карпатська Січ, євреї, антисемітизм, український націоналізм.

За переписом 1930 р. в межах Підкарпатської Русі (сучасного Закарпаття) проживало 102 542 особи юдейського віросповідання, що у відсотковому співвідношенні становило близько 14 % населення регіону. Це була третя за величиною національна спільнота краю. Для порівняння: у чеських землях (Богемія, Моравія та Сілезія) єврейське населення становило близько 1 % від

загальної кількості населення, а в Словаччині – близько 4 %. Після Віденського арбітражу 1938 року національний склад населення Карпатської України дещо змінився. Внаслідок зміни кордонів євреї стали другою за кількістю національною громадою в регіоні з потужним впливом на місцеву економіку та соціальну сферу.

Історіографія по-різному оцінює становище євреїв у період Карпатської України. Причиною дискусії стало введення в науковий обіг протягом 1980–1990-х років численних усноїсторичних джерел та спогадів євреїв, що пережили Голокост. У цих свідченнях вихідців із Закарпаття залишилося багато згадок про антиєврейські дії з боку загонів Карпатської Січі та загалом негативне сприйняття ними української автономії. Як результат з'явилися дослідження [Jelinek 2007; Segal 2016], де критично оцінювався стан єврейської громади Закарпаття у кризові для Центральної Європи 1938–1939 роки. Водночас на фоні тотальної глорифікації періоду Карпатської України в науковому та громадському середовищі сучасної України це спровокувало детальніше вивчення цього питання. З огляду на значний вплив ОУН на формування Карпатської Січі ця тема стала й частиною загальноісторичного дискурсу про український націоналізм та євреїв протягом 1920–1950-х років.

Головні висновки нашого дослідження можна окреслити такими тезами:

1) За 5 місяців діяльності автономного уряду на чолі з Августиним Волошиним не було прийнято жодного документа, який би обмежував права єврейського населення. Натомість такі рішення ухвалювалися центральним урядом у Празі та автономною Словацькою Республікою. Урядовий підхід до єврейського питання передбачав залучення євреїв до політичної підтримки владної партії на виборах до крайового Сойму, а також до економічної взаємодії. Розрахунок був на те, що євреї традиційно були лояльними до державної влади. Навіть тоді, коли в листопаді 1938 р. в Німеччині відбувалися масові погроми єврейських крамниць, а в сусідній Словаччині з боку владної партії був оголошений бойкот єврейських товарів та підприємців, то в Карпатській Україні шпальти провладної газети “Нова Свобода” рясніли

рекламою місцевого єврейського бізнесу. Примітно, що така реклама фігурувала на сторінках газети майже до окупації Карпатської України, до березня 1939 року.

2) Але, попри брак антисемітизму на державному рівні, не можна говорити про його брак у суспільно-політичному та повсякденному житті краю. Гостріше єврейське питання розглядалося в середовищі військово-політичної організації Карпатська Січ. Домінантними антиєврейськими тезами січовиків були: поширений на той час образ “жидокомуни”, прочехословацька та проугорська лояльність, але найбільше – це економічне домінування євреїв над місцевим людом. Проте якщо проаналізувати тогочасний інформаційний простір українського руху, то можна констатувати, що в ієрархії ворогів провладних сил євреї значно поступалися чехам, русофілам, угорцям чи полякам.

3) Загалом, досліджуючи вияви антисемітизму в період Карпатської України, маємо розуміти ширший контекст історії відносин місцевого українського/русинського населення з євреями. У підсумку можна констатувати, що антисемітизм із виявами фізичного насилля не був новим явищем міжетнічних відносин у регіоні, але в цей час змінилися умови його розвитку. У побутовому та релігійному антагонізмі між двома нацменшинами протягом досліджуваного періоду відбувається певна трансформація – зміна ролей, коли одна зі сторін почала виступати як домінантна сила в регіоні. Це призводило до наростання суперечностей та виявів фізичного насилля, що часто були спровоковані знизу, місцевими жителями, які в Карпатській Січі вбачали силу, за допомогою якої можна вирішити давні суперечки з євреями. Водночас такі дії мали локальний характер та не підтримувалися автономним урядом і частиною діячів керівної партії.

Література:

Jelinek, Yeshayahu A. *The Carpathian diaspora: The Jews of Subcarpathian Rus' and Mukachevo, 1848–1948*. [Boulder, Colo.]: East European Monographs, 2007. 412 p.

Segal Raz. *Genocide in the Carpathians: War, Social Breakdown and Mass Violence (1914–1945)*. Stanford: Stanford University Press, 2016. 196 p.

Чиркова М. Ю.

ORCID: 0000-0001-7133-7266

*старша викладачка кафедри українознавства,
культури та документознавства
Національного університету “Полтавська політехніка”
імені Юрія Кондратюка
м. Полтава, Україна*

КАМПАНІЯ ІЗ ЗАЛУЧЕННЯ ЄВРЕЇВ ДО ЗЕМЛЕРОБСТВА В 1920-Х РОКАХ ЗА ДОКУМЕНТАМИ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ ПОЛТАВСЬКОЇ ОБЛАСТІ

Ключові слова: євреї, переселення, землеробство, ОЗЕТ.

Серед широкомасштабних заходів радянської влади з організованого переселення представників різних національних груп з місць надзвичайного аграрного перенаселення на Південь України та в Крим найбільш масовою стала кампанія із залучення євреїв до землеробства в 1920-х – на початку 1930-х років. Для керівництва нею наприкінці 1924 р. при ЦВК СРСР були створені Комітет із земельного влаштування єврейських трудящих (КОМЗЕТ) і Товариство із земельного влаштування єврейських трудящих в СРСР (ОЗЕТ) з відділами в округах і районах, а у квітні 1925 р. – УкрОЗЕТ.

За часів Російської імперії Полтавщина належала до “смуги осілости”, тому серед населення трьох її округів – Полтавського, Лубенського й особливо Кременчуцького – був значний відсоток єврейського містечкового населення, на який і розраховувалася переселенська кампанія. Найскладнішим став перший етап колонізації євреїв. На Полтавщині він стартував з розпорядження Полтавського губвиконкому від 2 грудня 1924 р. про організацію окружних комісій з реєстрації євреїв, які бажають займатися землеробством [ДАПО. Ф. Р-2068. Оп. 1. Спр. 363. *Арк. 53–54*]. Навесні 1925 р. з Полтавської губернії переїхало до Херсонського округу 148 єврейських сімей (781 особа), а до Криворізького – 160 сімей (1025 осіб) [Ф. Р-2038. Оп. 1. Спр. 240. *Арк. 106. 109*]. В організації переселенської кампанії виявилися численні вади: земельні ділянки не були підготовлені, розташовувалися далеко

від міста і залізниці, їхнє освоєння потребувало великих коштів; обов'язковість повного усупільнення реманенту і худоби для створення переселенського колективу спричиняла конфлікти; комплектування землеробських колективів з великою кількістю членів (до 70 сімей і більше) і неоднорідним соціальним складом, реєстрація зведених сімей через вимогу мати в родині не менше 5 членів тощо [Ф. Р-363. Оп. 1. Спр. 680. *Арк. 14, 26*].

Спочатку матеріальну допомогу євреям, що бажали займатися землеробством, надавала тільки американська добродійна організація “Агро-Джойнт” – на кожную родину в середньому по 450 крб, але цього виявилось замало, тому частина виділених земельних площ залишилася взагалі незасіяною, а житлові приміщення – незбудованими, і зимувати переселенці поверталися на попереднє місце проживання. Як зазначав у своїй заяві колишній полтавський крамар М. Соколов, який у березні 1925 р. за нарядом ОЗЕТу переселився з сім'єю у складі 18 їдців до Зелено-Балківської сільради Криворізького району і вступив до сільськогосподарського колективу “Труд”, через брак житла членам колективу, серед яких були й жінки з дітьми, довелося жити в землянках і куренях [Ф. Р-363. Оп. 1. Спр. 681. *Арк. 140*].

Проаналізувавши підсумки єврейської колонізації 1925 р., радянська влада скорегувала її план на 1926 р. У липні 1926 р. для оптимізації переселенської кампанії була організована Комісія земельного влаштування працюючих євреїв при ВУЦВК (Укркомзет). Постановою ВУЦВК і РНК УСРР “Про заходи до поліпшення стану єврейських працюючих мас”, крім створення Укркомзет, планувалося “відзначаючи надмірну нестачу у працюючій єврейській людині коштів для переходу її до рільництва, припоручити Народному Комісаріатові фінансів УСРР вишукати джерела для подання євреям-переселенцям допомоги” [Збірник узаконень та розпоряджень Робітничо-Селянського Уряду України 1926, № 26, 424–425].

Координували переселенську кампанію бюро національних меншин окрвиконкомів. Безпосередньо організовували переселення окружні (Полтавська, Лубенська і Кременчуцька) та районні (у місцях компактного проживання) комісії з реєстрації євреїв, які бажать займатися землеробством (Градизька, Крюків-

ська, Новогеоргіївська, Олександрійська, Семенівська, Лубенська, Хорольська, Миргородська, Кобеляцька тощо). До компетенції комісії належало: встановлення категорії забезпеченості кожного переселенця, попереднє затвердження переселенських об'єднань, розгляд скарг переселенців.

Для реєстрації переселенського колективу потрібно було заповнити: протокол його організаційних зборів із вказаними назвою, розміром паю і вступних внесків у 3 прим.; списки ходаків; сімейні списки переселенців у 3 прим.; сімейні формуляри в 4 прим.; сімейні майнові списки в 6 прим. Крім того, на кожне переселенське товариство комісія з реєстрації складала зведену картку на підставі родинних бланків у 5 прим. [Чиркова 2000, 28].

Відповідно до інструкції Укркомзету запроваджувалися 6 категорій забезпеченості родин переселенців:

1) малозаможні – переїзять за власні кошти та вносять пай до товариства в розмірі до 10 крб;

2) зобов'язані привезти з собою 1 голову робочої худоби і мати забезпеченість у 150 крб;

3) крім худоби, зобов'язані привезти також валку і мати забезпеченість у 230 крб;

4) крім худоби і валки, мають на власні кошти збудувати потрібні будівлі і мати забезпеченість у 460 крб;

5) набувають за власні кошти робочу худобу, корову, валку, будуються, оплачують насіння і вартість тракторної оранки;

6) “своєкошті” – не одержують нічого, крім обводженої ділянки, постачання племінними виробниками і відшкодування вартості сільськогосподарського обладнання, їхня забезпеченість вираховувалася з 1008 крб [Чиркова 2000, 32].

Посімейно-майнові списки переселенських товариств свідчать, що серед охочих переселятися більшість становили багатодітні родини з браком потрібних навичок землеробської праці, сільськогосподарського реманенту, худоби, достатнього матеріального забезпечення.

Найбільшого розмаху кампанія переселення євреїв з Полтавщини набула в 1926–1927 рр., хоча стан єврейських переселенців був дуже тяжкий через неврожай 1927 р. на Херсонщині. Про це свідчать їхні заяви та скарги до ЦК ОЗЕТу, уповноважених у

справах нацменшин при окрвиконкомах, інших радянських органів, де заявники вимагали матеріальну допомогу для переселення або переведення до іншої категорії, бо земля дуже погана, два роки не було врожаю і бідують навіть ті, що переселилися раніше [Чиркова 2000, 32–33].

У переселенській кампанії 1930 р. з'явився новий напрямок – Біробіджан – через брак вільного земельного фонду на Півдні України, але охочих переселятися було все ще багато, бо при затвердженні кандидатур на переселення враховувалися навіть дезертирство з царської армії та служба в ЧК [Ф. Р-2068. Оп. 1. Спр. 595. Арк. 1, 2]. Водночас траплялося чимало випадків повернення переселенців на Полтавщину через брак коштів на облаштування земельних ділянок, житла, навичок ведення сільського господарства. Подекуди вони отримували паї з куспромкооперації, але не переїздили, а паї не повертали.

Отже, документи радянських установ та організацій дають певне уявлення про соціально-економічний стан єврейського містечкового населення Полтавщини в середині 1920-х років, їхню готовність до кардинальних змін у житті за радянськими шаблонами.

Література:

Державний архів Полтавської області (ДАПО). Ф. Р-363. Оп. 1. Спр. 680. 56 Арк.

ДАПО. Ф. Р-363. Оп. 1. Спр. 681. 172 Арк.

ДАПО. Ф. Р-2038. Оп. 1. Спр. 240. 274 Арк.

ДАПО. Ф. Р-2068. Оп. 1. Спр. 363. 265 Арк.

ДАПО. Ф. Р-2068. Оп. 1. Спр. 595. 18 Арк.

Збірник узаконень та розпоряджень Робітничо-Селянського Уряду України, 1926, № 26, с. 424–425.

Чиркова М. Ю. Документи Держархіву Полтавської області про переселення євреїв на південь України (20-ті рр. XX ст.). *Архіви України*, 4–6, 2000, с. 18–34.

Stark Tamás

ORCID: 0009-0008-4794-0311

*PhD, president of the Hungarian Academy of Sciences' subcommittee:
The History of Second World War
Scientific Advisor, Hun-Ren Research Centre for the Humanities,
Institute of History*

THE CAMPAIGN AGAINST THE “GALICIAN” JEWS IN HUNGARY IN THE EARLY 1920s

Keywords: Hungary, antisemitism, Galicia, expulsion, aliens.

In the history of the Hungarian Jewish community, the 19th century is taught as the Golden Age. At the beginning of the 19th century, about 250 thousand Jews lived in Hungary, but their number rose to 1 million by 1910. The Jews deeply integrated into Hungarian society. Although antisemitism existed in the pre-1914 liberal era, it was a marginal phenomenon. After the First World War, Hungary became known as one of the most anti-Semitic countries in Europe. In Hungary, a certain “Christian ethnocentrism” had become the dominant ideology. The political elite wanted to “solve” the “Jewish question” by pushing Jews to the periphery of economic and cultural life, and deporting “aliens”. The anti-Semitic campaign targeted first of all the “Galician” Jews. “Galician” Jews were blamed for inflation and shortages during the First World War, and partly for the revolutions that followed the First World War, as well as for the deterioration of relations between Jews and Hungarians. It should be noted that the campaign against the “Galician” Jews was conducted without ever defining exactly who belonged to this group and the accusations against them were never proven. The campaign was rooted in the myth of mass influx of Eastern Jews from Galicia in the 19th century: the legend of the massive Galician immigration, which was the central myth of Hungarian anti-Semitism.

According to this myth, during the liberal era of the 19th century, the deliberately open Eastern borders allowed hundreds of thousands of Jews from Galicia and the land of pogroms, Russia, to migrate to Hungary in hope of a better life. As to the myth, these “Eastern”, “rootless” mostly Orthodox Jews with “foreign morals” disrupted and

even reversed the process of assimilation of their coreligionists who had lived in Hungary for long, and in addition, they were preparing to “occupy” the country. The Hungarian Soviet Republic of 1919 was perceived by the bulk of the political elite as such an attempt.

The massive immigration of “Galician” Jews became a theory, which was widely accepted by the public and the political elite including Nicholas Horthy, the regent of Hungary between 1920 and 1944.

However, the massive immigration proclaimed as a fact even by historians in the interwar years never took place. Some statisticians had already proved in the 1920s that the high birth rate was the main reason for the increase in the country’s Jewish population. Nor was it true that assimilated Jews welcomed their “Galician” coreligionists. The majority of assimilated Jews feared that the “Galicians” would endanger their own social acceptance.

Although the theory of massive immigration in the 19th century was a myth, it provided a legitimizing background and a reference point for those urging the removal of undesirable Jews.

From the fall of 1919, the demand to deport “Galician” Jews is virtually omnipresent in Hungarian public life. The campaign led against the so-called “Galicians” shows that the political elite tended to make a distinction between the various members of the Jewry, and distinguished assimilated “good” Jews from “aliens”, who were blamed both for the injustices of the capitalist order and communism.

The campaign against the “Galicians” and the demand to remove aliens of the “Jewish race” was also backed by the government. Between 1920 and 1922 various Hungarian governments issued six decrees on the expulsion of “aliens”.

However, ambitious plans for the expulsion were not implemented in the twenties. The Hungarian administration was not in the position to drive tens of thousands of “undesirable” Jews away. The international situation also made it impossible to execute their deportation plans.

Nevertheless, the question of the “Galician” Jews remained on the political agenda. Anti-Semitic legislation in 1938 and 1939 was justified in part by the “destructive” activities of the ‘rootless masses’.

The first deportation from Hungary in 1941, namely the deportation of some 20,000 ‘foreign’ Jews to the occupied Soviet territories, was propagated as a repatriation of Jews of Galician origin. They became the first victims of the Holocaust in Hungary.

The lecture will not only describe the campaign against the “Galician” Jews, but it will also tell the reaction of the Jewish community to it.

References:

Frojimovics K. *I Have been a Stranger in a Strange Land: The Hungarian State and Jewish Refugees in Hungary, 1933–1945*. Jerusalem: Yad Vashem Publications 2007.

Katzburg N. *Hungary and the Jews: Policy and Legislation, 1920–1943*. Bar-Ilan University Press, 1981.

Konrád M. *Jewishness and Beyond. Jewish Conversions in Hungary 1825–1914*. Indiana University Press, 2024.

Stark T. *Hosszú út az első magyarországi deportáláshoz*. [Long Road to the First Hungarian Deportation] Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2023.

ЄВРЕЇ В НАРАТИВАХ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

Гурдуз А. І.

ORCID: 0000-0001-8474-3773

кандидат філологічних наук, доцент

доцент кафедри літературознавства і східної філології

ДЗ “Луганський національний університет

імені Тараса Шевченка”, м. Полтава, Україна

ГОЛЕМ І МОДЕЛЮВАННЯ ЄВРЕЙСЬКОГО ІСТОРИЧНОГО ІМІДЖУ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТА СВІТОВІЙ КУЛЬТУРІ

Ключові слова: голем, трансформація, єврейство, імідж, моделювання.

Вивчення інтерпретаційних кластерів національно маркованих легендарно-міфологічних образів і мотивів актуалізоване нині насамперед в імагологічній площині. До таких образів належить *голем* – один із парадоксально метафоризованих у процесі культурологічної міфологізації концептів єврейської культури з високими показниками художньої валентності. Аспектний аналіз його образу в загальнофілософській площині [Idel 1990] та низці художніх інтерпретацій (С. Тузков, Р. Ф. Уртасун) не забезпечив комплексного бачення ролі його концепту в розвитку єврейської культури, ба більше, не висвітлив актуальну проблему впливу образу голема на еволюцію історичного іміджу єврейства та на сучасну світову культуру. Спроба розкриття механізму останнього становить мету нашої розвідки.

На відміну від хвилі популярності кінця ХХ – першої чверті ХХІ ст., коли в літературі і кіно голем часто постає з нівельованим національним маркером – у Т. Претчетта, Дж. Страуда, С. Павлоу та ін. (і що є окремою проблемою), – попередні піки актуалізації образу репрезентують його із семантикою, співвідсною з класичними культурно-мистецькими параметрами цього ірраціонального творіння (як загалом у Г. Майрінка чи Х. Векер). У багатьох текстах постать голема зберігає національно забарвлені

риси; цей образ становить популярний нині у світовій культурі феномен, який активно використовується для вибудовування іміджу єврейства в розвитку від Середньовіччя до сучасності.

Зокрема, життя і побут єврейства Праги тенденційно і стилізовано передає в романі “Голем” (“Der Golem”, 1915) Г. Майрінк, а згодом із цією історичною реальністю працює Х. Векер (“The Golem and the Jinni”, 2013). Найбільш тісний асоціативний зв’язок концепт середньовічного голема утримує з так само видозміненим і метафоризованим у часі образом гетто, результатом чого є стереоскопічна художня структура з умовним героєм: голем утілює дух класичного гетто. Подвійним є функціонування такого стереообразу. Для носіїв іншої культури гетто так містифікується в сенсі романтизації (оказіонально готифікації), що характеристики бідності й утисків, вигнання середньовічного єврейства послідовно витісняються утвердженням його національної втаємниченості, містицизму, самототожної повноти етнічного соціуму. Успіх визнаного у світі ментальнісно матричним образу майрінківського голема зумовлений його різновекторною метафоризацією згідно з єврейською духовною традицією, а також поліфонічним переосмисленням особистості єврея-наратора як універсальної постаті в русі національної історії й легенди [Meurink 1987, 247–248]. Тобто, попри вихідні параметри, історія голема вторинно одухотворює єврейський міський простір, сповнює його езотеричними імперативами, перетворює побут і фольклор та сприяє формуванню культурного феномену “метатексту празького (й інших) гетто”, тож останній надалі функціонує як автономна імагологічна одиниця. З іншого боку, концепт голема стає застереженням для етнічно зовнішнього спостерігача як символ метафоризованого охоронця, віртуального тотема гнаної спільноти.

Знаковими в контексті іміджології середньовічного й пізнішого європейського та світового єврейства є позбавленість голема мовлення, його підкореність і под., що в культурологічному сприйнятті осмислюється згідно з соціоісторичними умовами існування, юридичним статусом єврейства в Європі до першої третини ХХ ст. тощо. Ці ж характеристики аналізованого образу впливають на гендерні трансформації: голем утілює чоловічу постать, і це розмежовує закріплені в єврейській традиції іпостасі берегині роду та захисника, господаря (-ки) і слуги. Пов’язана з цим проблема

ролі єврейки в консервативному суспільстві та відповідного художнього відображення (пригадаймо теологічну тезу, що жінка “задумана як голем” [Idel 1990, 232]) системно порушується тільки в останні десятиліття (П. Шулик, І. Шкіцька й ін.) і в єврейській художній літературі радикально переоцінюється з початку ХХІ ст. (Цруєю Шалев, Савйон Лібрехт та ін.). При всій прогресивності таких віянь їхня поява в імагологічній площині також закорінена, зокрема, у матричному “празькому тексті” з ключовим тут образом голема.

Динаміка розвитку образу голема в сучасній культурі та його вплив на імідж єврейства зумовлюють перспективність подальшого розроблення зазначеної теми.

Література:

Idel M. Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid. Albany: State Univ. of New York Press, 1990.

Meyrink G. Der Golem: Roman. Frankfurt/M.; Berlin: ein Ullstein Buch, 1987.

Западенко І. В.

ORCID: 0000-0001-9341-4760

заступник директора з наукової роботи

Державного історико-культурного заповідника “Межибіж”

селище Межибіж, Україна

РОЗПОВІДЬ ПРО ПРИХОВАНИХ НАЩАДКІВ БЕШТОВОГО КУЧЕРА ОЛЕКСІЯ

Ключові слова: Баал Шем Тов (*Бешт*), кучер Олексій, Межибіж, хасидські оповідання.

Особливою дійовою особою багатьох хасидських розповідей про Баал Шем Тоба (Бешта) є його кучер, або інакше візник, – християнин Олексій. Він згадується в хасидських історіях не тільки як служник, який користувався великою довірою святого, а і як свідок чудес, що відбувалися під час подорожей з Бештом та його учнями.

Подорожі ці були надзвичайними. Виїжджаючи за Меджибіж, Бешт наказував Олексію відпустити віжки, а учням – дивитися на нього, а не на дорогу. Коні спершу йшли кроком, а потім зривалися на шалений чвал. Підвода мчала, гриміла колесами, земля двигтіла, а Бешт спокійно курич люльку.

Раптом все стихало, і тільки важке дихання коней та похитування підводи нагадували про те, що подорож триває. Куди вони мчали, ніхто не знав, крім Бешта та Олексія.

Через деякий час коні знову переходили на крок, і підвода зупинялася за десятки верст від Меджибожа. Це було одне з місичних умінь Бешта: скорочувати час у дорозі [Вухбаум 2005, 229–230; Меджибіж полікультурний 2020, 73]. Оскільки учням було заборонено дивитися на дорогу, то кучер Олексій мав привілей бути єдиним свідком цього дива.

Окрім щойно згаданого, візник Олексій є учасником багатьох хасидських оповідань. Нижче ж наведемо розповідь про Бешта і його візника Олексія, яку не доводилось раніше зустрічати в публікаціях. Записано її 18 вересня 2017 р. в Меджибожі зі слів представника однієї з хасидських громад А. (вік 57 років):

“Нещодавно один рабин купив у місцевої жительки старий віз на згадку. Жінка дуже стара, їй понад 90 років. Її чоловік, який давно помер, був на 23 роки старший за неї, і звали його Микола Вознюк.

Усі роки, коли Бешт жив у Меджибожі, його візником був місцевий житель Олексій Вознюк, його предок. Навіть прізвище його та його нащадків говорить про заняття візництвом. Бешт дав Олексію два благословення: на довге життя і на те, що його рід не перерветься. І так далі й було. У кожному наступному поколінні Вознюків було кілька дітей, але навіть якщо народжувалися дівчинка за дівчиною, то обов’язково народжувався один хлопчик. І було в роду тільки два чоловічих імені, які чергувалися: Олексій та Микола.

А коли в 1870 році через Деражню побудували залізницю, то все візництво від станції до Меджибожа взяли у свої руки євреї. Вони міцно тримали свій гешефт, багато балагул були справжніми бандитами, могли діяти ножами, фінками. Вони стояли на площі біля станції, але було там одне місце, яке ніхто не смів займати: на ньому стояв візник Вознюк, нащадок Олексія.

Вже у ХХ столітті хтось із Вознюків загинув на [Другій світовій] війні, когось репресували. Але потомство вони встигли залишити. Чи був син Олексій у Миколи Вознюка і цієї жінки? Ні. Але вона, виявляється, була його другою дружиною. А від першої дружини в нього були діти, але де вони – зараз невідомо. Отже, і зараз десь на світі живуть приховані нащадки Олексія Вознюка, балагули Бешта – адже рід його за благословенням Бешта не перерветься”.

Чи вдалося підтвердити існування легендарного візника Олексія взагалі і цю історію зокрема інформацією з документальних джерел? Поки що ні. У списках мешканців Меджибожа тих років, коли тут жив Баал Шем Тов (були перевірені списки за 1752, 1753, 1758 і 1759 рр.), згадуються сам Бешт і члени його сім’ї – зять та пасерб.

Оскільки всі події відбуваються в Україні, яка в той час була частиною Речі Посполитої, а їхніми учасниками є євреї, українці, поляки – очевидно, що в інвентарях Меджибізької волості ми не знайдемо імені *Алексей* у його російській формі або *Alexei* латинкою, яка згадується в англійських публікаціях хасидських оповідок. Натомість тут зустрічаються споріднені з сучасним іменем *Олексій* імена *Olexa* (більш шанобливе) та *Lesko* (зневажливе). Проте серед них є мешканці за заняттями *боднар, січкарь, швець, калачник, дяк, коваль, римар, замковий пахолок*, і навіть *Лесько прошак* та *Олекса сліпий убогий*. Проте в переліках міщан ХVІІІ ст. часто неможливо з певністю визначити, чи йдеться про прізвище, чи про прізвисько, чи про чинну професію. Чи могли Бештового довіреного служника записати до інвентаря під хлопським іменем *Лесько*? Навряд, хоч це лише припущення. А от серед дуже поодиноких меджибізьких Олекс не вдалося знайти жодного, якого можна було б розглянути на роль легендарного Бештового візника.

Прізвища *Вознюк* і *Візнюк* (із суфіксом *-юк*) вказують на те, що їхні носії можуть бути нащадками предка, який мав професію *візник*. Такі прізвища зустрічаються серед сучасних мешканців Меджибожа, однак у цих родин не зафіксовано переказу про походження від Бештового візника. В опрацьованих інвентарях Меджибізької волості вдалося знайти лише одного мешканця на

прізвище або прізвисько *Woznik* і одного – *Woznica*, але жоден з них не Олексій і не Микола, а Федько і Василько.

Можливо, якісь документальні згадки про Бештового візника Олексія та про його невідомих нащадків ще будуть знайдені в майбутньому. Але водночас, долучаючи цю усну історію до нескінченної бібліотеки хасидських оповідань, варто з розумінням поставитися до неї – і до слів чеського єврейського письменника Їржі Лангера:

«Хасиди усвідомлюють, що не все розказане ними про своїх святих відбувалося насправді; але це не має жодного значення... Рабі Нахман із Брацлава цілком певно заявляє, що “аж ніяк не все сказане про святого Баал Шема є правдою, але, навіть якщо це й неправда, святим вже є одне те, що так розповідають про цього святого побожні люди”» [Лангер 2011, 73].

Література:

Алексберн А. Бааль-Шем-Тов. Основатель хасидизма. Київ: Со-ор Media, 2017.

Лангер И. Девять врат. Тайнства хасидов. Москва: Текст, 2011.
Меджибіж полікультурний. Житомир: ТОВ “505”, 2020.

Vuxbaum Yitzhak. The Light and Fire of the Baal Shem Tov. London: Continuum, 2005.

Klucz międzyboski. Inwentarz klucza: miast, wsi oraz folwarków. Biblioteka XX Czaratorskich w Krakowie, Rkps 8197 (Dawna sygn. 4111). 1752.

Klucz międzyboski. Inwentarz klucza: miast, wsi oraz folwarków. Biblioteka XX Czaratorskich w Krakowie, Rkps 8198 (Dawna sygn. 4114). 1753.

Klucz międzyboski. Inwentarz klucza: miast, wsi oraz folwarków. Biblioteka XX Czaratorskich w Krakowie, Rkps 8202 (Dawna sygn. 4121). 1758.

Klucz międzyboski. Inwentarz klucza: miast, wsi oraz folwarków. Biblioteka XX Czaratorskich w Krakowie, Rkps 8203 (Dawna sygn. Gosp. 308). 1759.

**ОБРАЗ ЄВРЕЙСЬКОГО КАТЕРИНОСЛАВА В КНИЗІ
ДЖЕЙН ЙОЛЕН “EKATERINOSLAV: A ONE FAMILY’S
PASSAGE TO AMERICA”**

Ключові слова: Російська імперія, єврейська еміграція, єврейська поезія, мемуари

Історія єврейської громади в Катеринославі нерозривно пов’язана зі становленням самого міста, що офіційно рахує свій вік від 1776 року. У 1803 році єврейське населення міста нараховувало 380 осіб. До 1897 року, менш ніж за століття, кількість євреїв у Катеринославі зросла в сто разів та становила 39 979 осіб зі 112 839 мешканців міста, становлячи третину його населення [Быстряков 2001, 53].

Гоніння на євреїв та мовчазне спостереження уряду спричинили масову хвилю міграції наприкінці XIX століття. У період з 1881-го до 1912 року з Російської імперії емігрувало близько 1,9 мільйона євреїв, з яких 84 % вирушили до США [Gitelman 1998, 137–138]. На тлі демократичної революції 1905–1907 років, що супроводжувалася кривавими погромами, серед яких був і Катеринославський погром 20 липня 1905 року [Бойко, Чепурко 2025], кількість євреїв, що бажали залишити імперію, тільки зростала. Однією з родин, яка була змушена покинути свій дім назавжди в пошуках кращого та безпечного життя, були Іоліни з Катеринослава, пращури всесвітньо відомої американської дитячої письменниці Джейн Йолен. Родинним спогадам про місто, звідки походить її коріння, а також про шлях єврейської родини з Катеринослава до Нью-Гейвена в Коннектикуті авторка присвятила невеликий збірник римованої прози (2012). Незважаючи на те що Джейн не тільки ніколи не була в Катеринославі-Дніпрі, а й дізналася, що її батько народився там, лише коли їй було за 30 років, книгу вона назвала “*A Memoir in Verse*”.

Як розповідає авторка, її дід Самсон та бабуся Міна жили в Катеринославі та мали власний бізнес із виробництва керосинових ламп. Ймовірно, налякані погромами [Yolen 2012, 6], Іоліни вирішують емігрувати до США. Першим з родини в жовтні 1912 р. їде старший син Луї у віці 22 років. Наступного року до нього долучаються сестри Сильвія, Єва та Віра, які стають капелюшницями в Нью-Йорку. У 1914 році родина Іоліних воз'єдналася в Америці, коли емігрували батьки, Самсон та Міна, разом із чотирма молодшими дітьми, серед яких був і батько Джейн Йолен, Вольф [Yolen 2012, viii–ix]. Врешті, родина опиняється спочатку в Нью-Йорку, а пізніше в Нью-Гейвені, де Самсон започатковує успішний бізнес із виробництва пляшок та навіть стає підрядником Coca-Cola [Yolen 2012, 39].

Після передмови йде вірш “Picture this”, який мав би допомогти читачеві уявити літературний образ Катеринослава і який починається з рядків: “Picture this small shtetl, packed dirt streets...” На підтвердження того, що для Йолен Катеринослав є збірним ідеалізованим образом єврейського містечка, вона проілюструвала свій вірш фотографією литовського штетла Шкудвіль (Скаудвіле) початку ХХ століття, а не Катеринослава [Yolen 2012, 3]. Таке рішення можна пояснити і тим, що Йолен, можливо, не мала в той час доступних джерел про єврейську історію Катеринослава. Як вона сама згадує в передмові, її кузен повідомив, що якийсь Катеринослав (Yketerinislav) було перейменовано і зараз це “величезне місто Дніпропетровськ”. Однак сама Йолен не була впевнена, чи це той самий Катеринослав, з якого походили її предки.

“Катеринослав” Джейн Йолен – це частина її єврейської ідентичності; певна точка в минулому, якого в неї ніколи не було, але в якому вона прагнула опинитися, про що вона пише у вірші “Round frame”:

...all those years Ekaterinoslav
was lost to me, when I could have celebrated
Ukrainian winters, learned words of love,
fashion, passion, fraternity...
...All I had was New Haven.
Would I go there now, when Ekaterinoslav
no longer exists; go and see
what Cossacks, Hitler, Chernobyl could not conquer,
the little shtetl my father destroyed
by never speaking its name? [Yolen 2012, 10].

Незважаючи на те що книга Джейн Йолен є передусім художнім твором, історія родини Іоліних-Йоленів є цінним джерелом для вивчення соціальної історії єврейських емігрантів зі смуги осіlosti до Нового світу. Рефлексії авторки щодо її історичної батьківщини допомагають глибше зрозуміти процес формування єврейської ідентичності в умовах еміграції. Окремий інтерес збірка становить і для дніпровських краєзнавців, оскільки в англomовній белетристиці Катеринослав згадується надзвичайно рідко, тим більше як центральний об'єкт опису чи дослідження.

Література:

Бойко О. В., Чепурко О. О. Єврейський погром в Катеринославі в липні 1905 р. *Дослідження з історії і філософії науки і техніки*, 2025, 33 (2). С. 66–75. <https://doi.org/10.15421/272421>

Быстряков А. Хроника жизни евреев Екатеринослава – Днепрпетровска [електронний ресурс]. 2001. Доступно за посиланням: http://ju.org.ua/pict_mod/pictures/24_item_file_aleksandrbystryakov.pdf [дата доступу: 18 лютого 2025].

Gitelman Z. “Native Land, Promised Land, Golden Land: Jewish Emigration from Russia and Ukraine”. *Harvard Ukrainian Studies*, 1998, 22, С. 137–163. <http://www.jstor.org/stable/41036735>

Yolen J. *Eкатеринослав: One Family’s Passage to America: A Memoir in Verse*. Holy Cow Press, 2012.

Малахова К.

ORCID: 0000-0001-8873-3943

к. ф. н., Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна

“ЄВРЕЙСЬКІ КОЗАКИ” ПРИ ДВОРІ ЦАДИКА: ХАСИДСЬКА ГРА У ВІЙНУ

Ключові слова: хасидизм, цадик, козаки, радість, Фуко, насилля

Дослідження присвячене феномену “єврейських козаків” при дворах хасидських цадиків, а також осмисленню образу козака в хасидській традиції. Цей образ із часів Хмельниччини для східно-європейського єврейства є образом ворога, уособленням насилля.

Між тим при хасидських дворах українських та польських земель існував звичай перевдягати хасидів у козацькі шати, з кіньми та зброєю, формуючи своєрідні хасидські козацькі загони, чи “капели”. За цією карнавальною практикою стоїть несподіваний образ козака, який знаходимо в хасидських текстах: образ козака як модель ідеального служіння Богові – носія безстрашності, звитяги й радості. Як пояснити таке переосмислення?

Сьогодні при хасидських дворах у США та Ізраїлі (Бобов, Кужніц, Цанз та інші) зберігся звичай “козакен танц”, чи “танок козаків”. На пишних весіллях хасиди (молодики чи діти) перевдягаються в символічне військове вбрання, яке нагадує козацький одяг або давній французький чи російський однострій, і танцюють під марш чи іншу жваву музику.

Цей звичай є залишком традиції “єврейських козаків”, яка фіксується як етнографіями, так і в хасидських джерелах протягом XIX і початку XX сторіччя. Іехіель Равребе описує її в нарисі “Весілля макарівського цадика” (1926): «...у дворі “палацу” відбуваються маневри “єврейських козаків”. Цього звичаю дотримуються, здається, на всіх таких весіллях. Вибирають 20–30 рослих і міцних євреїв, одягають їх у козацькі мундири, пошиті здебільшого з блакитного ситцю, озброюють їх довгими загостреними жердинами...» Ці “козаки” підтримували порядок під час весілля. У хасидизмі ХаБаД існує переказ, згідно з яким при дворі другого Любавицького ребе Дов Бера Шнеурі (1773–1827) існувала “капела” “козаків” – хасидів-вершників, які за наказом ребе влаштовували видовища, що поєднували музику та верхову їзду (джигітовку). Переказ фіксує і теологічне пояснення цієї практики: радість, що народжувалася від таких видовищ, розглядається як засіб “пом’якшення небесних судів” та духовного захисту спільноти. Яскравий образ козака як взірця божественного служіння знаходимо в агіографічних джерелах польського хасидизму Коцьк, в оповідках про хасида на ім’я Матітьягу Козак. “Як ті козаки у війську Миколи Першого, нехай зітреться його ім’я, які позбавлені майна, турботи, у яких немає ніякого страху й переляку, окрім лише страху перед своїм царем, – так і Матітьягу був козаком у війську Пресвятого, і не було в нього ніякого іншого страху, крім страху перед Царем світу” [Ки-Тов Еліягу 2006, 305]. Герой оповідки, Матітьягу, захоплюється також здатністю козаків “бути завжди веселими й радісними, тому що так наказав їм цар,

Микола-лиходій” і вирушає на пошуки “єврейського козацтва”, яке й знаходить у Коцьку в особі тамтешніх хасидів.

У наведених хасидських текстах про козаків простежуються дві головні “козацькі якості”: цілковитий брак страху (“крім страху перед своїм царем”) та постійна радість.

Ці якості інтерпретуються як особливий шлях служіння Богові, подібного якому досі не було в євреїв і який, отже, потрібно запозичити. Козак виявляється “ідеальним хасидом”, зразком для наслідування в духовній сфері.

На формування такого звичаю вочевидь мали вплив багато факторів: імітація при хасидському дворі надвірних козаків польських магнатів; присутність кантоністів – євреїв-солдатів, що повернулися з війська, вміли тримати зброю та їздити верхи, та ін. Але ці фактори все ж не пояснюють специфічного теологічного переосмислення образу козака в хасидизмі.

Цікаві паралелі до образу козака як взірця для євреїв знаходимо в ранній сіоністській літературі, де козак стає символом “нового єврея” – сильного, мужнього, позбавленого традиційних страхів. Шмуель Файнер у статті «“Лице їхнє – лице євреїв, а їхній одяг – одяг козаків”»: передсіоністські корені культурної війни» (2003) звертає увагу на есей Єгуди Лейба Гордона 1885 р., у якому “новий” житель Святої землі постає в образі “єврея-козака”: *“обличчя у них єврейські, а одяг козацький; реміні тфлін обмотані навколо їхніх рук, а реміні для биття за поясами на стегнах”*.

Ізраель Барталь вказує, що образ козака як нового ідеалу був прямо запозичений єврейською сіоністською молоддю в української інтелігенції: “Центральні мотиви в образі української нації знайшли свій шлях також до радикальних груп єврейської молоді. Ці мотиви... поділ нації на пригнічену селянську частину, яка управляється росіянами, і на іншу частину (козацьку), яка насолоджується більшою свободою і має підняти прапор повстання проти російського гнобителя” [Барталь 2007, 71]. Вільний, самостійний, здатний себе захистити козак став однією з культурних моделей поселенців на неосвоєних землях Палестини. Із психологічного погляду Барталь пояснює запозичення так: «Страх перед “іншим” породив прагнення бути схожим на нього, відчуття безсилля породило жагу до войовничої мужності» [Барталь 2007, 71].

Однак тут вочевидь ідеться про інший образ козака. Якщо сіоністи бачили в козакові модель секулярного національного відро-

дження на Святій землі, то хасиди інтегрували цей образ у релігійну систему координат в умовах українського містечка. Тож феномен “хасидських козаків” потребує іншого пояснення.

Ми пропонуємо розглядати хасидську практику “єврейських козаків” у контексті проблеми взаємодії з насиллям.

Один спосіб такого пояснення базується на концепції “радикальної радості” історика хасидизму Давіда Ассафа, згідно з якою елементи фізичного насилля в хасидських практиках прямо пов’язані з ключовою хасидською настановою “служити Богу в радості”. Насилля інтерпретується як архаїчна, карнавальна, “радикальна” веселість. Ассаф наводить приклад, у якому хасиди побивають іншого хасида під час молитви з метою подолання смутку: “...не виходить у них молитва в радості заповіді... зайнялися вони виправленням і влаштували таке, і від цього втекли смуток і скорбота, і стало радісно і весело” [Ассаф Давід 2009]. Якщо застосувати концепцію Ассафа до практики “єврейських козаків”, вона постає як своєрідна гра в насилля – гра, яка приносить “радикальну” радість. Отже, стає більш зрозумілою несподівана чеснота, яку хасидські тексти виділяють і поцінують в образі “козака”, – бути радісним, “не журитися”. Асоціацію “козаків” з радістю, зокрема, добре видно в хасидському музичному фольклорі, який містить багато українських запозичень, зокрема в *нігуні*-наспіві українською мовою, популярному в хасидизмі ХаБаД, “Не журіться, хлопці”.

Другий можливий спосіб пов’язаний з оптикою Мішеля Фуко: ми пропонуємо інтерпретувати “хасидських козаків” як специфічну хасидську форму реакції юдаїзму на беззахисність перед насиллям держави, у якій євреї живуть.

У термінах Фуко, рабиністичний юдаїзм розбудовує власний дискурс, альтернативний чужому і ворожому державному праву (римському, європейському чи російському), – єврейське релігійне право, галаху, що спирається на Одкровення (Тору). Одкровення стає джерелом альтернативної, “єврейської” влади, рабиністична література – носієм дискурсу, а носієм влади (здатності вирішувати і карати) стає численна рабинська еліта. У рамках цього дискурсу виникає метафорика “воїнів вищої битви”, пов’язана з символічною експропріацією насилля: рабинська еліта постає як духовне військо, озброєне знанням Тори. Зокрема, в “Ідра Раба”

(Зогар 1276) знаходимо заклик: “Зберіться, побратими, в дім Зібрання, вбрані в обладунки, з мечами та списами в руках...”

Хасидизм, опозиційний до рабиністичного юдаїзму, обирає дещо іншу модель символічної альтернативної влади – модель, яка імітує монархічний лад. У центрі її – фігура цадика, який, зокрема, втілює божественну якість “царства” (мальхут) і є своєрідним “намісником” вищого Царя – Бога. Він має підданих – хасидів – і двір, який імітує (в очах хасидів) шляхетські чи навіть царські двори та запозичує їхні практики. Хасидизм має розвинену традицію імітації чи “присвоєння” звичаїв інших народів – вони сприймаються як такі, що “виправляються” шляхом застосування в “служінні Всевишньому”. Особливо це стосується атрибутів сили чи влади. У рамках цієї моделі “козацькі капели” можуть виступати як своєрідна “виправлена версія” надвірних козаків чи царської гвардії – присвоєний та карнавалізований образ того, хто чинить насилля, озброєних ворожих людей. А козацький етос – безстрашність, звитяга, веселість, – бувши запозиченим хасидами, стає в їхніх очах новим потужним способом служіння Богу, бути “воїном на службі Пресвятого”.

Дослідження демонструє, що “хасидські козаки” являють собою унікальну форму культурної взаємодії між єврейською та українською культурами, де образ “чужого” воїна трансформується в символ релігійного ідеалу. Ця практика може інтерпретуватися як цікава модель єврейського спротиву насиллю з боку суспільства та держави, а саме як символічна експропріація інструменту насилля (образу козака), який у “виправленій”, карнавалізованій формі стає на службу при дворі цадика і надихає на подвиги хасидів у їхньому служінні в “Божому воїнстві”.

Джерела:

Ассаф Давід. Хасид ке-адам месахек (“Хасид як хомо люденс”). *Яшан мінней хадаш: мехкарім бетолдот йегудей мізрах еропа утарбутам*. Єрусалим: Мерказ Залман Шазар, 2009. С. 121–150.

Барталь Ізраель. Козак ве-бедуї: олам га-дімуїм га-леуміім гехадаш [Козак та бедуїн: новий світ національних образів]. *Козак та бедуїн: земля і народ у єврейському націоналізмі*. Тель-Авів: Ам Овед, 2007. 286 с.

Ізраель Яфе зі Шклова. Ор Ізраель. Франкфурт-на-Одері, 1702.
Кі-Тов Елягу. Хасидім ве-аншей маасе. Єрусалим, 2006.

Конспект уроків рава Іцхака Гінзбурга. 10 кіслева 5775, *Колель Торат Хайм, Кфар-Хабад. Фарбренген на честь свята звільнення Мітелер Ребе.*

Сефер га-Зогар га-кадош ім лашон га-кодеш. Єрусалим, 1998.

Равребе Іехієль. Весілля макарівського цадика. *Єврейський літопис*, 1926.

Файнер Шмуель. Пнейгем пней йегудім у-левушам мальбуш козакім: шорашім тром-цйоніім ле-мільхемет га-тарбут [Обличчя їхні – обличчя євреїв, а їхній одяг – одяг козаків: передсіоністські корені культурної війни]. *Сто років релігійного сіонізму*. 2003. С. 375–390.

Шнеур Залман з Ляд. Лікутей амарім Танія. Бруклін – Нью-Йорк, 1956. 414 с.

Фуко М. Наглядати й карати. Пер. з французької П. Тарашук. К.: Основи, 1998. 392 с.

Фуко, Мішель. Історія сексуальності. 3 Т. Харків: Око, 1997–2000.

Estraikh Gennady. Jews as Cossacks: a Symbiosis in Literature and Life. *Soviet Jews in World War II*. Boston, 2014. P. 85–103

Krochmalnik Daniel. Juden und Kosaken. *Diskussionbeträge aus dem Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt am Main*. Lehrhaus-Verlag: Frankfurt am Main, 1986. P. 88–99.

Непипенко Т.

ORCID: 0009-0009-8689-4757

аспірантка кафедри літературознавства ім. В. Моренця
Національного університету “Києво-Могилянська академія”

м. Київ, Україна

МОТИВНИЙ КОМПЛЕКС “МОРЕ” В ПОЕЗІЇ АВРОМА СУЦКЕВЕРА

Ключові слова: Авром Суцкевер, море, міфопоетика, герметизм.

Море – один зі значущих образних елементів поезії Суцкевера. Його міфопоетична парадигма спирається на біблійний образ моря-першопочатку як сакрального центру.

Образ моря вирізняється своєю амбівалентністю: це – хтонічна стихія, що існує в первісній безодні. Значення моря в юдейській традиції та основний його символізм відображаються у Книзі Псалмів (*Тегілім*): “Словом Господнім учинене небо, а подихом уст Його все його військо [зорі]. Воду морську збирає Він, мов би до міху, безодні складає в коморах” (Пс. 32:6). Тут можна бачити зміну модусу сприйняття моря і морської безодні: з хтонічного світового первня вона перетворюється на об’єкт підпорядкування Бога, інструмент у руках Творця.

Дослідники також зауважують, що море як метафора мовчання, яка виводиться з ототожнення із закритим, неявним світом, підкреслює глибоко текстологічний процес творення згідно з містичними текстами постталмудичної епохи: “стискання” Бога в луріанській кабалі – це звільнення місця для втілення думки, роблячи її компактнішою, стискаючи її (як варіант – утискаючи в доступні світові засоби вираження) [4].

Отже, образ моря в біблійних і постбіблійних текстах можна окреслити так: море – це хтонічна стихія, первісна безодня, скритий світ, мовчазний (старший за слово) світ, світ ейдосів, першопочаток творення/творчости.

Дихотомія “говоріння – мовчання” знаходить вираження в поезії А. Суцкевера значною мірою через метафору моря і його “підводного царства”, одного із зазначених топосів природного універсуму. Загалом, мотивний комплекс “море” є багатошаровим; море пов’язане з такими елементами природного універсуму: хвилі, мушля, перлина, коштовності (діамант), голос (мова, поезія, пісня/вірш, говоріння) і тиша (затишся, штиль, безмовність, приховування). Зокрема, поезія “Море” містить рефрен-обрамлення – перший та останній рядки “жбурить море на берег втоплена свою тишу”, – що є основним її мотивом. Море тут постає вмістилищем тиші, що забирає до себе слова: “пиши гілкою ти твою волю [...] її хвиля з перловими крильми поглине // понесе до валу всіх хвиль // той прочитає її”. Цей вірш перегукується з біблійним мотивом створення суходолу словом, натомість іде далі – можна припускати, що після акту творення, слово повертається в морські глибини, звідки й зродилося; в інших поезіях Суцкевера наявні ототожнення слова і перлини – часто це перлина в мушлі на морському дні, таке подвійне приховування.

Суходіл є оприявненим світом і світом справдженого мовлення: на піску “босоногий ходисвіт” має написати “гілкою своєю волю”. Але при цьому суходіл, як і слово, виходить із моря. У Суцкевера цей персонаж поезії, “босоногий ходисвіт”, виступає оприявленою трансцендентальною сутністю творця слів, що відштовхуються від тиші, виштовхуються з тиші, а тому її потребують. Вже згаданим образом-символом, пов’язаним із морем, є тиша, з якої народжуються слова-перлини, як могли б вони народитися з глибин морських або з серця моря. У Суцкевера перлина є серцем моря, і слово – серце поетичного простору, і це світобуття в тиші, яка, проте, народжує слова.

Поетичний цикл “Oufn yam” (На морі) складається як із верлібрів, так і з римованих поезій і поєднує образ моря та піщаного берега з лісами: цей хід, як ішлося раніше, є, за припущенням, спробою А. Суцкевера з’єднати ланкою різні топоси у своєму природному універсумі. Частотним є повторення в цьому циклі слова “бурштин” і “бурштиновий/бурштинний”: “бурштинний пісок”, “бурштинні ягоди”, “бурштинний спокій” і “бурштин – кров лісів”, що “скніє на морському дні”. Ніч ототожнюється з морем – “темнаве тло” – і з тишею, вона “глитає [...] як сарана // світла пісні”. Вже в першому вірші в оповідача виникають слова “dos lid”, що може значити і пісню, і вірш – “як з моря глибин”. У чотирьох із шести віршах циклу дія відбувається на світанку чи заході сонця, на межі світла й темряви: на це експліцитно вказують рядки “Ще повітря вві сні. Іще тиша така // Мовби хвилі предвічну хвилі вітають...”, “До світання – пісок ще рожевий” і “Останній промінь на чолі // Лишає свій багрянний слід”. У рядках “Зійде спокій бурштинний до мене в піски – // Він справжніший за спомину відголоски” слово “shtilkeyt”, перекладене як “спокій”, має перше значення “тиша” і називається “справжнішим за спомину відголоски”, тоді як слово “відголоски” вказує на звучання/мовлення/говоріння. Отже, утверджується перевага тиші над мовленням – розглянувши ж останню поезію циклу, можна припустити, що бурштин, який “всі мільйони років // на морському дні скнів”, є спорідненим із тишею. Строфа “Коли море ще не було морем, // Ти смолу дерев // З гілля збирав, // І зі стовбура краплі // Злив в єдину – // Сонцесвячену, кришталеву – // Комашину в ній сховав” можуть вказувати на первинність

цієї матерії, і пов'язаність бурштину з тишею можна тлумачити і як первинність бурштину, оскільки він був і “Коли море ще не було морем”.

Варто також зауважити лексичні особливості зображення тиші: Суцкевер свідомо вживає два контекстуальних синоніми, “shtilkeyt” і “shtumheyт”: перший пов'язаний з іменником “shtil” – спокій, тиша, затишшя, тоді як другий – з іменником “shtum”, “оніміння”. Можна простежити, що, коли в поезіях тиша є метафорою прихованого світу ейдосів – “тишею предвічною”, звідки зроджуються слова і куди слова повертаються, – Суцкевер уживає слово “shtilkeyт”. Натомість “shtumheyт” означає неможливість висловлення і брак будь-яких слів: це радше стан після смерти слова, ніж стан, що передує його народженню. В “Ode tsu der toyb” звуки “замкнені у вустах, як перли в підводних замках // німіють вже тисячі років, і понад мовчанням їх – ніж”.

На прикладі поезій можна стверджувати, що море в А. Суцкевера – це метафора поезії й метапоетичний образ. Оповідач у його віршах раз по раз стикається з морем: сидить на морському березі, пише “гілкою свою волю”, живе в хатині, що плине морем, разом із бусолом, мандрує понад морем, зустрічає захід сонця на морі й оленів біля Червоного моря.

Література:

Антологія єврейської поезії: Українські переклади з їдишу / упоряд., ред. Велвл Чернін та Валерія Богуславська. 2-ге вид., випр. і доп. Київ: Дух і Літера, 2011. 704 с.

Єгупець: Художньо-публіцистичний альманах / гол. ред. Леонід Фінберг. № 28. Київ: Дух і Літера, 2019. 512 с.

Єгупець: Художньо-публіцистичний альманах / гол. ред. Леонід Фінберг. № 35. Київ: Дух і Літера, 2025. 552 с.

Cho Paul Kang-Kul. The Sea in the Hebrew Bible: Myth, Metaphor, and Muthos. Doctoral dissertation, Harvard University. 2014. 471 p.

Valencia H. “Bashtendikayт” and “Banayung”: Theme and Imagery in the Earlier Poetry.

ЄВРЕЙСЬКА СПІЛЬНОТА МІСТЕЧОК ЧЕРКАЩИНИ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ У СВІТЛІ СПОГАДІВ

Ключові слова: євреї, містечко, спогади, Умань, Надія Суровцова, Жашків, Докія Гуменна.

Слово “штетл”, значення якого стало символом традиційної культури євреїв ашкеназі у Східній Європі, не увійшло ні до українських, ні до польських словників – його заступило слово “містечко”. Хоч би де виникав такий штетл, він завжди намагався наслідувати середньовічне європейське місто. Штетл в уявленні його жителів – це саме місто, а не село, хоча воно могло складатися з однієї-двох вулиць [Боряк 2006, 168].

Згідно з переписом 1897 р., у містах Київської губернії, до складу якої входив Уманський повіт, євреї кількісно переважали над іншими етнічними групами (українцями та поляками). Основними їх заняттями були торгівля та кустарна промисловість [Національні процеси в Україні: історія та сучасність 1997, 297]. Євреї надавали малим і середнім містам неповторного колориту своїм одягом, мовою, поведінкою.

Цінними джерелами, які дають змогу відтворити атмосферу повсякдення єврейської спільноти поліетнічних містечок на початку ХХ століття, є спогади місцевих мешканців, літературні та автобіографічні джерела. Нашу увагу в зазначеному контексті привернули мемуарні твори громадської діячки, журналістки Надії Суровцової (1896–1985), дитячі роки якої минули в Умані, та уродженки містечка Жашкова письменниці-емігрантки Докії Гуменної (1904–1996). Ми ставимо за мету розглянути такі аспекти, як простір містечка, побут та основні заняття його мешканців, традиційна культура, релігійні практики.

На початку ХХ ст. Умань – місто з населенням близько 60 тис. осіб, але Н. Суровцова називає життя в ньому “маломістечковим” [Суровцова 1996, 21]. Найбільші будинки та торговельні заклади

в центрі міста належали полякам та євреям. “Вниз (від центру. – Л. Р.) вулиця проходила повз бульвар до Старого базару, майже виключно єврейського, з нужденними халупками бідноти і великою синагогою” [Суровцова 1996, 21]. “Маленькі будинки єврейської бідноти на Старому базарі часто належали двом або трьом господарям, і це було дуже помітно по стану відповідних частин: половина даху була, скажемо, вкрита гонтом, друга – бляхою. А то траплялася і солома. Одна половина була чепурна мазанка, друга – обшарпана халупа. Але там і там вічно коло дверей сиділа бабуся в парyku, з хустиною, пов’язаною поза вуха, і плела панчохи, сварячись з безліччю дрібної дитвори, що юрмилася біля порогу. В п’ятницю по всіх віконцях тих халуп мерехтіли численні свічки, виявляючи кількість чоловіків у складі родини. В суботу євреї вдягалися у найкращу одержу і старі йшли до синагоги. Синагог було чимало, щось із вісім, та молельні. Велика була на Старому базарі, друга на вуличці, що була продовженням Поліцейської...” [Суровцова 1996, 30].

Слово “синагога” – грецького походження й означає місце зібрання євреїв. Згідно з Талмудом, там, де живе десяток євреїв, має бути синагога. Теологічні і ритуальні традиції обумовлювали світський характер синагоги. Це був не лише молитовний будинок, а й осередок громадського життя [Геврик 1996, 32–39]. З початку ХІХ ст. Умань перетворилася на один з осередків хасидизму, оскільки тут було поховано одного з духовних вождів хасидизму, рабі Нахмана з Брацлава (1772–1810 рр.), засновника його брацлавської течії. Значну частину своєї успішної проповідницької діяльності єврейський цадик (проповідник, провісник) провів у містечках та селах Черкащини. Відчувши наближення смерті, рабі Нахман оселився в Умані. “Душі померлих за віру чекають на мене”, – повідомив він своїм численним послідовникам, маючи на увазі євреїв, які загинули в часи Коліївщини [Кривенко 1994, 102].

Згідно з описом Н. Суровцової, євреям в Умані належали торговельні заклади і кустарні підприємства з різноманітним асортиментом (кравецькі, палітурні, меблеві, колісні майстерні, виготовлення фотографій). Подекуди польські підприємці конкурували з єврейськими. У найбільшому торговельному закладі міста – пасажі торгували поляки і купували товари заможні землевласники.

“Поza тим були великі єврейські крамниці Файнштейнів, Шварцманів та Пхора. Це були відомі багаті міста. Файнштейни, приміром, збудували на власні кошти синагогу, притулок для старих тощо. Проте вони завжди і самі торгували поруч своїх прикажчиків. В єврейських крамницях можна було торгуватися і дещо ви-торгувати, навіть у центрі” [Суровцова 1996, 21]. Отже, витримувати конкуренцію євреям допомагали низькі ціни на товари власного виробництва. Характерним для місць компактного проживання єврейського населення типом споруд був заїжджий двір (заїзд). Колись заїзди слугували готелями, крамницями, житлом; було тут місце і для коней, і для екіпажів. Н. Суровцова залишила опис єврейського помешкання: “це був заїзд класичної архітектури, з чотирма колонами і коридором наскрізь до внутрішнього подвір’я, куди заїздили кіньми” [Суровцова 1996, 30]. Нерідко майстерні розмішувалися в тому ж будинку, де мешкала єврейська родина. “Це був одноповерховий низький дім з двома ганочками, нашим та сусіднім, до майстерні кравця, знов-таки, єврея... Ще далі йшла фотографія Юрковського... фотографія була миршавенька, проте Гербст мав павільйон з скляним дахом, і на те, що він заробляв, жила вся родина” [Суровцова 1996, 23].

До переліку господарської діяльності євреїв належали оренда житлових будинків і подальша їхня здача квартирантам. Родина Н. Суровцової приблизно в 1903–1904 рр. оселилася в будинку “багатого єврея Конофайського, що мав у тій ділянці багато будинків та винаймав їх” [Суровцова 1996, 22]. Більшість адвокатських послуг надавали поляки, але серед адвокатів були також кілька українців та євреїв. У цій сфері діяльності діяв принцип “свій до свого”: “пани поляки” йшли до своїх, селяни, що судилися переважно за землю з тими ж поміщиками-поляками, зверталися до українських адвокатів. Євреї в цій справі виконували функції посередників: зустрічали селян-відвідувачів біля окружного суду і вели до свого адвоката. За цю послугу посередник одержував від адвоката певний відсоток від суми, яку той діставав від клієнта.

У місті співіснували різні культурні та релігійні традиції. “В свято ж, у суботу увечері, а і в неділю населення виходило на прогулянку... Розмова була переважно єврейська. В неділю склад мінявся, товклися вже православні з передмість. Часом приїздили видатні артисти на концерти. От, скрипаль Ерденко, приїздили

видатні кантори, але вони співали у синагозі, і несврейське населення не мало нагоди їх чути...” [Суровцова 1996, 30].

Українські та єврейські діти зростали разом: “гралася я у дворі з дітьми з фотографії, малою Рохлею, дочкою палітурника, та Степаном, сином нашої куховарки” [Суровцова 1996, 24]. Однак, підростаючи, усвідомлювали різницю у становищі, і з’являлася відокремленість. Н. Суровцова згадує, як після закінчення Уманської гімназії готувалася до іспитів разом з єврейкою Адою Шапіро, яка, щоб здобути вищу освіту (існували певні обмеження для євреїв), змушена була перехреститися у православні і навіть доводила “переваги” православ’я над юдаїзмом. З її спогадів дізнаємося про релігійні практики жашківських євреїв: «В заїзді по другому боці жили й господарі. Ось бачу: старий біблійний патріярх із довгою білою бородою, у смугастому чорно-білому талесі, у ярмулці, з прив’язаною на лобі коробочкою. Він похитується і виспівує чи, вірніше, ридає: “О, Аданой, Малахой...” Його молитва подібна на плач дорослої людини... Біля кожної халупи гетто вибудована ще гірша халабудка з дикту певного часу восени. І кажуть – у цей час конче йде дощ. Або: чого це їхнє вінчання таке дивне? На площі-смітнику, під балдахіном, що тримається на чотирьох палицях. Хоч я тоді не розуміла... потім дійшло до них пояснення. Це ж кочовики! Кочували в пустелі і просили дощу в Єгови. Випросили, то тоді серед пустелі треба десь сховатися... Таке й вінчання. Імітація пустелі» [Гуменна 2004, 52]. Авторка висловлює думку про “взаємну відчуженість двох світів: містечково-жидівського і стихійного українського, що заливав і містечко”. Причини “відчуженості” авторка вбачає в релігійних відмінностях, але детально їх не аналізує.

Спогади, написані навіть через багато років після тих чи інших драматичних подій, свідком чи учасником яких був автор, дають можливість оцінити його особисте ставлення, в окремих випадках – проаналізувати суспільні настрої. У межах зазначеного періоду йдеться про єврейські погроми 1905–1906 рр. та часів Української революції 1917–1920 рр., що закарбувалися в пам’яті авторок мемуарів, а також сприйняття цих подій крізь призму часу та набутого досвіду... Організаторами єврейських погромів були “чорні сотні” – великоросійські монархістські націоналістичні організації. Причини погромів керівники чорносотенного

руху пояснювали тим, що всі народи Російської імперії зробили територіальний внесок для розширення її кордонів, а євреї прийшли на чужу землю і хочуть на ній господарювати [Волковинський]. Чорносотенці не могли збагнути ні характеру, ні традицій євреїв, які суттєво відрізнялися від інших народів. Взимку в будинку Конофальського йшли розмови, що “селяни збираються до міста бити жидів та інтелігенцію” [Суровцова 1996, 25]. Як стверджує Н. Суровцова, ніхто не вірив у можливість погромів. Однак зупинити юрбу, яка перебувала під впливом агітаторів, було неможливо. «Юрба ревла і все щільніш оточувала промовця. То були погромщики... на вікна Домна виставила всі ікони, а дещо позичила сусідам-євреям з майстерні. Дім стояв порожній і “православний”. А ми бічною вулицею подалися до церковного подвір'я, до отця Кудрицького, обійстя було повне євреїв, яких він переховував» [Суровцова 1996, 25]. Важкі випробування для євреїв водночас були випробуваннями на гуманізм та солідарність мешканців містечка. “Юрба йшла головною вулицею, на чолі по ходу несли урочисто царського портрета, а в хвості розбивали крамниці, витягали сукно і встелювали ним вулицю, пух з подушок та єврейських перин метелицею літав навкруги” [Суровцова 1996, 26]. Під час жовтневих погромів 1905 р. в Умані було зруйновано 350 помешкань [Волковинський]. Детальний аналіз причин єврейських погромів на початку ХХ ст. потребує окремого дослідження. На нашу думку, погроми відбувалися не так через те, що євреї були “поза законом”, як тому, що погромники були під захистом закону або принаймні за умови невтручання влади.

Отже, незважаючи на суб'єктивність та віддаленість у часі від описаних подій, мемуарні твори дають змогу створити об'ємну картину повсякдення єврейської спільноти містечок Правобережної України на початку ХХ століття. Цей вид джерел слід застосовувати в комплексі з іншими джерелами, аналізувати авторську позицію з урахуванням змін його поглядів та сприйняття подій.

Література:

- Боряк О. Україна: етнокультурна мозаїка. Київ: Либідь, 2006.
Волковинський В. М. “Чорна сотня” та її “хрещені батьки” в Україні на початку ХХ ст. Електронний ресурс // <http://history.org.ua/JournALL/xix/5/8.pdf>

Геврик Т. Муровані синагоги в Україні і дослідження їх. *Пам'ятки України*, 1996. 2. С. 32–39.

Гуменна Д. Дар Евдотеї. Іспит пам'яті. *Кн. 1. Київські кручі; Кн. 2. Жар і крига*. Київ: Дніпро, 2004.

Кривенко С. З життя уманських хасидів 1930–1935 років. *Родовід*, 7, 1994. С. 102–103.

Національні процеси в Україні: історія та сучасність. Документи і матеріали. Довідник. У 2-х ч. Упоряд.: І. О. Кресіна (керівник), О. В. Кресін та ін.; за ред. В. Ф. Панібудласка. Київ: Вища школа, 1997. Ч. 1.

Суровцова Н. Спогади. Київ: Вид-во Олени Теліги, 1996.

Ткачук К. О.

ORCID: 0000-0001-7244-475X

керівник наукових програм

Громадської організації “Культура заради майбутнього”

м. Київ, Україна

ОСВІЧЕНІ ЖІНКИ ЕПОХИ В ЕНЦИКЛОПЕДІЇ “ВІДОМІ ЄВРЕЇ ЧОЛОВІКИ ТА ЖІНКИ В ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ ЛЮДСТВА”

Ключові слова: Адольф Когут, гендерні студії, єврейська емансипація, Софія Яффе.

“У 1900 р. на круглих тумбах для афіш Одеси з'явилися оголошення про видання книги д-ра Адольфа Когута та підписку на неї. На поч. 1901 р. такі афіші були розклеєні і в інших містах” [Бельский 1999]. Нове видання – це праця Адольфа Когута “Відомі євреї чоловіки та жінки в історії культури людства. Біографії та характеристики великих людей сучасності та минулого у всіх царинах людської діяльності” (Одеса, 1902–03 рр.; переклад назви українською – наш). Окремі тематичні брошури, що потім об'єднали в розкішні конволюти, – це переклад з німецького видання, яке напередодні набуло всесвітньої популярності.

Доктор філософії Когут (1848–1917) – німецький біограф єврейського походження, письменник і теолог. Він зазнав антиєв-

рейських переслідувань, у 1884 р. був висланий із Пруссії, жив у Дрездені, право на повернення дістав у 1889 р. Названа книга – найбільш відома праця Когута, видана вперше в 1900–01 рр. у Лейпцигу. *“Велика та культурна робота, яку здійснили впродовж сторіч сини та доньки Ізраїлю... Якщо наступні сторінки книги будуть сприяти, хоча б незначно, справі руйнування тих упереджень проти євреїв та єврейства, які, на жаль, все ще панують у деяких прошарках суспільства, то мета наша буде блискуче досягнута”*, – писав автор у вступі.

Це ілюстрована енциклопедія просопографічних портретів, а не просто біографій, знакових персоналій. В умовах формування модерності та Гаскалі Когут вперше представив внесок у єврейську, європейську та світову культуру жінок – *“квіток долини талій Сарона, шляхетних змагальниць чоловіків, які оскаржують у них пальму першості”* [Когут 1902–03, 390]. Як оригінальне німецьке, так і одеське видання – це внески у формування феміністичної історіографії та єврейської емансипації.

Когут вживає фемінітиви, які підкреслювали ставлення до певного виду діяльності: вчені жінки, музикантки, письменниці, поборниці жіночих прав тощо. Він виокремив суспільні ролі, яких набули або мали від народження жінки доби: аристократки, благодійниці, героїні пера, господині літературних і світських салонів. Єврейська жінка – учасниця суспільних відносин загалом, а не суто в єврейській спільноті – була представлена через два образи. Відбулася розповідь про жінку в ролі “супутниці” відомого чоловіка (дружина, донька, сестра, мати). Окремо Когут зібрав у рубриці “Відомі жінки” 63 оповіді про активних діячок, опублікував 12 портретів. Це представниці єврейської діаспори в Австрії, Німеччині, Франції, деякі – у Великобританії, Польщі та Швейцарії, по одній – у США та Україні.

Цікавою є розповідь про уродженку Одеси скрипальку Софію Яффе. Вона народилася 26.II.1873 р. (дата смерті невідома), навчалася в Санкт-Петербурзі та Паризькій консерваторії, де здобула першу відзнаку в 1892 р., грала у стилі стакато [Когут 1902–03, 394; Чацкий 2002; Штильман 2017; International 1918, 304]. Постає Яффе потрапила у фокус уваги Когута в контексті міграцій, а не вивчення культури України або ж імперії цілеспрямовано.

Яффе – “найкраща жінка-віртуоз свого часу, мала короткотривалу, але тріумфальну ходу Європою, виступала в Нідерландах, Німеччині, Росії, Франції, Швейцарії”. Яффе вийшла заміж та припинила турне після 1899 р., у 1902 р. жила в Одесі, а під час Першої світової війни дала концерт у Цюриху [Schweitzer 2012]. У Швейцарію скрипалька, очевидно, емігрувала для порятунку від війни та антиєврейського насильства.

Інформація Когута не тільки про Яффе, а й про інших жінок лаконічна, часто мінімальна (ім'я, професія понад 150 жінок). Утім, цього видається достатньо для розуміння канви єврейської емансипації доби, її географічної (Західна Європа, без Російської імперії, частково США), соціальної та професійної рамок. Актуальними є реконструкція просопографічних портретів перелічених жінок і формування окремого напрямку гендерних студій.

Пропонована розвідка підготовлена на основі нашого дослідження «“Скарби” книгодрукування в бібліотечному фонді НМІУ: “Відомі євреї чоловіки та жінки в історії культури людства” Адольфа Когута» (Євреї Лівобережної України. Історія та культура: Матеріали XIII Міжнар. наук. семінару. 2020).

Література:

Бельский М. Мирон Козман – крупнейший издатель Юга России. 1999.

Лехаим. URL: <https://lechaim.ru/ARHIV/89/bel.htm>

Когут А. Знаменитые евреи мужчины и женщины в истории культуры человечества. Одесса: Борох Козман, 1902–03.

Чацкий А. Скрипка, наука, сцена и женский вопрос. *Мигдаль Times*, 2002. URL: <https://www.migdal.org.ua/times/27/1623/>

Штильман А. Фриц Крейслер – величайший скрипач XX века. *Семь искусств*. 2017. URL: <https://7iskusstv.com/2017/Nomer1/Shtilman1.php>

International. Who's who in music and musical gazetteer. New York, Current Literature Pub. Co, 1918.

Schweitzer C. Jaffé Sophie. Instrumentalistinnen-Lexikon. 2012. URL: https://www.sophie-drinker-institut.de/jaffe-sophiehttps://www.avito.ru/sankt-peterburg/knigi_i_zhurnaly/kniga_znamenitye_evrei_muzhchiny_i_zhenschiny1902g_1282073389

Трубчанінов С. В.

ORCID: 0000-0001-9054-2855

кандидат історичних наук, доцент

доцент кафедри історії України

Кам'янець-Подільського національного університету

імені Івана Огієнка

м. Кам'янець-Подільський, Україна

УЛЬРІХ ФОН ВЕРДУМ ПРО ЄВРЕЇВ В УКРАЇНІ

Ключові слова: Ульріх фон Вердум, “Журнал подорожей”, “Щоденник походу”, 1670–1672 рр., Руське воєводство, Поділля, Україна, євреї.

Подорожні нотатки німецького мандрівника, вихідця зі Східної Фризії Ульріха фон Вердума (1632–1681), який у 1670–1672 рр. побував на українських теренах Речі Посполитої, не мають собі рівних за обсягом і значенням серед аналогічних джерел західно-європейського походження XVII ст. Описові українських земель присвячено 101 сторінку із 426 нумерованих сторінок його рукописного “Журналу подорожей”, у якому розповідається про подорожі різними європейськими країнами в 1670–1677 рр., а також всі 100 сторінок його ж “Щоденника походу польської армії... в 1671 р.” [підраховано нами за: Werdum 1990].

Інформаційний потенціал цього джерела проаналізовано в одній з останніх наших публікацій [Трубчанінов 2024]. Для свого повідомлення ми використали рукопис другої редакції праць У. фон Вердума, який повністю опубліковано мовою оригіналу (нижньонімецькою) в 1990 р.

Німецький мандрівник у своєму “Журналі подорожей” доволі детально відобразив реалії тогочасного життя, зосереджуючи увагу на описі населених пунктів і фортець, звичаях і побуті місцевого населення. Зокрема, У. фон Вердум згадував і представників різних етносів, які мешкали на українських теренах. Уже при описі Любачева – першого “руського” міста, яке він оглянув 1 грудня 1670 р., – У. фон Вердум зазначив, що в усій Русі, на Поділлі та в Україні корчми (Küge) тримають євреї. Йому здалося також, що місцеві євреї вищі зростом та мають більш міцну

статуру, ніж євреї в Німеччині. Мандрівник допускав, що на це сприйняття міг впливати їхній довгий одяг [Werdum 1990, 80].

Описуючи Львів, У. фон Вердум підкреслював, що в ньому мешкало чимало євреїв, які займали усе західне передмістя, на якому була синагога. Також вони жили на власній вулиці (*grosse gasse*) у місті, на якій було ще дві синагоги [Werdum 1990, 87].

Розмірковуючи про поширення різних релігійних конфесій, У. фон Вердум зазначив, що на Русі та Поділлі євреїв мешкало майже стільки ж, як і християн. Про єврейські громади та синагоги мандрівник згадував при описах Жовкви, Золочева, Кам'янця-Подільського, Бара, Шаргорода, Тернополя, Бережан, Дубна, Єзуполя, Золотого Поток, Язлівця, Бучача, Підгайців та ін. міст. Зокрема, він підкреслював, що в Тернополі євреї займали окрему, до того ж гіршу, частину міста. Місцева кам'яна синагога була такою гарною, що кращої за неї мандрівник у Польському королівстві не бачив. Серед близько 500 родин мешканців Бережан, на думку У. фон Вердума, єврейських родин налічувалося близько 100 [Werdum 1990, 105, 213, 217].

Описуючи звичаї поляків, У. фон Вердум вказував на значне споживання алкогольних напоїв, коли аристократи возили з собою горілку у скриньках і ковтали її ледь не щогодини. Не випадково один єврей із Жовкви за право гнати горілку в цьому місті та кількох навколишніх селах щорічно сплачував 3000 рейхсталерів орендної плати [Werdum 1990, 111].

Слід зазначити, що У. фон Вердум хоча й дотримувався наявних серед протестантів негативних поглядів щодо визискування євреями-орендарями простих християн, проте, розповідаючи про стосунки між євреями і поляками, він передусім викривав пороки шляхти – та настільки бажала прибутків, що їй була абсолютно байдужа доля інших християн. За його словами, польські пани поводитися зі своїми селянами гірше, ніж із рабами чи навіть собаками [Werdum 1990, 249].

Де кілька раз мандрівник згадував про звичаї євреїв. Зокрема, коли він зупинявся в єврейській садибі в Дубні, У. фон Вердум побачив, що господар запалював свічки в річницю смерті його тещі [Werdum 1990, 227].

У “Щоденнику походу” є лише одна згадка про євреїв, проте вона надзвичайно цікава і несподівана. У. фон Вердум зазначив,

що 28 жовтня 1671 р. з польським командуванням проводив перемовини посланець гетьмана П. Дорошенка, який був євреєм, хрещеним згідно з “руським обрядом” [Werdum 1990, 548].

Отже, подорожні нотатки У. фон Вердума містять чимало згадок про розселення, становище і побут єврейського населення на українських теренах Речі Посполитої на зламі 60–70-х років XVII ст.

Література:

Трубчанінов С. Україна на початку 1670-х років в описах Ульріха фон Вердума. *Історико-географічні дослідження в Україні*, 2024. 18. С. 105–127.

Werdum, Ulrich von. *Das Reisejournal des Ulrich von Werdum (1670–1677). Kritische Edition eines Reiseberichtes*. Hrsg. von Silke Cramer. Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang. 1990.

Федорів Т. І.

головний спеціаліст відділу туризму та охорони культурної спадщини Управління економіки та залучення інвестицій Збаразької міської ради м. Збараж, Україна

(НЕ)ЗАБУТИЙ ВІЛЬГЕЛЬМ. ПОСТАТЬ ПИСЬМЕННИКА, ПУБЛІЦИСТА ТА ЛІТЕРАТУРНОГО КРИТИКА ФЕЛЬДМАНА

Ключові слова: хедер, публіцист, критик, література.

З історією Збаража пов’язано чимало видатних людей, які тут народилися і прославили місто своєю діяльністю в різних сферах. Однак зазвичай ми небагато знаємо про єврейських громадських діячів, представників культури чи духовенства.

Як подає книга “Євреї на Тернопільщині”, серед відомих діячів, євреїв за походженням, у Збаражі народилися чи діяли: Еренкранц Веніамін Вольф (псевдонім Велвл Збаражер) – єврейський народний поет і співак [Півторак та ін. 2012, 77], Геллер Мешулам Фейбіш – автор книги “Прості слова правди”, Фельдман

Вільгельм – історик, публіцист, драматург, а також відома письменниця Іда Фінк [Півторак та ін. 2012, 96].

У цій публікації звернемо увагу на письменника, історика літератури, літературного критика та політика Вільгельма (Вольфа) Фельдмана. Народився він 7 квітня 1868 року у Збаражі [ЦДІАЛ 1868, 69]. Один із знаних представників руху за єврейсько-польське зближення [Поллак 2017, 246–247], походив з убогої родини хасидів. Його батьком був купець Бінем, Беньямін Фельдман зі Збаража (син Вольфа і Мірлі). Мати – Таубе Штайнер (чи Шонес, донька Беньяміна Штайнера і Мар’єм), родом із Бродів. 26 серпня 1891 року батьки Фельдмана уклали правовий шлюб [Archiwum Główne... 1891, 0029].

Очевидно, як хлопчик з ортодоксальної родини, він здобував свою освіту в місцевому хедері (релігійній початковій школі для хлопців), а згодом у ешиві. Певні відсилання до цього періоду життя Вільгельма Фельдмана можна знайти в його романі “Єврейчик” (польською “Zydziak”). Там автор описує життя єврейського молодика, вихідця з багатодітної ортодоксальної родини в маленькому містечку під назвою Зап’єцок.

Причиною залишити рідне місто Збараж, імовірно, став виступ п’ятнадцятирічного юнака в місцевій синагозі.

У 80-х роках Вільгельм Фельдман порвав зі своїм середовищем [Поллак 2017, 246–247] та опинився у Львові – центрі просвітництва, де єврейські студенти, літератори та митці в “європейських костюмах” сиділи по кав’ярнях і винарнях та гаряче обговорювали останню передовицю в часописі “Ojczyzna” – газеті прогресивної єврейської інтелігенції [Поллак 2017, 246–247].

У Львові Вільгельм Фельдман увійшов до об’єднання, яке називалося “Przymierze braci” (“Союз братів”, або івритом – “Ajudat axim”). Саме у Львові Вільгельм Фельдман познайомився та потоваришував з Ігнацієм Дашинським – громадським та політичним діячем, також родом зі Збаража.

Далі у Кракові, куди Вільгельм Фельдман приїхав з думкою про початок навчання в Ягеллонському університеті, став співавтором часопису “Ognisko”, наразився на поліційні репресії, був змушений переховуватися на Буковині від арешту, що йому загрожував, а далі сів на лаву підсудних, однак був звільнений. Про

арешт, судові процеси, обшуки та ревізії є низка публікацій у часописі “Кур’єр Львівський” у період березня – травня 1890 року.

Кількома роками пізніше Фельдман як вільний студент виїхав до Гейдельберга, а потім до Берліна.

Після повернення з Берліна до Кракова розпочався найкращий, найбільш плідний період у житті Вільгельма Фельдмана. Він видавав і редагував кілька часописів, серед них “Dziennik Krakowski” (1896–1897).

У 1898 році Вільгельм Фельдман одружився з Марією з Клейнманів. Вона була перекладачкою німецької та англійської літератури, між іншим, Оскара Вайлда. У 1901 році, вже разом, приїхали до Кракова, де Вільгельм працював у редакції “Слово Польське” (від 1901 р.), а далі став власником редакції місячника “Критика”. Цей часопис виходив у 1901–1914 роках і вважався спільною роботою подружжя.

Вільгельм Фельдман помер 25 жовтня 1919 року і був похований у гробівці на Раковицькому цвинтарі у Кракові. На смертному ложі змінив віросповідання, прийнявши хрещення.

Ось такі відомості про Вільгельма Фельдмана можемо зібрати з доступних на цей час джерел. Попри його коротке життя – 51 рік, публіцист, драматург та літературний критик залишив по собі великий спадок, який потребує праці ще не одного дослідника. Очевидно, що найкращим способом познайомитися з особистістю Фельдмана стануть його твори, перекладені українською мовою. На цей час немає жодного перекладу.

Література:

Півторак С., Уніят В., Хаварівський Б. Євреї на Тернопільщині. Тернопіль: ТзОВ “Тернограф”, 2012.

Поллак М. До Галичини. Про хасидів, гуцулів, поляків і русинів. Уявна мандрівка зниклим світом Східної Галичини та Буковини. Чернівці: Книги-XXI, 2017.

ЦДАЛ (Центральний державний історичний архів у місті Львові). Ф. 701. Оп. 1. Спр. 45. 1868.

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Inwentarz 1, zespol 300, jednostka archiwalna nr 1942, str. 0029. 1891.

Цолін Д.

ORCID: 0000-0002-4928-0045

доктор філологічних наук

професор кафедри біблійних наук

Українського католицького університету

м. Львів, Україна

**ЛІТУРГІЙНА ПОЕЗІЯ ПЕЧАЛІ
ТА ПРОБЛЕМА ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ.
שְׁלִיחֹת וְקִינֹת ЧАСІВ ПОВСТАННЯ БОГДАНА
ХМЕЛЬНИЦЬКОГО**

Ключові слова: юдаїка, літургійна поезія, єврейство Східної Європи.

Історія єврейських громад Ради Чотирьох Земель (עד ארבע קהילות) сповнена різнопланових подій – від економічного піднесення й розквіту рабинських шкіл і напрямків до фізичного знищення цілих громад. Епоха Ради Чотирьох Земель – Великої й Малої Польщі, Червоної Русі й Волині, – що припадає на період між 1514 та 1764 рр., пов'язана з одними з найтрагічніших подій у житті єврейської громади – масовими вбивствами під час козацько-селянського повстання під проводом Богдана Хмельницького (1648–1654 рр.). Біль тих подій відобразився в молитовній поезії так званого дня כ' סיון (*Каф Сіван*) – 20-го дня місяця Сівана, що відзначався як пам'ять про ті трагічні події. Два поетичні твори – “Про це я плачу” (על אלה אני בוכיה) і “Бог, повний милості” (אל מלא רחמים) – відображають релігійну рефлексію тих подій. Як історична пам'ять про минуле має вписуватися в новий історичний дискурс України? Чи потрібно згадувати про такі болючі сторінки історії? Розбудова демократичного суспільства потребує виваженого підходу до трагічних подій минулого, формування концепту історичної пам'яті. Подолання травм міжетнічних конфліктів у минулому пов'язане з їхньою об'єктивною рефлексією, з униканням як забуття, так і надмірного акцентування. Саме тому як матеріал для роздумів було обрано поетичні релігійні тексти: як люди переживали ці екзистенційні травми на

глибинному рівні людської емоційності, коли про свої болі промовляли до Бога? Чи може це стати чинником формування виваженого підходу до рефлексій болю минулих епох?

Автори розглянутих у доповіді молитовних текстів використовують мову біблійних метафор, називаючи своїх кривдників “шатрами Кедара і Явана” (אהלי קדר ויון), що є евфемістичними назвами ісламу та християнства (зокрема, православ’я). Релігійна ідентичність стає на перше місце, тоді як етнічна відходить на другий план. Отже, національна ідентичність визначалася передусім за релігійною ознакою, що було типовим для доби Середньовіччя.

Варто зауважити, що єврейські літургійні “плачі” – *salihōt* і *qinōt*, – присвячені конкретним трагічним подіям минулого, були написані не лише в Україні й не тільки про події Хмельниччини. Іншими зразками таких поетичних творів локальної історії є *salihā* “Досконало вірні Ізраїлю...” (אָמוֹנֵי שְׁלִימֵי יִשְׂרָאֵל), написана Гіллелем бен-Яковом із Бонна й присвячена різанині в Блуа (Франція) в 1171 році; а також “Боже, панують чужі над нами...” (אֱלֹהִים בְּעֶלְוֹנוֹ) про події в Йорку (Англія) в 1190 році, коли близько 150 євреїв загинули, будучи замкнутими в Кліффордській вежі (Clifford’s Tower). Ці тексти також могли б стати основою для вивчення поетичної молитовної рефлексії як способу переживання історичної травми.

Література:

- Elbogen I. Jewish liturgy: a comprehensive history. New York – Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 1993. 500 p.
יהלום יוסף. שפת השיר הפיוט הארץ-ישראלי הקדום. ירושלים: הוצאת ספרים «ש י» ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, 1985. ע 218.
יהלום יוסף, סוקולוף מיכאל. שירת בני מערבא. שירים ארמיים של יהודי ארץ-ישראל בתקופה הביזנטית. ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, 1999. ע 384.
פליישר א. שירת-הקודש העברית בימי-הביניים ירושלים : מאגנס פראס, 2007. ע 607

Яковенко Я. Я.

*магістр історії
старший науковий співробітник
Музею історії міста Києва
м. Київ, Україна*

Яковенко П. Я.

*магістр історії
завідувач відділу обліку
Наукової бібліотеки УДУ ім. Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

ХИБНИЙ ЄВРЕЙ: ТЕМА ЄВРЕЙСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ КЕРМАНІЧІВ ПАРТІЇ В ДОВОЄННОМУ СТАЛІНСЬКОМУ КІНО

Ключові слова: Культ особи, радянське кіно, сталінізм, образ єврея, заміщення, ідеологія, партійна агіографія

Фільм “Ленін у Жовтні” (1937) є другим після ейзенштейнівського “Жовтня” (1927) художнім фільмом, у якому з’являється центральна фігура радянської політичної міфології та харизматичної легітимації режиму – Володимир Ленін. Відповідно, першим звуковим художнім фільмом з Леніним, який готувався на 20-ту річницю Жовтневого перевороту, під пильним наглядом особисто Сталіна. У рамках цього фільму в окремій сцені єврейське походження Леніна прямо заперечується в доволі цікавий спосіб.

У тій сцені обігрується сюжет зі зрадою з боку колишніх товаришів, які зустрічаються зі старим царським філером і дають тому опис Леніна з метою пошуку та вбивства. Центральними фігурами зради стають особи есера Рутковського та меншовика Жукова. У середині опису (після згадки картавості), до того, як впізнає Леніна, філер цікавиться, чи не з євреїв той чоловік, якого треба вислідити. Рутковський спокійно це заперече.

Про картавість згадує Жуков, який у фільмі є фігурою, що, ймовірно, заміщує Троцького, частково відтворюючи його візуальний образ та біографію у сталінській версії політичного Іуди. По-перше, у фільмі він представляє важливу й окрему від Тимчасового уряду структуру влади. По-друге, він маркований як меншовик, близько знайомий з Леніним по еміграції. По-третє, він займає в

оповіді аномально багато місця. Це може бути рудиментом початкового сценарного задуму, який розвиває пізню правку сценарію “Жовтня”, де не згадується про демарш Каменєва із Зінов’євим, але показано, що Троцький виступає проти позиції Леніна. У “Ленін у Жовтні”, натомість, дії Каменєва та Зінов’єва згадуються в контексті зради тричі, один раз – разом із Троцьким.

Якщо прийняти цю гіпотезу, то весь фільм стає сталінським парафразом євангельської історії, у центрі якої чудесне спасіння Леніна (а через нього – всього людства), а роль Іуди відведена вертепному Троцькому, який видає колишнього товариша вбивцям у тій самій сцені, де заперечується єврейське походження головного героя.

Тоді як про єврейське походження Леніна не знав сам Ленін, походження Якова Свердловла було добре відоме. Попри це, воно майже жодним чином не відображене в присвяченому йому біографічному фільмі, що вийшов на екрани 1940 року в серії “Жизнь замечательных большевиков”. Оскільки Свердловлу пощастило померти до сталінських репресій, він разом із Дзержинським увійшов до кінематографічного пантеону героїв революції другого плану, вірних соратників Леніна і Сталіна.

Контрольне порівняння репрезентації Свердловла у вже згаданих фільмах про Жовтневий переворот 1927 та 1937 років свідчить, з одного боку, про зменшення його ролі в доленосних подіях, а з іншого – про збереження статусу “безпечного мертвого героя”, за чий символічний спадок можна було змагатися у внутрішньополітичних баталіях чи використовувати задля легітимації режиму. Цей момент є спільним для кінематографічних Леніна та Свердловла і зумовлює дрейф образу Свердловла в бік універсальності, що для СРСР від 1930-х рр. означає зросійщення.

Виявлені при ретельному перегляді візуальні чи змістові відсилання до теми єврейського походження протагоніста переважно можна пояснити рудиментами літературної основи та цитуванням фільму “Жовтень”, кадри з якого набули на той момент вже статусу, близького до хроніки. Одним з таких рудиментів можна назвати характеристику Свердловла як “отого чорного” з боку жінки, яка його недолюблює, бо винуватить у проблемах чоловіка, або своерідний мідраш про суботу, до якого Свердловл вдається на захист ідеї працювати без вихідних. У будь-якому разі натяки на єврейське походження протагоніста ніколи не очевидні.

Свердлов представлений не просто позбавленим очевидних єврейських національних атрибутів, а й частково наділений національними атрибутами росіянина.

Найцікавішою “єврейською” сценою фільму є перевтілення революціонера в лікаря Лейбсона, якого Свердлов привіз до хворого товариша і з яким міняється місцями з метою уникнути арешту. У розмові з жандармом, який прийшов заарештувати “товарища Андрея” на підпільній зустрічі, Свердлов імітує стереотипну манеру “єврейського” мовлення, що межує з пародією, яка цілком задовольняє жандарма.

У певному сенсі це відсилає до суперечливих соціальних процесів у Російській імперії та СРСР на єврейській вулиці, коли руйнуються старі і формуються нові ідентичності. Людина єврейського походження асимілюється, імітує росіянина, щоб врятуватися від жандарма і долучитися до універсалістського проекту. Росіянин – імітує єврея, щоб, знову ж таки, врятуватися від жандарма. Радянський фільм відрізає від історії початкову точку. У цій рекурсивності Свердлов сам для себе стає фігурою заміщення, стає “хибним євреєм” одночасно в кількох сенсах.

Література:

Petrovsky-Shtern Y. Lenin's Jewish Question. New Haven. Yale University Press, 2010. 224 p.

Barthes, Roland. Mythologies. N.-Y. The Noonday-Press. 1991. 164 p.

Вайскопф М. Красный чудотворец: Ленин в еврейской и христианской традициях. *Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции: Сборник статей* / Отв. ред. О. В. Белова. Москва, 2001. 366 с.

Геллер М., Некрич А. Утопия у власти. Москва: Изд. “МИК”, 2000. 856 с.

Маматова Л. Кино: политика и люди (30-е годы). Москва: Материк, 1995. 229 с.

Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. Академический проспект, 1997. 288 с.

Френкель Й. Пророчество и политика: Социализм, национализм и русское еврейство. 1862–1917. Москва: Мосты культуры, 2008. 848 с.

Энкер Б. Формирование культа Ленина в Советском Союзе. Москва: РОССПЭН, 2011. 438 с.

ЄВРЕЙСЬКА СПАДЩИНА В МУЗЕЙНИХ ТА КНИЖКОВИХ КОЛЕКЦІЯХ

Бойчун М. Д.

ORCID: 0000-0002-3840-5367

магістерка релігієзнавства

здобувачка Ph.D. Халле-Виттенберзького університету

імені Мартіна Лютера

м. Халле, Німеччина

А. ФІРКОВИЧ ТА САМАРИТЯНСЬКА ГРОМАДА: ПРАГМАТИЧНИЙ ПІДХІД ЧИ СВИТОГЛЯДНА СИМПАТІЯ?

Ключові слова: караїми, самаритяни, А. Фірко́вич, Наблус, колекція самаритянських рукописів, міньян.

Подорож караїмського діяча та колекціонера, уродження м. Луцька, Авраама Фірко́вича (1787–1874) до м. Наблус детально описана у статті Харвіайнена та Шехаде під назвою “Як Авраам Фірко́вич придбав велику колекцію самаритянських рукописів у Наблусі в 1864 році?” [Harviainen, Shehadeh 1994]. З огляду ж на традиційне небажання самаритян продавати свої рукописи, отримання ним (включно із вдаванням до таємного викупу частини манускриптів) загалом 1 341 самаритянських манускриптів (18 258 пергаментних та паперових аркушів), 28 пергаментних сувоїв, а також написів на камені, бронзі та шовку [Harviainen, Shehadeh 1994, 169] викликає дедалі більше питань про методи аргументації Фірко́вича задля переконання самаритян та отримання бажаних артефактів. Одні з них: чи послуговувався він сконструйованим ним же в 1840-х рр. історичним наративом про кримських протокараїмів як вигнанців із Самарії ассирійцями в 721 р. до н. е. [Akhiezer 2018, 239–40] та наскільки сам був прихильником теорії про релігійно-історичну близькість обох меншин?

Серед доступних нам джерел є декілька, які дають змогу певною мірою простежити дискурс цього візиту, зокрема рукопис

авторства священника Якова, сина Уззі (1900–1987), де він стверджує, що “караїмський єврейський рабин обдурих самаритян, купивши за низьку ціну всі цінності в їхній синагозі... Та намагався спокусити їх союзом із караїмськими євреями на основі віри у святість як гори Гарізім, так і Єрусалима. Але самаритяни рішуче відкинули цю ганебну пропозицію та поспішили вигнати його зі своїх домівок” [MS 7036, 72].

Про ініціативу Фірковича щодо релігійного союзу караїмів із самаритянами без згадки про будь-яку іншу корисливу причину такої готовності, окрім як його прихильності до самаритян, повідомляється в так званій “Новій хроніці” 1900 р.: «Він любив самаритян великою любов’ю за їхню правдиву [віру] у Святу Тору і щосуботи молився в синагозі із самаритянами... і свідчив, що немає іншої такої правдивої громади, як ця. Він сказав священнику Амраму, нашому мудрецю, що самаритяни і караїми – це той самий народ. Священник Амрам, наш мудрець, відповів йому: “Між нами і вами існує величезна різниця в дотриманні заповідей Святої Тори. Якщо ти станеш таким, як ми, – приймеш шлях п’яти книг Святої Тори, – ми будемо одним народом”. Мудрець Авраам відповів йому: “Я запам’ятаю твої слова, повернуся до своєї країни і зберу всіх старійшин караїмського племені, щоб сказати їм ці слова, і ми станемо одним народом”» [Adler, Séligsohn 1903, 143]. У листі ж Фірковича до його зятя Габріеля, написаному після ознайомлення із самаритянськими текстами, викупленими таємно ще до його візиту до громади, він вважає ці рукописи “великим відкриттям”, але має проблеми саме з відкиданням самаритянами книг Невїїм та Ктувім: “Вони заперечують усі чудеса, здійснені праведними пророками, мир їм, після Мойсея, нашого вчителя, мир йому” [Harviainen, Shehadeh 1994, 175].

Найцікавішою з погляду зафіксованих спроб розширити спільний релігійний знаменник є так звана домовленість про міньян, зініційована, очевидно, Фірковичем та підписана 13 самаритянськими старійшинами. Текст зобов’язання про проведення самаритянами публічної молитви (з міньяном – десятьма дорослими чоловіками) вранці і ввечері написано арабською мовою, імовірно, первосвященником Яковом, сином Аарона (1840–1916), а на

зворотному боці продубльовано квадратним шрифтом самим Фірковичем [MS Sam. XIV 43].

Література:

Adler E.-N. and Séligsohn M. Une nouvelle chronique samaritaine. *Revue des études juives*, 1903. 46. P. 123–146.

Akhiezer G. Between Samaritans and Karaites: Abraham Firkovich and His Perception of Samaritanism. In: Dusek J. (ed.). *The Samaritans in Historical, Cultural and Linguistic Perspectives*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018. P. 235–244.

Harviainen T. and Shehadeh H. “How did Abraham Firkovich acquire the great collection of Samaritan manuscripts in Nablus in 1864?” *Studia Orientalia*, 1994. 73. P. 167–192.

Harviainen T., Shehadeh H. and Halén H. Samaritan and Karaim Commitments to minyan, Abraham Firkovich, and the Poor of Trakai. *Studia Orientalia*, 1997. 82. P. 85–98.

MS 7036, The Ben Zvi Institute, Jerusalem, 1960. Book of the Samaritans / [Hebrew] ספר השומרונים. [online] The National Library of Israel, “Ktiv” Project. Available at: <[https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_YBZ990038415770205171/NLI#\\$FL31087906](https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_YBZ990038415770205171/NLI#$FL31087906)> [Accessed 19 March 2025].

MS Sam. XIV 43, National Library of Russia, St. Petersburg, 1964. Samaritan Community Regulations Regarding Prayer / [Hebrew] תקנות הקהלה השומרנית בענין תפלה. [online] The National Library of Israel, “Ktiv” Project. Available at: <https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=KTIV&scope=KTIV&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001425450205171> [Accessed 19 March 2025].

Ветров В. С.

ORCID: 0000-0001-6948-7599

завідувач сектору археології

*Державного історико-культурного заповідника “Межибіж”
науковий співробітник ДП НДЦ “Охоронна археологічна служба
України” Інституту археології НАН України
с-ще Межибіж, Україна*

Барановський А. В.

ORCID: 0000-0002-0311-0534

*пошукач відділу давньоруської та середньовічної археології
Інституту археології НАН України
м. Володимир, Україна*

ПИТАННЯ ДОСЛІДЖЕНЬ ЄВРЕЙСЬКОЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ ПІД ЧАС ОХОРОННИХ АРХЕОЛОГІЧНИХ РОБІТ У МЕДЖИБОЖІ

Ключові слова: Межибіж, археологія, охорона пам’яток, єврейська громада.

Межибіж – місто Поділля, відоме своєю багатою історією та культурною спадщиною. Важливу роль у його розвитку відіграла єврейська громада, яка залишила значний слід у міській архітектурі, традиціях та пам’ятках. Євреї почали селитися в Межибожі ще в XVI столітті, що сприяло розвитку міста як торгового та ремісничого центру. У XVIII столітті тут мешкав відомий релігійний діяч Баал Шем Тов, засновник хасидизму. Єврейські квартали того часу становили велику частину містечка Межибожа. В інвентарі 1717 року наведено перелік 141 єврейського будинку і “халуп”, розташованих на різних вулицях, з іменами власників. Аж до Другої світової війни центральну частину Межибожа, де зараз міський парк, займали єврейські квартали [Западенко 2020, 74].

До нашого часу збереглася частина історичних об’єктів, пов’язаних із єврейською громадою, однак більшість пам’яток зруйновано або перебувають у незадовільному стані, що робить археологічні дослідження вкрай потрібними для їхнього вивчення та

охорони. З 2015 р. ми проводимо археологічні роботи в рамках проєкту збереження культурної спадщини Меджибожа. З часом охоронні дослідження перетворилися в наукові. Археологічні роботи в Меджибожі здійснюються ДП «НДЦ “Охоронна археологічна служба України” Інституту археології НАН України» та співробітниками сектору археології ДІКЗ “Межибіж” [Ветров та ін. 2023; Ветров 2024, 281–287].

У 2016 році ми провели комплексні археологічні та топографічні роботи на ділянці біля єврейського кладовища й місця поховання Баал Шем Това. Досі актуальними залишаються дослідження та моніторинг численних підземних споруд. Більша частина їх представлена підземними ходами, які традиційно пов’язані з торговою діяльністю єврейської громади. Підземні споруди використовувалися як складські приміщення та сховища під час нападів. У наш час відбувається їхня масова руйнація. Наприклад, із 2019 року деформації ґрунту в центральному парку відбуваються в чотирьох локаціях. Системність деформацій та їхнє розташування чітко вказують на те, що був значно перевищений поріг техногенного навантаження на ділянку історичної частини середньовічного міста. Під час проєктування та облаштування паркової зони не було проведено археологічного дослідження. Внаслідок цього, після того як було змінено частину історичного рельєфу, значно змінився гідрорежим частини підземних споруд безпосередньо в зоні парку та на вулиці Замковій. Цьому також сприяло прокладання водогону у 2018 р., коли технікою зруйнували частини кам’яних підземних споруд, між іншим і недалеко від фундаменту синагоги XVII ст. Системна засипка провалів та підземель сміттям, щебенем та ґрунтом тільки ускладнює ситуацію, стимулює проникнення в споруди поверхневих вод та сприяє руйнації історичних пам’яток. Водночас ми напрацювали досвід пошуку таких споруд за допомогою георадарної зйомки та методом розвідувального буріння [Vetrov 2024, 206–220], а також їхньої реставрації та відновлення.

Окрема увага інтерпретації артефактів з розкопок у єврейських кварталах приділяється під час опрацювання фрагментів керамічного та скляного посуду, що використовувався єврейськими родинами в XVII–XIX століттях. Самостійний напрямок

досліджень може бути пов'язаний з аналізом кам'яних надгробків (мацев), багато з яких мають унікальні епітафії та містять важливу генеалогічну інформацію.

Ми вважаємо за можливе та вкрай потрібне проводити комплексні археологічні роботи в Меджибожі з метою виявлення артефактів та дослідження архітектурних споруд, що мають значення для вивчення історії однієї з найбільших єврейських громад Поділля. Збереження знайдених об'єктів є важливим завданням, яке потребує комплексного підходу, включно з реставрацією, музеєфікацією та інтеграцією археологічних пам'яток та артефактів у громадську й туристичну інфраструктуру міста. Охоронні археологічні дослідження єврейської частини Меджибожа є важливим кроком у збереженні культурної спадщини міста. Отримані результати вказують на значну роль єврейської громади в історії Меджибожа. Подальша робота в цьому напрямку сприятиме збереженню унікальної історичної спадщини та приверненню уваги до проблеми охорони єврейських пам'яток України.

Література:

Ветров В. С. Археологічні дослідження селища Меджибіж В: *Історія міст і сіл Хмельниччини: Матеріали I всеукраїнської науково-практичної конференції. Т. 1. Городок, Україна, 25 жовтня 2024*. Хмельницький: ФОП Стрихар А. М., 2024. С. 281–287.

Ветров В. С., Погорілець О. Г., Радченко Р. І., Барановський А. В. Науковий звіт про археологічні дослідження на території ДІКЗ “Межибіж” та смт. Меджибіж Летичівського району Хмельницької області у 2021 році. Київ, 2023. 95 с.

Западенко І. (ред.). Меджибіж полікультурний: путівник. Житомир: ТОВ “505”; ДІКЗ “Меджибіж”, ГО Постійнодіюча археологічна експедиція “Меджибіж-2000”, ReHERIT, 2020. 96 с.

Vietrov V. Exploration technology of archaeological objects by the method of drilling. *Archaeologia Lituana*, 2024. 25. P. 206–220.

Ветрова Т. М.

ORCID: 0000-0002-3402-6124

*провідний науковий співробітник Державного
історико-культурного заповідника “Межибіж”
с-ще Меджибіж, Україна*

КЕРАМІКА З НАПИСОМ НА ІВРИТІ З ФОНДІВ ДЕРЖАВНОГО ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ЗАПОВІДНИКА “МЕЖИБІЖ”: АРХЕОЛОГІЧНИЙ ТА КУЛЬТУРНИЙ КОНТЕКСТ

Ключові слова: Меджибіж, археологія, кераміка, напис на івриті.

Етнографічне розмаїття містечка Меджибіж формувалося впродовж кількох століть під впливом різноманітних культур та народів. Мультикультурне суспільство сприяло розвитку торгівлі та ремесел містечка в XVI, а згодом і у XVIII–XIX століттях. Єврейська громада, перші представники якої з’явилися у Меджибожі ще на початку XVI століття, відіграла одну з ключових ролей в економічному розвитку містечка та залишила по собі значну культурну спадщину [Западенко 2020].

Фонди Державного історико-культурного заповідника “Межибіж” зберігають частину рухомої культурної спадщини єврейської громади містечка Меджибожа. Одним із таких музейних предметів є миска (інвентарний № А-1344 Кн 9347).

Миска керамічна, датується XIX ст., виготовлена з глини світло-коричневого кольору. Форма – напівсферична, з опуклим дном, широкими краями та вигнутими вінцями, діаметр виробу – 27 см, висота – 9 см. Поверхня декорована рослинними елементами в техніці сграфіто (або ритуванням) по білому шару поливи. Після першого випалювання малюнок розписано зеленою та жовтою фарбами, покрито прозорою глазур’ю і випалено вдруге. У центрі донця миски зображено квітку, край по колу декоровано “копитцями” (п’ять груп по три копитця: посередині жовте, з боків зелені). На зовнішній стінці миски білою фарбою нанесено напис із чотирьох літер на івриті. Для тлумачення тексту ми звернулися за консультацією до Ісроеля Акермана (хасидська громада Нью-Йорка). Напис כאט є абревіатурою та, імовірно,

складається з кількох слів: יהיה טוב עליך ברכה або יהיה טוב עליכם ברכה, що перекладаються українською: “Хай буде благо, тобі благословення” або “Хай буде благо, вам благословення”. Миска була знайдена у процесі археологічних досліджень на території Меджибізького замку у 2017 році, під час розчистки Південної вежі. Разом з мискою були знайдені фрагменти іншого керамічного посуду, датовані XVIII–XIX століттями [Ветрова 2020, 9; Погорілець та ін. 2022, 364].

Ця знахідка є не лише свідченням наявності єврейської громади в Меджибожі в зазначений період, а й цінним джерелом для вивчення її матеріальної культури та побутових традицій. Однією з таких традицій могло бути виготовлення спеціального сакрального посуду з написами до іудейських свят у містечку Меджибожі у XVIII–XIX століттях. Такі традиції існували на територіях України та Білорусі. Причому купувати ритуальний посуд євреї могли або в гончаря-іудея, або в гончаря-християнина, але обов'язково через посередництво скупника-єврея. Фрагменти ще двох мисок, виготовлених у техніці сграфіто, які знайдено у процесі дослідження гончарного горна в центральній частині Меджибожа під час рятувальних археологічних розкопок у 2018 році, можуть свідчити на користь існування такої традиції і в Меджибожі [Погорілець та ін. 2022, 364; Прищепта та ін. 2023, 127–133]. Однак підтвердження цієї думки потребує подальшого детального вивчення матеріалів уже виявлених гончарних горнів та пошуку нових.

Література:

Ветрова Т. Топ-5 знахідок археологів. *Меджибізький замок*, 2020. 1–2'2020. С. 9.

Западенко І. (ред.). Меджибіж полікультурний: путівник. Житомир: ТОВ “505”; ДІКЗ “Меджибіж”, ГО Постійнодіюча археологічна експедиція “Меджибіж-2000”, ReHERIT, 2020. 96 с.

Погорілець О. Г., Ветров В. С., Чміль Л. В. Керамічний комплекс гончарного горну XIX ст. в смт Меджибіж. *Археологія і давня історія України*, 2022. Вип. 3 (44). С. 364.

Прищепта Б. А., Русакова Ю. М., Чміль Л. В. Написи на івриті на керамічному посуді XVII–XVIII ст. *Археологія*, 2023. 1. С. 127–133.

Єрофеева К. С.

ORCID: 0009-0005-2879-1064

магістерська програма з юдаїки

НаУКМА

м. Київ, Україна

ПІНКАС ПОЗА СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНИМ АСПЕКТОМ: СТРУКТУРА, ЛІТЕРАТУРА, ЕСТЕТИКА

Ключові слова: пінкас, література хасидизму, єврейська історія, джерелознавство

Головний фокус дослідження записних книг єврейських громад, або гебрейською *пінкасім* *פנקסים*, зазвичай зосереджений на баченні їх як джерел дослідження соціальної історії східноєвропейського єврейства, за допомогою яких можна реконструювати адміністративний устрій кагалу, його структуру, діяльність окремих його інститутів (ті, що мали власні записні книги), локальну історію єврейської громади конкретного містечка або поселення, її взаємодію з неєврейським оточенням тощо. Це не дивує, адже головною функцією *пінкасім* було використання його як записника, куди вносилися будь-яка інформація, яку писар вважав вартою уваги. Однак *пінкасім* потрібно також розглядати і в ширших аспектах, адже зміст записних книг єврейських громад є доволі розмаїтим і почасти засвідчує локальну традицію укладання та стилю *пінкасім*, літургії, декоративно-ужиткового мистецтва, а також вони можуть бути джерелами літератури хасидизму тощо.

Серед українських дослідників єврейської історії на українських теренах погляд на *пінкасім* як на вияв єврейського народного мистецтва, який органічно поєднався з творчістю народів, що оточували єврейську громаду, запропонувала Ірина Сергеева у своїй статті “Художнє оздоблення єврейських рукописних пам’яток України кінця XVIII – першої чверті XX ст.: традиції і побутування” у 2010 р. [1]. Мета ж цієї доповіді – зробити крок далі й продемонструвати на прикладі вибірки з 11 *пінкасім* з м. Бердичева 1844–1917 рр., що зберігаються у відділі фонду юдаїки Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського [2]:

1) Дипломатичний аналіз записних книг єврейських громад м. Бердичева, їхнє стилістичне та художнє оздоблення як невіддільні складники структури *пінкасім*, а саме титульного аркуша, благословень, *птіха*, передмови або вступу, постанов, списки людей товариства;

2) *Пінкасім* як джерела історії літератури хасидизму: серія майсес про рабі Нахмана, засвідчена на сторінках копії *пінкаса* бреславських хасидів ХІХ ст., як приклад того, як переповідалися історії про “справжнього цадика” в хасидських колах (ці оповідки, ймовірно, датуються приблизно 1807 р.);

3) Розгляд міфологем походження та призначення традиційних єврейських товариств (із гебр. הבריה) від створення світу у Книзі Буття до сьогодення (тобто періоду існування єврейських благодійних товариств у Бердичеві 1844–1917 рр.), що є складниками передмови, гебр. הנהגה, вибірки *пінкасім*.

Під час розгляду бердичівських *пінкасім* у запропонованих розрізах постають такі питання: чи ми маємо справу з локальною традицією укладання та оформлення записних книг, поширеною в одному з регіонів на українських теренах, чи з індивідуальним стилем одного писаря, який надавав свої послуги низці благодійних товариств? Чим ще можуть бути корисні *пінкасім* для вивчення історії хасидизму? Відповіді потребуватимуть ширшого та більш аналітичного дослідження *пінкасім* з колекції С. Анського, що торкатимуться решти історичних періодів та єврейських громад на тодішніх землях Російської імперії.

Література:

Сергеева Ірина. Художнє оздоблення єврейських рукописних пам’яток України кінця ХVІІІ – першої чверті ХХ ст.: традиції і побутування (на матеріалах колекції Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського). *Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв: зб. наук. пр.* Харків: ХДАДМ, Центр сходознавства, 2010. (Мистецтвознавство, № 8: Сходознавчі студії, вип. 3: Єврейське мистецтво і український контекст. Обрії традиційної художньої культури). С. 199–235.

Хамрай О. О. Зібрання записних книг єврейських громад у фондах Інституту рукопису НБУВ. *Східний світ*, № 2–3. 2016. С. 130.

ДВА ЮДЕЙСЬКИХ ОБЕРЕГИ В НУМІЗМАТИЧНІЙ ЗБІРЦІ ОДЕСЬКОГО АРХЕОЛОГІЧНОГО МУЗЕЮ НАН УКРАЇНИ

Ключові слова: юдейські обереги, Одеський археологічний музей, дитячі амулети.

Колекція нумізматики в Одеському археологічному музеї НАН України налічує близько 60 тисяч одиниць зберігання. З них предметів фалеристики зберігається понад дві тисячі, серед яких є жетони та амулети, пов'язані з історією та культурою євреїв. Таких предметів у зібранні музею налічується 8 екземплярів.

Метою публікації є введення в науковий обіг двох предметів з нумізматичної колекції Одеського археологічного музею НАН України, які раніше не публікувалися. Це юдейські обереги.

Оберіг – це культовий предмет, який наділяється надприродною силою, що захищає людину від хвороб та злого ока. Традиційно на єврейських оберегах містяться тексти, літери, графічні символи.

У нумізматичних зібраннях Одеського археологічного музею (далі – ОАМ) НАН України зберігаються два юдейських обереги. Це амулети для захисту дітей від хвороб (інв. № 41995, олово, розмір 38,5 мм, вага 12.99 г; інв. № 58912, олово, розмір 38 мм, вага 12 г). Яка ж це була хвороба, проти якої батьки дітей у ХІХ та на початку ХХ століття застосовували обереги? Треба зауважити, що перед такою хворобою, як дифтерія, медицина була безсила аж до початку ХХ століття. Вельми часто описується в Талмуді хвороба під назвою “eschara”, אַשכּרָא – дифтерит зіва та гортані, що сильно лютував у Палестині. Під тією ж назвою ця хвороба докладно описується грецьким лікарем Аретеєм Каппадокійським, який називає її також “сирійською виразкою”.

Олександр Елькін у статті “Чому померли учні рабі Аківі” зазначає, що в багатьох перекладах “аскара” перекладається як

“дифтерія”. У цьому разі перекладачі дотримуються думки раббі Єхієля-Міхаєла Епштейна [Елькін]. Дифтерія, як відомо, нерідко супроводжується крупом (закупоркою дихальних шляхів) – справді болісна смерть. У праці Р. П. Виноградова, В. М. Данилова, С. В. Комісаренка “Внесок нобелівських лауреатів початку ХХ ст. в розвиток молекулярної імунології: Е. Берінг, І. Мечников, П. Ерліх, Ш. Ріше, Ж. Борде, К. Ландштейнер” зазначено, що в 1892 р. комерційна фірма почала фінансувати роботу Е. Берінга і сироватку почали широко використовувати в медичній практиці [Виноградов та ін. 2020]. З огляду на це Емілія Берінга стали називати “зцілителем дітей”. За імунологічні дослідження з дифтерії та правця Е. Берінга в 1901 р. номінували на першу Нобелівську премію з фізіології і медицини та присудили цю премію. Е. Берінг продовжував дослідження дифтерії майже впродовж десятиліть, поки в 1913 р. не створив вакцину, що забезпечувала довготривалий активний імунітет проти цього захворювання. Отже, аж до початку ХХ століття діти не були захищені вакциною від такої хвороби, як дифтерія. Тому батьки-юдеї в ХІХ та на початку ХХ ст. використовували обереги, які, з їхнього погляду, захищали дітей від дифтерії та інших хвороб.

На лицьовому боці амулетів колекції ОАМ у центрі зображена літера Ге (або Гей, іврит), прикрашена квіткою. Напис на івриті в подвійному колі: “Ця дитина нехай виросте для Тори, для хупи (весілля) і для добрих справ”. По колу обідок у вигляді сердечок. Кожній літері в єврейському алфавіті відповідає числове значення. Літера Ге (Гей) – п’ята літера єврейського алфавіту. Числове значення літери Ге (Гей) відповідає п’яти книгам Тори. Ця літера може мати багато значень, але в даному разі літера найімовірніше позначає ім’я Бога - скорочення від слова יְהוָה (“Ім’я”), ефемістичного імені Бога в юдаїзмі.

На зворотному боці амулета вгорі зображення двох риб. Напис на івриті: “Нехай буде воля Господа, Бога нашого та батьків наших, нехай буде спасіння немовлятам із народу твого, народу Ізраїлю від пристриту і хай не вразить їх дифтерит, і виростуть вони для вивчення закону Твого, і Ти захистиш їх у милості Своїй. Амінь”. Знизу, з великою часткою ймовірності, зображений “вузол кохання”, який пов’язаний парою кінців з парою петельок. По колу обідок у вигляді сердечок. Чому саме риби зображені на оберегах? Риба посідає не останнє місце в єврейському житті як

атрибут практики іудаїзму та як один із символів єврейської філософії. Риби – це народ Ізраїлю в його природній стихії, у водах Тори, це традиційна страва на суботу і свята, символ небесного бенкету. Зодіакальний знак Риб завжди вважався сприятливим для євреїв – можливо, це пов’язано з тим, що риби в юдаїзмі вважаються захищеними від поганого ока. Зле око не має влади над рибами, які приховані у воді від погляду. Талмуд так пояснює благословення праотця Яакова: “Як zile око не має влади над рибами, які приховані у воді від погляду, так немає в нього влади над нащадками Йосефа”. Є ще один важливий аспект, пов’язаний із рибами. Талмуд порівнює Тору з водою: “Як вода під власним тягарем тече зверху донизу, так слова Тори входять лише у свідомість смиренного” [Шнайдер, Кержнер 2020].

Подібний амулет описано в роботі Регіни Лілієнталь “Єврейська дитина” [Lilientalowa 1927, 46] та відображено на фото Володимира Музиченка “Дитячий амулет, Україна, ХІХ століття” [Muzychenko 2019], яке було розміщене на інтернет-ресурсі Центру єврейського мистецтва у 2019 році. Дизайн цих амулетів однаковий, але виконані вони різними майстрами в невідомих приватних майстернях. Мабуть, цей дизайн оберегів був вельми поширений і копіювався майстрами – виробниками цих оберегів. Отже, можна зробити висновок про поширення амулетів такого типу на території України та Польщі в ХІХ та на початку ХХ століття. З великою долею ймовірності можна припустити, що амулети такого типу могли бути поширені також на території Білорусі, Литви та на заході Росії, де на той час проживало єврейське населення.

Час та обставини надходження до музейних зібрань оберега під інвентарним номером 41995 нам встановити не вдалося. Можливо, він походить зі старої колекції, коли музей належав Одеському товариству історії та старожитностей. Але не можна виключати того факту, що в ОАМ до 1952 року зберігались експонати колишнього музею єврейської культури ім. Менделє Мойхер-Сфоріма й оберег міг потрапити до зібрань музею з цієї колекції [Солодова 2016]. Інший оберег, що має інвентарний номер 58912, був куплений І. В. Корпусовою в інтернет-магазині ФОП Ролік О. А. (м. Київ) та подарований музею у 2025 році.

Автор висловлює щире вдячність Катерині Малаховій за надану консультацію при підготовці статті.

Література:

Виноградов Р. П., Данилов В. М., Комісаренко С. В. Внесок нобелівських лауреатів початку ХХ ст. в розвиток молекулярної імунології: Е. Берінг, І. Мечников, П. Ерліх, Ш. Піше, Ж. Борде, К. Ландштейнер. 2020. Доступно: https://www.biochemistry.org.ua/images/ksv/2020/SVK_Nobel.pdf [дата звернення: 7 лютого 2025].

Елькін О. Чому померли учні раббі Акиви. n.d. Доступно: <https://ja-tora.com/otchego-umerli-ucheniki-rabbi-akivy/> [дата звернення: 10 лютого 2025].

Солодова В. 2016. Одеський музей єврейської культури (1927–1941) від 29 березня 2016 року. Доступно: <http://lostart.org.ua/ua/research/453.html> [дата звернення: 26 лютого 2025].

Шнайдер Е., Кержнер А. Говорящие камни: символика еврейских кладбищ. 2020. Доступно: https://myshtetl.org/cemeterys/cemeterys_fish.html [дата звернення: 10 лютого 2025].

Lilientalowa R. Dziecko zidowskie. 1927. Доступно: <https://pbc.biaman.pl/dlibra/publication/23835/edition/22780/> [дата звернення: 27 березня 2025].

Muzychenko V. 2019. Доступно: <https://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=treefriend&id=932&f=photographer> [дата звернення: 27 березня 2025].

Куцаєва Т. О.

ORCID: 0000-0002-6092-768X

кандидат історичних наук

учений секретар

Національний історико-архітектурний музей “Київська фортеця”

м. Київ, Україна

ЖІНКИ В ЩАСТІ, ЖІНКИ В СМУТКУ: ГРАВІЮВАННЯ НА ДАРУНКАХ СИНАГОГАМ З КОЛЕКЦІЇ НАЦІОНАЛЬНОГО МУЗЕЮ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

Ключові слова: гендерні студії, дарувальниця, епіграфіка, синагога, музейна юдаїка, Національний музей історії України.

Важливо відступити від усталеного для вітчизняної музейної юдаїки підходу до вивчення синагогальних предметів лише як об'єктів мистецтвознавчого аналізу. Нашою метою є дослідження

таких пам'яток, як джерел історичної та просопографічної інформації в контексті гендерних студій. Для прикладу обрано колекції юдаїки з Національного музею історії України, вивчені нами в 2017–2022 рр. для підготовки монографії “Віднайдене та переосмислене: юдаїка в зібранні головного історичного музею України” (2024). Публікація монографії стала можливою за підтримки Memorial Foundation for Jewish Culture (USA). Пропонуване нині дослідження – результат подальшого опрацювання накопиченого матеріалу для створення картини про традицію дарування синагогам цінних предметів від імені жінок (бсаміми, корони Тори, торашилди та яд). Для аналізу здійснено вибірку з близько 500 музейних предметів, більш ніж половина з яких належать до колекцій дорогоцінних і недорогоцінних металів. Окрім гравіювань із неперсоніфікованими висловлюваннями на кшталт “Шабат” або цитат з Піркей Авот, написи від імені конкретних людей наявні на понад 50 пам'ятках, багато від імені жінок. Отже, акценти дослідження такі: унаочнити образи та ролі жінок з єврейських громад України ХІХ – поч. ХХ ст., спробувати окреслити межі, у яких жінка була самостійною під час пожертв синагозі на честь подій у її житті, визначити ці події.

Дарувальницею була переважно, але не виключно, заміжня жінка. Вона підносила дарунок синагозі як співдарувальниця – спільно з чоловіком, зрідка одноосібно: дружина рабина, донька (*римонім* (івр. “гранати”, прикраси для сувою Тори, *бсамім* (івр. “пахощі”, ковчезці для пахощів); приводи не вказані; щодо напису на торашилді – можливо, на спомин про померлу матір), бабуся на честь онучки (склянка для кідушу) та удова (шабатні свічники). У більшості гравіювань спершу згадано чоловіка, потім – дружину. Трапляються випадки, коли привід дарування залишився невідомим. Гравіювання містить лише ім'я/імена. Отже, образ дарувальниці дає змогу висвітлити соціальні відносини всередині єврейської спільноти. Однак перебільшенням буде вказувати на гендерні стереотипи. Дискусійним є питання про те, чи була жінка активною учасницею релігійного життя – ініціаторкою подій, чи лише “присутньою” в церемоніях. Утім, вивчення гравіювань у світлі процесів досягнення гендерної рівності, які вирували навколо євреїв-ашкеназів та неашкеназького єврейства, особливо в містах, дає змогу зробити висновки не тільки про консервативність громад. Жінка в такому вияві релігійної традиції,

як пожертва синагозі, хоча й мало, але перебувала в порівняно рівному становищі з чоловіками. Не просто згадування дружини в гравіюванні, а напис імені жінки поряд з ім'ям чоловіка та батька вказує на високу повагу до жінки та її статусу в бодай і звуженому з погляду секулярного світу просторі соціальних відносин усередині єврейської спільноти. Це підтверджує пам'ятний напис на честь померлої доньки рабина на срібному торашилді з рідкісним сюжетом (Тетраграматон): “Це пожертва рабина Меєра, сина рабина Мордехая, у пам'ять про душу його доньки, діви Ліби Рахілі, благословенна її пам'ять” [CJA].

Отже, під час пожертви синагозі цінної в духовному сенсі атрибутики ключовими були не так статі дарувальника або можливість самостійно розпоряджатися власними коштами для жінки або чоловіка, як привід для пожертви – радісна або сумна подія в житті родини, окремої професійної або всієї єврейської спільноти міста чи містечка. Коли йшлося про жінку, то горизонти “ритуального світу” обмежувалися здебільшого, хоча й неоднозначно, родиною. Загалом, досліджені написи засвідчують, хоча й не переконують, що роль жінки у вказаних процесах було скромною, звуженою, але не другорядною. На це може вказати напис на Мегілат Естер про те, що він належить нареченому Аврааму Ш[еме]ну, ім'я нареченої не вказано. Втім, не варто забувати, що одруження супроводжувала *ктуба* - шлюбний договір, де була розповідь про обох з подружжя. Натомість напис “син Ієгошуа Галеві, вдячний Крані, дочці Іони Гінди” (або “Давид, син Йошуа Галеві, Міріель Крено, дочка Гінди”) на найбільшій у Європі короні Тори (Житомир, 1875 р.), піднесеній синагозі на честь весілля [Романовская 1997, 117; Романовська 2008, 215], відкриває світ емоцій у рівних стосунках майбутніх подружніх пар.

Література:

Романовская Т. Вечный дух Тора (Церемониальное еврейское серебро из коллекции МИКУ. Происхождение и состав). *Євреї в Україні: історія, культура, традиції*, 1997. С. 107–133.

Романовська Т. Унікальна корона Тори XVIII ст. з колекції МІКУ. Музейні читання. *Матеріали наук. конф. “Ювелірне мистецтво – погляд крізь віки”*, 12–14.11.2007. 2008. С. 215–228.

The Center for Jewish Art Collection (CJA). URL: <https://cja.huji.ac.il/?mode=set&id=645>

Паур І. В.

ORCID: 0000-0002-5998-8274

кандидат історичних наук, доцент,

доцент кафедри образотворчого і декоративно-прикладного
мистецтва та реставрації творів мистецтва

Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка

м. Кам'янець-Подільський, Україна

ЄВРЕЙСЬКІ ВИДАВЦІ ПОШТОВИХ ЛИСТІВОК КАМ'ЯНЦЯ-ПОДІЛЬСЬКОГО (1896–1913)

Ключові слова: поштова листівка, Л. Варгафтінг, Д. Лахманович, Г. Шпізман.

У другій половині 1890-х рр. зростання популярності ілюстрованих листівок перетворило їхнє видання у прибуткову галузь поліграфії. Тоді ж видавці почали їх експортувати в губернський центр, обираючи об'єкти для фіксації, що були добре відомі й користувалися незмінною увагою містян і гостей міста. Відображені на листівках об'єкти були своєрідними візитними картками міста, а тому такі листівки швидко розкуповувалися, надсилалися друзям, родичам і знайомим у різні куточки Російської імперії та інші країни Європи.

За зовнішніми ознаками (літографічний спосіб друку, використання віньєток із квітів і візерунків, зображення герба Подільської губернії) і на підставі порівняльного аналізу листівок 1890-х рр. з видами міст Російської імперії можемо стверджувати, що власник магазину канцелярських та оптичних товарів на Центральному майдані губернського центру (з 1870 р.) Лазар Варгафтінг замовив у Німеччині перші листівки з видами міста Кам'янець-Подільського у проміжку між 1895–1897 рр. та згодом став одним із найвідоміших видавців листівок. Напередодні світової війни більшість товарів йому постачав варшавський підприємець І. Вадовський, з яким також співпрацювали кам'янецький фотограф М. Грейм, історик О. Прусевич. Останній, наприклад, у 1903 р. замовив у нього серію листівок із видами Варшави та Кракова, з картинками польського художника С. Тондоса. На рекламних бланках магазину Л. Варгафтінга 1910-х рр. серед пропонованих товарів був напис: “Открытые письма с видами г. Каменца и другия”,

за які їхній видавець здобув срібну медаль художньо-промислової виставки 1904 р. і золоту медаль Першої щорічної виставки друкованої продукції 1909 р. [Копилов, Паур 2019b, 81]. Він був єдиним видавцем документальної видової листівки “Східний бік. Синагога та турецька башта”, у назві якої було вказано єврейський молитовний будинок в адміністративному центрі Поділля [Копилов, Паур 2021, 12].

За даними О. Прусевича, до 1913 р. в місті функціонував книжковий магазин видавця поштових листівок Давида Лахмановича. Видавець народився в 1863 р. в єврейській родині містечка Стара Ушиця. Початкову освіту здобув у домашніх умовах, а згодом переїхав до губернського центру, у якому зі своєю родиною мешкав у будинку С. Коревіцького, № 6а. З 1893-го до 1913 р. Д. Лахманович продавав у місті російськомовні книги та підручники [Копилов, Паур 2019а, 49]. У 1900–1909 рр. він неодноразово видавав листівки з видами м. Кам’янець-Подільського. Зокрема, ним була замовлена серія колажних листівок, лицьовий бік однієї з яких поєднав види міста та типи його жителів, які автор макета листівки вдало розмістив у літерах: “Kamieniec Pod.”. Невдовзі Д. Лахманович видав листівку, зображення якої об’єднало дванадцять видів міста [Приватна колекція листівок І. Паур].

Зростання попиту на поштові листівки підказало підприємливому власникові магазину паперових (канцелярських) товарів Гершу Шпізману можливість заробити на їхньому виданні. Він народився в 1858 р. в м. Ямполі Подільської губернії в єврейській родині. Початкову освіту здобув у тамтешньому двокласному міському училищі. Згодом переїхав до губернського центру, де проживав із сім’єю в будинку Вайнбаума, № 4 [Копилов, Паур 2019а, 49]. Видавничу діяльність розпочав у 1904 р., на що вказує оформлення адресного боку листівки з видом Жіночої гімназії С. А. Славутинської. Використана видавцем фотографія цінна своєю оригінальністю, оскільки не дублює відомі види [Приватна колекція листівок І. Паур]. Серед масиву документальних листівок, виданих Г. Шпізманом, слід виділити кольорові листівки, зокрема дві листівки-ліпарелло, на яких були прикріплені тринадцять видів міста Кам’янець-Подільського [Приватна колекція листівок І. Паур].

Отже, єврейські підприємці Л. Варгафтінг, Д. Лахманович, Г. Шпізман упродовж 1896–1913 рр. зробили значний внесок у розвиток поштової листівки з видами губернського центру Поділля.

Література:

Копилов С., Паур І. Кам'янець-Подільський на поштових листівках кінця XIX – початку XX ст.: історико-іконографічне дослідження. Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2019а.

Копилов С., Паур І. У пошуках першої поштівки з видами Кам'янця-Подільського (друга половина 1890-х рр.). *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету: Історичні науки*. Кам'янець-Подільський: ТОВ “Друкарня Рута”, 2019b. 26. С. 78–87.

Копилов С., Паур І. Єврейські архітектурні пам'ятки Східного Поділля на документальних листівках початку XX ст. *Актуальні питання гуманітарних наук: міжвуз. зб. наук. пр. молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Напрям: Мистецтвознавство*. Дрогобиць: Видавничий дім “Гельветика”, 2021. 36 (2). С. 10–18.

Приватна колекція листівок І. Паур (м. Кам'янець-Подільський).

Погорілець О. Г.

ORCID: 0000-0002-5796-2660

Директор Державного історико-культурного заповідника “Межибіж”
с-ще Меджибіж, Україна

КЕЛИХ З МЕДЖИБОЖА: ПАМ'ЯТЬ ПРАВЕДНИКІВ

Ключові слова: Меджибіж, хасидизм, праведники, кідущний келих, історичний артефакт.

Кідущний келих з Меджибожа [Палатна 2013, 49], що зберігається в Музеї історичних коштовностей України (МІКУ), є не просто цінним експонатом, а унікальним свідченням епохи

хасидизму на Поділлі. Його особливість полягає не лише в майстерному виконанні, а й у його походженні, відображеному у гравірованому написі.

Фізичні параметри келиха свідчать про майстерність тогочасних ювелірів. Виготовлений зі срібла, він має класичну циліндричну форму, з акуратними, ледь відігнутими вінцями. Його висота становить 65 мм, а діаметр верхньої частини – 63 мм. На гладкій срібній поверхні чітко вигравірувано напис івритом, який є головною особливістю цього предмета: “Цей келих виготовлений з монет праведників, завдячуючи заслугам яких ми живемо: праведник рабі Іцхак Меєр із Зінькова, праведник Зіке з Зінькова, їхні діти-праведники нехай подовжать життя, праведник Авраам Єгошуа Гешель із Меджибожа, праведник Хаїм із Зінькова, праведник рабі Ісраель з Ружина, праведник рабі Давид Мойше з Чорткова, праведник рабі Мордехай з Гусятина” [Куцаєва 2024, 149]. На дні келиха збереглися клейма, що свідчать про його походження: проба срібла “12”, яка відповідає 750 пробі, та клеймо майстра у вигляді літер “А.З.”, чиє ім’я досі не вдалося встановити [Палатна 2013, 43].

Створення цього церемоніального келиха пов’язане з іменами видатних хасидських лідерів ХІХ століття. Серед них особливе місце посідає Авраам Єгошуа Гешель (1755–1825) з Опатова, який згодом оселився в Меджибожі, та його син Іцхак Меєр (1775–1855), який започаткував зіньківську гілку хасидизму. Вважається, що саме від Авраама Єгошуа Гешеля беруть свій початок багато впливових хасидських династій Поділля.

Не менш важливими постатями є Ісраель Фрідман із Ружина (1797–1850), засновник впливової “ружинської” династії, відомий своєю мудрістю та здатністю творити чудеса. Його сини, Давид Мойше з Чорткова (1827–1903) та Мордехай з Гусятина (1831–1894), продовжили справу батька, очолюючи власні хасидські громади та роблячи значний внесок у поширення хасидського вчення.

Згадка рабі Хаїма із Зінькова (роки життя невідомі) та постаті, відомої лише як “Зіке із Зінькова”, додає келиху загадковості та спонукає до подальших досліджень.

У фондовій колекції МІКУ цей кідушний келих атрибутований 1885–1888 рр. [Куцаєва 2024, 149], коли праведники Гешель

з Меджибожа, Ізраель з Ружина та Іцхак Меєр із Зінькова давно завершили земне життя. Тож згадка в написі про “монети праведників” має свідчити про ті монети-талісмани, які були отримані від цадиків як благословення. Коли таких монет збиралося декілька, з них часто робили культові предмети, зокрема келихи для кідущу [Kaspina 2019, 190]. Особливість меджибзького келиха в тому, що, зважаючи на період його виготовлення, монети-талісмани від цадиків різних поколінь благоговійно зберігалися в руках однієї або кількох єврейських родин понад 60 років, перш ніж їх об’єднали в одному срібному келиху.

Отже, кідущний келих з колекції МІКУ є не просто ритуальним предметом, а цінним історичним джерелом, яке потребує ретельного дослідження. Унікальність його походження та фізичні характеристики роблять його експонатом, який спонукає зануритись у пізнання духовної спадщини єврейського народу України. Наявність хоча б репліки цього артефакту у фондах та експозиції ДІКЗ “Межибіж” була б честю для містечка, з якого походить “келих цадиків”.

Література:

Куцаєва Т. Віднайдене та переосмислене: юдаїка в зібранні головного історичного музею України [онлайн]. Дніпро: Середняк Т. К., 2024. Режим доступу: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kutsaieva_Tamara/Vidnaidene_ta_pereosmyslene_iudaika_v_zibranni_holovnoho_istorychnoho_muzeiu_Ukrainy.pdf

Палатна С. Доля двох предметів юдаїки з колекції МІКУ. Науково-практична конференція “Нові дослідження походження предметів юдаїки в музеях України”, 17–18 вересня 2013, Хмельницький – Меджибіж, 2013. С. 42–49.

Kaspina M. Coin of the Rebbe: the History and Existence of the Hasidic Custom. 188–215. 2019. Режим доступу: doi: 10.31168/2658-3356.2019.12

Сидорчук Т. М.

ORCID: 0000-0002-0941-3763

кандидат історичних наук,

керівник Науково-дослідного центру орієнталістики

імені Омеляна Пріцака

Національного університету “Києво-Могилянська академія”

м. Київ, Україна

ЄВРЕЙСЬКІ АРХІВНІ КОЛЕКЦІЇ У ФОНДАХ АРХІВНИХ, БІБЛІОТЕЧНИХ ТА МУЗЕЙНИХ УСТАНОВ УКРАЇНИ: ПРОБЛЕМИ ПОШУКУ І ДОСЛІДЖЕННЯ

Ключові слова: єврейські колекції, архів, бібліотека, музей, пошук, дослідження.

Єврейські архівні колекції зберігаються у фондах більшості архівних, бібліотечних та музейних установ України. Значні за обсягом та змістовим наповненням єврейські архівні колекції відкриті у фондах центральних архівів (Центральний державний історичний архів України, м. Київ; Центральний державний історичний архів України, м. Львів; Центральний державний архів вищих органів влади та управління України, Центральний державний архів громадських об'єднань України, Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України, Державний архів в Автономній Республіці Крим, Державний архів міста Києва), 24 державних обласних архівів, галузевих державних архівів (Служба безпеки України, Міністерство внутрішніх справ України). Інформація про законодавство в галузі архівної справи, архівні установи України, доступ до Національного архівного фонду представлені на сайті Державної архівної служби України – центрального органу виконавчої влади у сфері архівної справи: archives.gov.ua, а також на сайтах вищевказаних установ. Крім того, значні за змістовим наповненням та обсягом архівні колекції єврейських діячів, політичних, освітніх і громадсько-культурних організацій та установ зберігаються також у рукописних та архівних підрозділах Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, Львівської національної наукової бібліотеки ім. Василя Стефаника, Харківської державної наукової бібліотеки ім. В. Г. Короленка, Одеської національної наукової бібліотеки, окремих

інститутів Національної академії наук України, музеїв, історико-культурних заповідників.

Пошуку інформації про єврейські архівні колекції в українських установах “пам’яті” допомагають довідково-інформаційні видання – путівники по фондах, різноманітні покажчики окремих фондів, тематичних колекцій тощо, каталоги, а також збірники документів, археографічні видання, наукові праці, документальні виставки. Зокрема, поодинокі архівні установи підготували і видали путівники по своїх фондах [Центральний державний історичний архів України, м. Львів... 2001; Державний архів м. Києва... 2007]. Значна частина довідково-інформаційних видань і матеріалів та наукових праць розміщена на сайтах установ. Крім того, протягом останнього десятиріччя на сайтах установ поступово публікуються списки фондів та колекцій, а також оцифровані окремі описи фондів і колекцій. Загалом, така інформаційна діяльність архівів, бібліотек і музеїв дає можливість багатоаспектного пошуку інформації та сприяє дослідникам єврейської спадщини в їхній пошуковій і дослідницькій роботі. Особливе місце серед довідкової літератури в контексті інформації про єврейські колекції в українських установах посідають видання, що були підготовлені в рамках міжнародного проекту “Документи з історії і культури євреїв в архівах Росії, України і Білорусі” під керівництвом Девіда Е. Фішмана. На сьогодні побачили світ чотири збірники, які охоплюють фонди семи областей України [Документи по истории и культуре евреев в региональных архивах Украины: Путеводитель: Волынская... 2009; Документы по истории и культуре евреев в региональных архивах Украины: Путеводитель: Николаевская... 2014] та міст Києва [Документы по истории и культуре евреев в архивах Киева... 2006] і Львова [Jewish Documentary Sources in Lviv Archives: A Guide 2023]. Цінність цих путівників для дослідників єврейської спадщини полягає в тому, що в них зосереджена інформація саме щодо єврейських колекцій, які зберігаються не лише в архівах, а й у різних за профілем діяльності установах, зокрема і в бібліотеках, музеях, академічних інституціях.

Оскільки архіви, бібліотеки, музеї відповідно до своїх завдань та функцій мають свої особливості збереження, обліку, опису архівних документів та доступу до них, дослідники в кожному окремому випадку мають ознайомитися зі специфікою роботи

установи, вимогами проведення дослідницької роботи, особливостями облікової документації та процедури доступу до документів. Крім того, у більшості установ матеріали з єврейської історії та культури не творять окремих фондів під умовною назвою “юдаїка” ні фізично, ні документально, а входять до різних фондів, комплексів документів та колекцій. Як і в разі з іншими колекціями, єврейські колекції нерідко розпорошені по різних установах і в різних містах України, що обумовлено історією створення установ, воєнними подіями, втручанням насамперед радянської влади в роботу установ, волею фондоутворювачів і т. д. Тому, наприклад, документи тієї чи іншої єврейської громади, організації чи діяча можуть зберігатися і в місцевому архіві, і в бібліотеці навчального закладу, і в краєзнавчому музеї та навіть у приватній колекції. Оскільки землі сучасної України в різні історичні періоди перебували у складі кількох держав, єврейські документи також створювалися різними мовами. Тому багатомовність єврейських колекцій (іврит, їдиш, українська, російська, польська, німецька, румунська, угорська) є характерною ознакою для більшості фондів, хоча й з різним мовним співвідношенням в установах різних областей України.

Отже, пошук і дослідження єврейських колекцій в архівах, бібліотеках і музеях України характеризуються, з одного боку, потребою знати і дотримуватися загальних правил і вимог пошуково-дослідницької роботи в установах різного профілю, а з іншого – особливостями історичного, географічного і мовного походження та формування документальних колекцій єврейської історії та культури.

Література:

Державний архів м. Києва: Путівник. Т. 1. Фонди дорадянського періоду. Київ, 2007.

Документи по истории и культуре евреев в архивах Киева. Путеводитель. Киев: Дух і Літера, 2006.

Документи по истории и культуре евреев в региональных архивах Украины: Путеводитель: Волынская, Житомирская, Ровенская, Черкасская области. Киев: Феникс, 2009.

Документи по истории и культуре евреев в региональных архивах Украины: Путеводитель: Николаевская, Одесская, Херсонская области. Киев: Издательский дом “Стилос”, 2014.

Центральний державний історичний архів України, м. Львів: Путівник. Львів – Київ, 2001.

Jewish Documentary Sources in Lviv Archives: A Guide. Wrocław: University Press, Kyiv: Dukh i Litera, 2023.

Уфімцева Н. С.

ORCID: 0000-0002-7124-2037

аспірантка

Національного університету “Києво-Могилянська академія”

м. Київ, Україна

ПРАКТИКИ КНИГОЧИТАННЯ ТА КНИГОВОЛОДІННЯ В ЄВРЕЙСЬКІЙ ГРОМАДІ КАМ'ЯНЕЦЬ-ПОДІЛЬСЬКОГО У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ ст.

Ключові слова: Кам'янець-Подільський, єврейські друковані книжки, колекція юдаїки, шрифтові екслібриси, практики читання та книговолодіння.

Книга завжди була не лише джерелом знань, а й статусною річчю та цінністю з цілком конкретним матеріальним виміром. У книгах їхні власники та читачі залишали сліди, що свідчать про різні практики читання та володіння книгами. У книгознавстві усі ці позначки, а також ті, що залишали видавці, книгорозповсюджувачі та ін., позначаються терміном “провенієнція” [Соколов 2014].

Донедавна чи не єдиними прикладом досліджень зібрань єврейських друкованих книг (зокрема й різними мовами) є стаття Ірини Сергєєвої та Ольги Горшихіної “Книжкові знаки як джерело вивчення історії комплексних бібліотечних фондів” [Сергєєва, Горшихіна 1994, 106–115]. У ній авторки аналізують частину зібрання відділу фонду юдаїки Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, спираючись на дослідження саме книжкових знаків.

У доповіді ми аналізуємо, які з видів провенієнцій можна зустріти в колекції єврейських друкованих книг Кам'янець-Подільського державного історичного музею-заповідника (далі – К-ПДІМЗ) та про які практики читання та володіння книгами

єврейської(их) громад(и) Кам'янця-Подільського у другій половині XIX – на початку XX ст. ми можемо дізнатися з них.

Колекція єврейських друкованих книг К-ПДІМЗ становить частину загального фонду стародруків та нараховує 199 одиниць зберігання. Згідно з даними складеного нами бібліографічного списку, усі ці книги були надруковані в період від 1807-го до 1913 р. в різних містах та країнах, за жанром – релігійна література. До кінця 1930-х рр. ці книги належали різним єврейським установам м. Кам'янця-Подільського, були в особистому володінні членів єврейської громади, аж поки їх не було конфісковано разом із рештою майна молитовних будинків та синагог міста. До фондів К-ПДІМЗ книги потрапили в 1982 році, коли їх було передано з Державного міського архіву Кам'янця-Подільського [Кравчук 2017; Швець 2016].

До практик володіння книгами ми насамперед можемо зарахувати практику позначення власності на книгу. Власники книжок досягали цього кількома способами: проставленням шрифтових екслібрисів або ж рукописними позначками.

Зокрема, згідно з нашими даними, 76 книг містять ті чи інші позначки, серед яких шрифтові екслібриси. За інформацією з них, книги належали як різним єврейським громадам, що мешкали в одному місті, так і окремим спільнотам, релігійного, або соціального, або фахового характеру, всередині громади. Ці власницькі книжкові позначки, звісно, не відображають усього різноманіття установ, об'єднань та товариств єврейської громади одного міста, проте дають можливість для подальших досліджень із залученням архівних матеріалів.

Інша практика володіння книгами – придбання або ж дарування їх. У колекції єврейських друкованих книг К-ПДІМЗ немає прикладів провенієнції, що вказували б на придбання книг, проте є такі, що належать до дарування. Це дарчі написи про передачу до релігійної інституції примірників книг. Але навіть така традиція дарування відбувалася з метою вшанувати пам'ять померлої людини, як припускаємо, попереднього власника книг, які дарувалися.

Рукописна позначка про власність книги зазвичай має сталу формулу, і вона розпочинається однаково: “...זה הספר שייך ל...”, що означає: “Ця книга належить...”, а далі йде ім'я власника, інколи із вказанням його професії або місця в ієрархії громади, а також

інколи місце перебування. Наприклад, запис про належність книги рабину з Карвасарів [Оргельбранд 1859].

До практики володіння книгами можемо зарахувати і записи-попередження про недопустимість крадіжки чи привласнення книги [Оргельбранд 1889]. Іншим прикладом практики володіння книгами є й окремо стан та вигляд палітурок. Палітурки власники книг замовляли окремо, змінювали, додавали тиснення, що повторювали шрифтові екслібриси або містили ініціали власника.

Про практики читання свідчить увесь масив рукописних записів та позначок: нотатки, малюнки, прописи імен, математичні розрахунки та нотний запис. Складність із рукописними записами імен, які часто написані в різних місцях на форзацах та берегах книги та різними почерками, івритом та російською, полягає в тому, що неможливо визначити, чи це були різні власники книги, чи невідомий нам власник робив якісь важливі для себе помітки [Шапіро 1864; Гольдман 1871]. Серед прикладів також можемо згадати і використання книг як місця для вияву своїх політичних інтересів чи зацікавлень, наприклад сіоністськими ідеями.

Водночас ці рукописні позначки розташовані в абсолютній більшості випадків на форзацах книг, а не на берегах текстів. Тобто ці записи мало стосуються змісту книги, а радше книги слугували своєрідними ситуативними записниками.

Про практики володіння та читання книг опосередковано свідчить і стан книги. Звісно, варто враховувати, що колекції конфісковувалися, неодноразово перемішувалися тощо. Тобто існувала низка факторів, які впливали на їхню збереженість вже як архівних матеріалів чи музейної колекції. Проте досить очевидними слідами читання та користування книгами є, наприклад, чистота сторінок, наявність слідів пальців, нерозрізані сторінки, сліди реставрацій тощо. Зокрема, молитовники завжди мають значно більш незадовільний стан, аніж трактати Галмуду.

Отже, дослідження практик володіння та читання книг на прикладі конкретної музейної колекції дає змогу урізноманітнити уявлення про поведження членів єврейських громад Кам'янець-Подільського із книгами, зокрема релігійною літературою.

Література:

Кравчук Л. С. Інтерв'ювала Надія Уфімцева. 18 березня, м. Кам'янець-Подільський, 2017.

Гольдман И. (друкар). ספר ערבי נחל [Sefer 'Arve nahal]. К-ПДІМЗ, фонд “Стародруки”. Кстп-346. 1871.

Оргельбранд С. (друкар). מסכת עירובין מן תלמוד בבלי [Masekhet 'Eruvin: min Talmud Bavli]. К-ПДІМЗ, фонд “Стародруки”. Кстп-388. 1859.

Оргельбранд С. (друкар). כתבי קדש עשרים וארבעה [Kitve ḳodesh: 'Eśrim ye-arba'ah]. Кам'янець-Подільський державний історичний музей-заповідник (далі – К-ПДІМЗ), фонд “Стародруки”. Кстп-291. 1889.

Сергеева І. А., Горшихіна О. Ю. Книжкові знаки як джерело вивчення історії комплексних бібліотечних фондів. *Рукописна та книжкова спадщина України: археографічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів*, 1994. Вип. 2. С. 106–115.

Соколов В. Ю. Провенієнція. Українська бібліотечна енциклопедія, 2014. URL: <http://ube.nplu.org/article/Провенієнція> (дата звернення: 20.11.2024).

Шапіро (друкар). מסכת ביצה מן תלמוד בבלי [Masekhet Betsah: min Talmud Bavli]. Кам'янець-Подільський державний історичний музей-заповідник (далі – К-ПДІМЗ), фонд “Стародруки”. Кстп-450. 1864.

Швец І. В. Інтерв'ювала Надія Уфімцева. 15 вересня 2016 р., м. Кам'янець-Подільський.

Чорній П. І.

ORCID: 0000-0002-4521-9597

кандидат історичних наук

старший науковий співробітник

Інституту народознавства НАН України

м. Львів, Україна

ЧАСОПИС “MYŚL KARAİMSKA” ЯК ДЖЕРЕЛО ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРИ КАРАЇМІВ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ

Ключові слова: караїми, “Myśl karaïmska”, міжвоєнний період, Віленське караїмське товариство, Галицька караїмська громада.

На початку ХХ століття караїмські громади Центрально-Східної Європи проживали в Австро-Угорській та Російській імперіях.

У 1920–30-х роках вони були об'єднані в межах відновленої Польської держави і проживали в чотирьох місцевостях: у Галичі та його околицях, у Луцьку, у Тракаї та Вільні [1]. Об'єднання цих громад у межах однієї держави сприяло їхньому зближенню та співпраці, активному культурно-освітньому та суспільному розвитку.

Пізнати минуле караїмів допомагають науково-популярні періодичні видання, засновані ними в міжвоєнний період. Ці часописи сприяли розвитку караїмознавчих студій, гуртуючи навколо себе науковців, публіцистів, журналістів, письменників та поетів тощо, які цікавилися караїмською історією та культурою. Зокрема, часопис “*Myśl karaïmska*” був тодішнім інтелектуальним майданчиком, де дослідники репрезентували свої караїмознавчі історичні, етнографічні, лінгвістичні, антропологічні та культурологічні студії, а також хроніки найважливіших подій із життя караїмської громади. На сторінках часопису обговорювали актуальні політичні, релігійні та культурно-освітні проблеми, вели суспільний діалог про співіснування караїмів із зовнішнім світом – з Польщею як новоствореною державою та з етнічними спільнотами, серед яких вони проживали. Часопис активно поширювали серед усіх караїмських громад Польщі, що позитивно впливало на їхній суспільний розвиток та підтримувало відчуття єдності громад в одній спільноті, підтримуючи культурну та релігійну ідентичність.

Цей часопис заснувало Віленське караїмське товариство в 1924 р. з ініціативи сходознавця проф. Ананіяша Зайончковського. Його співробітниками були видатні свого часу вчені – тюркологи, історики, етнографи, релігієзнавці, зокрема: караїмський філолог-орієнталіст *Серая Шатшал*, який упродовж 1927–1939 років був тракайським гахамом – духовним главою караїмів; польський тюрколог, арабіст та іраніст, член Польської академії знань, проф. Ягеллонського університету *Тадеуш Ян Ковальський*; *Тобія Леві-Бабович*, який був севастопольським (1910–1934) та каїрським (1934–1956) газзаном – караїмським священнослужителем, що здійснює богослужіння в кенасі (*молитовний будинок караїмів*); геофізик *Ананіяш Роєцький*, який упродовж 1924–1929 років був редактором часопису “*Myśl karaïmska*”; *Ян Чекановський* – антрополог, етнограф і мовознавець, якого вважають творцем

антропологічної школи у Львівському університеті ім. Яна Казимира, де він з 1913 р. був керівником антропологічно-етнологічного відділу, а впродовж 1934–1936 років – ректором цього університету; *Богдан Барановський* – історик-орієнталіст та релігієзнавець, проф. Лодзького університету; а також інші вчені, дослідження яких забезпечили авторитетність та високий науковий рівень журналу.

На шпальтах часопису обговорювали різноманітні теми, як-от способи збереження культурної та релігійної екзистенції караїмів [2], відносини караїмів з польським урядом, організація внутрішнього устрою громад та духовної влади караїмів [3]. Отже, “*Myśl karaimska*” є важливим джерелом вивчення східноєвропейських караїмів. На його сторінках є розповіді про життя всіх караїмських спільнот, що існували на той час у Центрально-Східній Європі. Їхня діяльність часто перепліталася, а ініціативи однієї громади здебільшого поширювалися на інші, після чого вони разом їх реалізовували.

Часопис має наукову цінність також із того погляду, що частина надрукованих у ньому статей ґрунтувалася на джерельних матеріалах, які через різні причини не збереглись до сьогодні. Насамперед через Другу світову війну, коли значна частка пам’яток культурної спадщини караїмів була знищена. У повоєнний радянський час через фактичне припинення існування караїмської громади як адміністративно-територіальної та релігійної спільноти не було кому відновити й розвинути в майбутньому втрачені історико-культурні цінності.

Література:

1. Zarachowicz Z. Kilka uwag o naszych zadaniach w chwili obecnej. *Myśl karaimska*. 1924. Zesz. 1. S. 5.
2. Od redakcji. *Myśl karaimska*. 1924. Zesz. 1. S. 2.
3. W sprawie stosunku Karaimów do Rządu, organizacji duchownych władz karaimskich oraz wewnętrznego ustroju gmin karaimskich. *Myśl karaimska*. 1924. Zesz. 1. S. 7.

ТОРА МАНТЛ ЗІ ЗБІРКИ НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА “КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКА ЛАВРА”

Ключові слова: Національний заповідник “Києво-Печерська лавра” (далі – НЗ КПЛ), тканини, *тора-мантл*, вилучення.

Центральним об’єктом єврейського поклоніння є сувій Тори, навколо якого зосереджено ритуальне дійство в синагозі. До сувою не можна торкатися голою рукою, тож у деяких громадах сувій Тори загортають у мантию [Ceremonial Objects]. Тканина, відома на івриті як *мітпахат*, є найдавнішим відомим засобом для зберігання сувою Тори. *Мітпахат*, або *мана*, згадується в Мішні та в Тосефті (II–III ст.) [Mishnah Kelim 28:4; Mishnah Kilayim 9:3], у Єрусалимському та Вавилонському Талмудах (IV–VII ст.) [Torah Ornaments]. З нього розвилася традиція шити спеціальний одяг для сувою Тори, відомий як *тора-мантл*, *меїл*, *мантеллах* (їдиш) або *бегед*, *мана* (івр.). Ці вироби часто декорували, наносили на них написи, тож вони є важливим джерелом реконструкції історії єврейських громад усього світу.

Метою цієї роботи є ввести до наукового обігу тканинні вироби юдейської колекції, а саме *тора-мантл*, які використовувалися в релігійній практиці синагог Києва наприкінці XIX – у першій чверті XX ст., а потім потрапили до музейної колекції Всеукраїнського музейного городка (далі ВМГ). Наразі у фондах НЗ КПЛ зберігаються 7 *тора-мантл*¹. Усі вони є чохлами, зшитими з двох шматків тканини, верхній та нижній краї не зшивають; на короткі краї іноді нашиті петлі для протягання стержнів (*ец-хайм*) основи, на яку намотаний сувій Тори.

Тора-мантл КПЛ-Т-4484, КПЛ-Т-4485, КПЛ-Т-4486 та КПЛ-Т-4494 зроблені з шовку, вовни та оксамиту (рис. 1, 1–4). Розмір:

¹ Дякую співробітникам фондів НЗ КПЛ І. О. Мартинюк, Г. Титаренко, Н. Батенко.

ширина – 29–46 см, довжина – 60–77 см. У середині всіх виробів нашитий тасьмою *маген-давид*. На виробі КПЛ-Т-4486 *маген-давид* “росте” з вази, а верхню його частину вінчає корона (ймовірно, “корона Тори”). На чохлі КПЛ-Т-4494 в середині зірки вишиті хрестиком жовтими та червоними нитками корона та літери: כ (“корона Тори”) та חפ – абрєвіатуру точно не вдалося розшифрувати, можливо, це חייפ – життя, але в цьому разі залишимо питання відкритим. Усі чотири вироби мають різне походження: КПЛ-Т-4484 вилучений із синагоги “Кнесіс Ізраель” за актом від 19.11.1926 [НДФ-А-135, 402]; КПЛ-Т-4485 – старий інв. номер відсилає до втраченої інвентарної книги, що містить перелік предметів, які надходили до ВМГ з 1928-го до 1931 року; звідки потрапив до ВМГ КПЛ-Т-4486 – неможливо ідентифікувати, адже немає старого інв. номера; чохол КПЛ-Т-4494 був вилучений з Любавицької синагоги в Києві за актом від 9.03.1927 [НДФ-А-135, 472–473].

Наступні три вироби – КПЛ-Т-4487, КПЛ-Т-4488, КПЛ-Т-4505 – містять більш різноманітний декор, тож потребують більш детального опису (рис. 1, 5–7). Перший пошитий із шовку, два інших – з оксамиту. Розмір: ширина – 37–39 см, довжина – 58–62 см. На одному боці чохла КПЛ-Т-4487 у нижній частині зображений схематичний глек, прикрашений смугами тасьми різних кольорів з рослинним орнаментом. Над ним – смугастий прямокутник. Інший бік у нижній частині містить “браму”, яка, ймовірно, символізує вхід до Храму. Над нею – смугастий прямокутник. Чохол КПЛ-Т-4488 має вишиту композицію: внизу зображено руки в жесті “благословення когенів”. Над ними – *маген-давид*. Праворуч та ліворуч від рук когенів слова, які становлять напис כתר כהונה – “корона когенів”. Верхня частина композиції складається з корони, праворуч та ліворуч від якої слова, які становлять напис כתר תורה – “корона Тори”. Під короною – двоголовий орел. *Тора-мантл* КПЛ-Т-4505 має вишивку з обох боків. На одному – завіса, яка хвилями спадає вниз, створюючи арку. Вона символізує Храм. Під нею корона, ймовірно “корона Тори”. Корона є на вершмь вінця, який створено гілками рослин. У центрі – *маген-давид*, у середині якого схематична рослина/квітка. Зворотна сторона виробу має напис, основну частину якого розміщено в рослинному вінці.

Це подарував	זב (זאת נידב)
Іцхак син р.	יצחק בר (בן ר)
Шнеура Залмана	שניאור זלמן
Та його дружина Рахель донька	וז (וזהבתו) רחל בת
Якова	יעקב
Надильмана	נאדילמאן

Предмет був подарований у синагогу як цдака на честь події в житті Іцхака та Рахелі. Це досить типова практика дарування чогось у синагогу з нагоди весілля, смерті близької людини, обрізання хлопчика тощо.

Вищеописані 3 вироби мають таке походження: КПЛ-Т-4487 вилучено з Київської синагоги Ашкеназі за актом від 8–9.03.1928 [НДФ-А-137, 30]; звідки і коли потрапив до ВМГ чохол КПЛ-Т-4488 – не можна ідентифікувати через брак старого інв. номера; інв. номер на *тора-мантл* КПЛ-Т-4505 вказує на те, що предмет потрапив до ВМГ з 1928-го до 1931 року.

Вищеописані вироби містять символи, значення яких наводиться нижче:

МAGEN-ДАВИД – щит Давида, поширюється серед євреїв у період пізнього Середньовіччя, а в декоруванні юдейських предметів широко зустрічається з XIX ст. [Magen David]. Корони мають більш давню символіку. Про них ідеться в декількох місцях Талмуду, зокрема в трактаті Мішни Піркей Авот 4:13 [Pirkey Avot 4:13]. Руки в жесті благословення когенів, коли пальці створюють літеру ψ (Шин), що означає Шадай – одне з імен Бога в Торі [Kitzur Shulchan Aruch 1996]. Двоголовий орел, на думку дослідників, запозичений з геральдики Австро-Угорської та Російської імперій, де проживали євреї. Далі орел, що символізує владу монарха, перетворився на дуалістичний символ Бога, який керує світом двома якостями – “хесед” та “гвура” (милосердя та суд/правосуддя) [Шнайдер, Кержнер 2020].

Аналіз *тора-мантл* із фондів НЗ КПЛ засвідчив: 1. Усі вони були в активному вжитку, використовувалися в релігійній практиці в синагогах Києва. 2. Деякі з них були даровані синагогам як цдака. 3. За непрямими ознаками розглянуті чохла можна датувати останньою чвертю XIX – першими двома десятиліттями XX ст. 4. Написи на виробах містять відсилки до релігійних

текстів, а також несуть інформацію про членів юдейських громад вказаного часу. 5. Чохли потрапили до колекції ВМГ з 1926-го до 1931 року, у період антирелігійної кампанії, коли закривалися релігійні установи і з них вилучали предмети та передавали до музеїв.

Література:

КПЛ-Т-4484, 4485, 4486, 4487, 4488, 4494, 4505: НЗ КПЛ, відділ науково-фондової роботи, ГЗ “Тканини”, інвентарні номери 4484, 4485, 4486, 4487, 4488, 4494, 4505.

НДФ-А-135: НЗ КПЛ, відділ науково-фондової роботи, ГЗ “Архів”, НДФ-А 135, арк. 402, 472–473

НДФ-А-137: НЗ КПЛ, відділ науково-фондової роботи, ГЗ “Архів”, НДФ-А 135, арк. 30.

Шнайдер Е., Кержнер А. Говорящие камни. Символика еврейских кладбищ // Мой штетл. Еврейские местечка Украины. 2020. URL: https://myshtetl.org/cemeterys/cemeterys_eagl.html#:~:text=%D0%9D%D0%BE%20%D0%B2%20%D0%B4%D0%B0%D0%

Ceremonial Objects // Jewish Virtual Library. URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/ceremonial-objects-jewish-virtual-library>

Kitzur Shulchan Aruch, trans. Rabbi Avrohom Davis, Metsudah Pub., 1996. URL: https://www.sefaria.org/Kitzur_Shulchan_Arukh.100?lang=bi&with=all&lang2=en

Magen David // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/judaism/rites-and-customs/12556/>

Mishnah Kelim 28:4. URL: https://www.sefaria.org/Mishnah_Kelim.28.4?lang=bi&with=manuscripts&lang2=en.

Mishnah Kilayim 9:3. URL: https://www.sefaria.org/Mishnah_Kilayim.9.3?lang=bi

Pirkey Avot 4:13 // Mishnah Yomit by Dr. Joshua Kulp. URL: https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.4.13?lang=bi&with=all&lang2=en.

Torah Ornaments // Jewish Virtual Library. URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/torah-ornaments>

Fedorchuk Artem

Kfar Eldad, Israel

*Director of the International Center for Jewish Education
and Field Studies*

CHUFUT QALEH – THE OLDEST JEWISH CEMETERY OF UKRAINE

Keywords: Chufut Qale, Jewish cemetery, tombstone inscriptions, Abraham Firkowicz, falsifications.

In the lecture some results of epigraphic studies of Chufut-Qaleh Jewish cemetery (Bakhchisaray district, Autonomous Republic of the Crimea, Ukraine) made during the period of 2004–2013 are presented. Many expeditions have been organized by the International Center for Jewish Education and Field Studies during this period. As a result, all inscriptions have been cleaned, photographed, and deciphered, and the oldest tombstones have been measured. The internet database of the cemetery has been created.

The total number of monuments and fragments in the cemetery is slightly more than 7,000 (quite close to Abraham Firkowicz' estimate made in 1847 of 6967 monuments); of these, approximately 3,422 have tombstone inscriptions (as estimated in 2007). However, this number is still prone to change.

At present, in the cemetery there are two tombstone inscriptions from the 14th century (1363/4 and 1386/7) and 18 inscriptions from the 15th century. To these can be added ten copies made by Firkowicz (five) and Daniel Chwolson (five) instead of the tombstone inscriptions sawn off by them. All the surviving inscriptions from the 14th – 15th centuries appear in Firkowicz's book *Avne Zikaron (AZ)*. However, he dated the large majority of them (all but four: AZ 288, AZ 298, AZ 299, AZ 300) to much earlier periods. Beside nine copies that can be more or less reasonably dated, there is also one inscription that survived in copy only. One of the copies had been made, mistakenly, twice – that of Tokhtamish (AZ 54). The tombstone of Buqi (AZ 1) was allegedly the oldest in the cemetery, according to Firkowicz (6 CE), but in reality, it is apparently from the 1470s; this conclusion is made on the basis of the dates of the surrounding tombstones; his alleged sister (AZ 63) died in 1476/7. In addition, there are two undeniably old tombstones whose original inscriptions – if there were

any – were probably destroyed by Firkowicz and changed by him to “Yitskhaq Sangari יצחק” (AZ 71; this inscription from the tombstone did not survive) and “Sangarit” (AZ 72), as well as one tombstone of the same type located nearby.[1]

There are 70 inscriptions from the 16th century, approximately 898 inscriptions (as well as one copy) from the 17th century; 937 from the 18th century, 747 from the 19th century, 53 from the 20th century, and four cenotaphs erected in early 21 century. Approximately 700 inscriptions and fragments have not been dated as yet. The most recent burials at the cemetery took place in mid-20th century, although regular burials there ceased at the second half of the 19th century when the city was finally abandoned.

The distribution of the inscriptions in chronological and topographical order

SECTOR	COPIES	XIV	XV	XVI	XVII	XVIII	XIX	XX	XXI	NO DATE
		cent.	cent.	cent.	cent.	cent.	cent.	cent.	cent.	
1 Beth					1	12	34	3	4	7
2 Beth					13	8	21	1	4 ceno- taphs	4
3 Beth				1	13		4	2		2
4 Beth	1				31	13	23			19
5 Beth				2	35	8	1	2		11
6 Beth				8	35	4	1			11
7 Beth				3	14	3				2
8 Beth					8	5	2			3
9 Beth	2		1	3	17	13	23	1		11
10 Beth	4	2	7		22	13	17			12
11 Beth	2		1	2	54	44				25
12 Beth			1		5	50	51	4		29
13 Beth	2		7		11	36	38	3		19
14 Beth	1			6	6	34	11			13
15 Beth			1		1	15	69	1		25
16 Beth					1	14	61	2		27
1Alef					13	9	43	3		20
2 Alef					28	30	27	2		25
3 Alef				3	33	19	7			22
4 Alef				4	29	35	6			25
5 Alef				9	49	25	12	1		25
6 Alef				4	77	38	11			38

7 Alef				13	101	18				24
8 Alef				6	112	26	5			27
9 Alef				2	84	32	15			23
10 Alef				3	63	66	24	3		38
11 Alef					35	49	8	1		28
12 Alef				1	24	44	1			24
13 Alef				1	24	22	4			26
14 Alef				1	4	39	2			11
15 Alef						29	34	1		21
16 Alef					6	34	11			23
17					3	87	52	3		40
18						51	56	9		36
19						2	29	11		4
TOTAL	11	2	18	70	898	937	747	53	4	700

In all, Firkowicz falsified (i.e., changed and/or added or dropped some data) about 200 inscriptions. The easiest method was to change the letter ה to ח at the beginning of dates written in a linear manner (the usual way of substituting Hebrew letters for digits), thereby making an inscription 600 years “older.” In most cases, changes of this kind can be discerned by the naked eye.

Among the inscriptions from the period earlier than 1640, 95 were falsified by changing ה to ח, and 67 of them were published in AZ, while 28 are absent in AZ, but many are found in Firkowicz’s drafts.[2]

In some cases, he changed other letters in the dates.

Sometimes Firkowicz did not make changes to the date itself but simply, in cases when the date was indicated by “Minor Era” (without indicating thousands), he changed the millennium in the book.

In some tombstone inscriptions, the date is indicated not in a linear manner but by a chronogram, mostly taken from a Biblical verse, some letters of which are marked (usually by dots above the letters). These inscriptions are characterized by the fact that counting the date depends on the arbitrary choice of the word whose letters are to be counted to calculate the date. Most of surviving tombstone inscriptions, dotted this way, were published by Firkowicz. In a number of cases, Firkowicz added additional dots to the chronogram in order to alter the date by several centuries, or else he just counted the whole verse instead of one or two words. Among the inscriptions earlier than 1640, 17 inscriptions with chronograms were doctored by Firkowicz, or just “put” in the earlier period. Twenty-eight inscriptions of

this type from this period remained unchanged, but in four of them Firkowicz changed the millennium in the book, thus making them 1000 years older.

There are also 17 inscriptions from the period of 1640–1799 with altered chronograms that were included in AZ.

In several cases, Firkowicz published inscriptions where he changed the names of the deceased or parts of the dates, adding or skipping words or even whole lines.

Firkowicz also created cross-connections between the persons whose inscriptions he had changed and forged, supplying them with new biographies, ascribing to them books they had never written, and, in some cases, forging their signatures and texts presumably written by them on Biblical scrolls. In most cases his falsifications were politically motivated, but occasionally they seem to be purely a literary exercise.

This method of forgery is especially noticeable in the case of the “Yerushalmi Family,” totally invented by Firkowicz.

Of inscriptions published by Firkowicz, some four hundred still exist in the cemetery. Dozens have been lost since then, and a few never existed and were created by Firkowicz “on paper” only. In quite a few cases, he created “doubles” of the same inscription by publishing them twice and ascribing them to different dates, with gaps of hundreds of years.

Only in several cases Firkowicz fabricated completely new inscriptions (very brief, sometimes just a word without a date). Among these were the famous inscriptions of “Yitskhaq Sangari” and his wife “Sangarit”. Similarly, new words were added to some inscriptions, as in the case of Buqiz son of Yitskhaq Kohen (AZ 1).

References:

Artem Fedorchuk. Jewish Cemeteries of the Crimea: History of Research and Present State of Affairs. *Euro-Asian Jewish Year Book 5768 (2008/2009)*. P. 222 – 236.

Artem Fedorchuk. New Findings Relating to Hebrew Epigraphic Sources from the Crimea, with an Appendix on the Readings in the King Joseph’s Letter. *The World of the Khazars: New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*, eds. Peter B. Golden, Haggai Ben-Shammai, and Andras Rona-Tas. Leiden, Brill 2007. P. 109-122.

ЄВРЕЙСТВО НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ У XVIII – НА ПОЧАТКУ XX ст.

Безаров О. Т.

ORCID: 0000-0002-8467-0647

доктор історичних наук

доцент кафедри всесвітньої історії

Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

м. Чернівці, Україна

ДО ПИТАННЯ ПРО ВИКОНАННЯ ЄВРЕЯМИ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ РЕКРУТСЬКОЇ ПОВИННОСТІ В 1853 РОЦІ (НА ПРИКЛАДІ ДІЯЛЬНОСТІ ХОТИНСЬКОГО ПОВІТОВОГО ПРИСУТСТВА З РЕКРУТСЬКОЇ ПОВИННОСТІ)

Ключові слова: рекрутський набір, євреї, Хотин, Російська імперія.

Відомо, що російські євреї в першій половині XIX ст. поступово залучалися до виконання державних повинностей, однією з яких стала рекрутчина, якій підлягали всі податні стани Російської імперії. Проте запровадження та виконання рекрутської повинності серед російських євреїв мали певні особливості, які пов'язувалися, з одного боку, з уявленнями російських чиновників про незадовільні моральні та фізичні якості єврейських рекрутів, а з іншого – систематичним ухилянням євреїв від виконання рекрутської повинності, яка останніми зазвичай сприймалася як особиста трагедія.

У середині XIX ст. здійснення рекрутського набору серед єврейського населення містило низку умовностей та зобов'язань, а отже, на думку сучасної української дослідниці Т. М. Трофімук, було вельми складною процедурою пошуку та зарахування рекрутів серед єврейських громад [Трофімук 2010, 15–16]. Крім цього, як зауважив сучасний білоруський дослідник Ф. Некрашевич, систематичне ухиляння євреїв Російської імперії від військової повинності в 1827–1856 рр. становило історичний феномен, який мав свою логіку розвитку [Некрашевич 2021, 29–30].

Оскільки, як стверджували сучасні дослідники, виконання євреями рекрутської повинності супроводжувалося різноманітними зловживаннями з боку керівництва єврейської громади, посиленням адміністративного контролю, масовим ухилянням євреїв від рекрутчини, то, на наш погляд, варто проаналізувати зазначені явища на прикладі Хотинського повіту Бессарабської губернії в 1853 році.

Набір рекрутів на території Хотинського повіту здійснювало в листопаді 1853 р. Хотинське повітове присутствіє з рекрутської повинності, згідно з вимогами Рекрутського статуту 1831 р. та на підставі імператорського маніфесту від 18 липня 1853 р. про десятий набір рекрутів, і діяло як тимчасова комісія, до складу якої входили повітові голови дворянства Хотина і Сорок, хотинський городничий, представник військового відомства (*“военный приёмщик”*), хотинський повітовий лікар та лікарі військового госпіталю та міської лікарні Хотина. Після завершення своєї діяльності рекрутське присутствіє звітувало перед Казенною палатою Бессарабської губернії.

Рекрутський набір здійснювався на території визначених ділянок, до яких, зокрема, належали Хотин, Липкани, Новоселиця, Бричани, Атаки, Бельці, Сороки, а також єврейські землеробські колонії, відповідно до визначеного розрахунку посиленого набору: 7–10 рекрутів від тисячі мешканців.

На підставі проаналізованих нами справ, які зберігаються у фонді Хотинського повітового присутствія з рекрутської повинності (ф. 363) Державного архіву Чернівецької області, можна зробити висновки, що, по-перше, на території Хотинського повіту, зокрема в м. Хотині, виявлено чимало євреїв з інших губерній, а саме Гродненської, Київської, Подільської, Волинської та Могилівської, які ухилялися від військової повинності. У документах комісії вони зазначалися як утікачі *“без письменовидные иногородние евреи”*. Як нам видається, вони переховувалися або ставали об’єктами шахрайства з боку спритних голів єврейських громад, які, мабуть, намагалися ошукати недолугих єврейських юнаків з бідних родин. Якщо єврейські громади виявляли і доправляли до рекрутського присутствія утікачів, то від останнього вони отримували

залікові квитанції, що звільняли їх від надання чергових рекрутів. Наприклад, 19 листопада 1853 р. мешканці Подільської та Волинської губерній Абрам Вайсерман і Шая Гдалевич відповідно були визнані волоцюгами та зараховані єврейській громаді м. Липкани як такі, що були черговими новобранцями від певної дільниці [ДАЧО. Ф. 363. Оп. 1. Спр. 1. Арк. 40].

По-друге, поширеною практикою рекрутського набору серед євреїв стало заміщення “натуральних” новобранців грошовим внеском у розмірі 300 крб сріблом за кожного рекрута. Серед типових причин, які зазначалися єврейськими родинами в клопотаннях до Хотинської міської думи про неможливість надати рекрутів, були захворювання або перебування на заробітках чергових рекрутів.

Отже, на прикладі Хотинського повітового присутствія з рекрутської повинності, що діяло в листопаді 1853 р., вдалося уточнити питання стосовно виконання євреями Російської імперії рекрутської повинності, а саме умови та результати рекрутського набору серед євреїв Хотинського повіту Бессарабської губернії. Проаналізовані нами справи загалом підтверджують висловлену сучасними дослідниками думку про масове ухиляння євреїв від виконання військової повинності та непросту систему обліку й надання єврейськими громадами чергових рекрутів.

Література:

ДАЧО (Державний архів Чернівецької області). Ф. 363. Оп. 1. Спр. 1. 124 арк.

Некрашевич Ф. Уклонение евреев от рекрутской повинности на примере Витебской губернии (1827–1856 гг.). *Judaic-Slavic Journal*, 2 (6), 2021. С. 15–35.

Трофімук Т. М. Удосконалення законодавчої бази виконання рекрутської повинності єврейським населенням Правобережної України у 20–50-х рр. XIX ст. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Збірник наукових праць. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету*, 20, 2010. С. 13–17.

Венгерська В. О.

ORCID: 0000-0003-1011-3060

*д. і. н., професор, завідувач кафедри історії України
Житомирського державного університету ім. Івана Франка
м. Житомир, Україна*

**ЄВРЕЙСЬКЕ ТА УКРАЇНСЬКЕ НАЦІОТВОРЕННЯ
У ДР. ПОЛ. XIX – ПЕРШІЙ ЧВЕРТІ XX ст.:
ВІД ІМПЕРСЬКИХ ПРАКТИК
ДО ПОЛІТИЧНИХ ПРОЄКТІВ**

Ключові слова: євреї, українці, імперія, національні “проєкти”, політичні партії, Поалей Ціон.

Російсько-українська війна та обґрунтування її “правомірності” В. Путіним загострили дослідницький інтерес до імперії як явища. Не менше зацікавлення викликає і вивчення її ролі у формуванні модерних націй. І українці, і євреї здобули власний досвід націотворення в імперських умовах. Проте він не був унікальним та не здобувався ізольовано. Процес набуття рис модерних націй характеризується як порядок культурних, соціальних та політичних взаємодій [Венгерська 2013, 35].

Попри негнучкість російської імперської конструкції, час диктував свої правила гри. Спровоковані поразкою у Кримській війні середини XIX ст. реформи стимулювали перетворення у всіх сферах життя. Економіка, фінанси, юриспруденція, освітня сфера та місцеве самоврядування потребували фахівців. Спроба русифікувати та поставити “на службу” імперії традиційну єврейську освіту виявилася провальною (йдеться про створення єврейських учительських інститутів у Житомирі та Вільні) [Венгерська 2022]. Секуляризація та емансипація (які здебільшого приводили до асиміляції) перетворилися для євреїв на більш привабливі варіанти адаптації до імперії. Емансиповані євреї відігравали важливу роль у вирішенні проблем кадрового голоду в умовах економічного піднесення. Помітною була і їхня роль у розширенні інформаційного простору, адже серед видавців періодичних видань (особливо від 1906 р.) вагомий відсоток становили євреї.

Представники освічених верств населення були більш відкритими до нових знань та здобуття нового досвіду, зокрема й політичного. Багато з них захоплювалися ідеями соціальної справедливості. Що стосується єврейської та української спільнот, то досягнення соціальної справедливості в них зазвичай ішло поруч із реалізацією національних прагнень. Саме тому користувалися підтримкою більшість єврейських партій соціал-демократичного спрямування, кожна з яких мала власне бачення щодо обрисів політичного майбутнього. Найбільшої популярності в українському та єврейському національних рухах “довгого” XIX ст. набули так звані “автономістські” проекти. Їхні прихильники коливалися між ідеями культурно-національної та політичної автономії. Що стосується українського руху, то політична автономія пов’язувалася суто із демократизацією Росії. Єврейський зразок національно-культурної автономії передбачав переважно національно-персональний (“наша країна там, де ми живемо”) варіант розв’язання національно-державної проблеми. Проте в разі окремих партій (як-от, наприклад, Соціал-демократична робітничка партія Поалей Ціон) у програмах та діяльності поєднувалися різні варіанти майбутньої розбудови політичного життя [Бойцун 2020, 117–118]. Здійснення алії та створення єврейської держави (“національно-політичної автономії” на території Палестини) залишалися ключовим складником цього проекту (звісно, у межах розвитку “єврейського пролетарського руху”).

В умовах Української революції 1917–1921 рр. члени Поалей Ціон співпрацювали з українськими урядами. Один з ідеологів та засновників партії – Бер Борохов [Українська Центральна Рада 1996, 291] був членом Центральної Ради. У Державному архіві Житомирської області зберігаються документи, пов’язані з діяльністю невеликого осередку Поалей Ціон у місті протягом 1920–1921 рр., а також клубу імені Борохова [Поалей-Ціон 1920–1921]. Від 1919 р. партія перетворюється на Єврейську комуністичну партію Поалей Ціон. Значна кількість телеграм, що надходили в окреслений період як із Москви, так і з Києва від центральних органів партії, передають дух часу, який вимагав ухвалення складних рішень політичного характеру. Передусім щодо відносин із російськими більшовиками та новопосталою державою й побудови так званих “робітничих націй”. Зміст цих документів дає

підстави припустити, що автором резолюції з національного питання, яка була ухвалена на гомельському з'їзді партії, став Лев Ароцкер¹.

Житомирський осередок партії розміщувався на центральній вулиці, за адресою Михайлівська, 22. На травень – липень 2021 р. він був нечисленним, в анкеті, яка міститься в справі, зафіксовано тридцять три члени, із зазначенням їхньої соціальної належності. Попри позиціонування партії як робітничої, у складі житомирського осередку зафіксовані лише шість робітників (п'ять чоловіків та одна жінка), радпрацівників – чотирнадцять (одинадцять чоловіків (хоча цифра написана досить нерозбірливо) та три жінки), культпрацівників – четверо (трьох чоловіків, одна жінка), профспілкових працівників – п'ять (чотверо чоловіків та одна жінка), двоє червоноармійців та дві медичні працівниці [Про ліквідацію... 1920–1921, 57]. Як типово ліва партія, яка намагалася соціальної справедливості, Поалей Ціон підтримувала й ідеї емансипації жінок та їхньої рівності із чоловіками.

І євреї, і українці не змогли втілити в життя свої державницькі амбіції у 20-х рр. XX ст. Хоча шлях до формування національних держав виявився різним, проте здобутий політичний досвід, геополітичні аргументи, як і суб'єктивний фактор та наполегливість у досягненні меті, з часом привели до очікуваних результатів.

Література:

Бойцун М. Робітничий рух і національне питання в Україні: 1880–1918 / Пер. з англ. Лесі Бідочко та Максима Казакова. Київ: Rosa-Luxemburg-Stiftung в Україні, 2020.

Борохов Бер. Єврейська енциклопедія. Електронний ресурс: <https://eleven.co.il/zionism/parties-institutions/10715/>

Венгерська В. Українські “проекти” та націотворення в імперіях Романових та Габсбургів: ідеї, концепції, практики (кінець

¹ У статті С. Гіріка [Гірік 2018, 64] йдеться про те, що автором резолюції був “товариш Шолом”, справжнє ім'я якого не згадується в документах. У телеграмах та листах, що надходили від московського комітету та представлені в Житомирському архіві, зустрічаємо підпис “Шолом Ароцкер”, отже, можемо припустити, що саме він і був автором згаданої резолюції.

Єврейство на українських землях у XVIII – на початку XX ст.

XVIII – початок XX століття): автореф. дис. ... докт. іст. наук: 07.00.01. Київ: НАН України, Ін-т історії України, 2013.

Венгерська В. Мури історії: Житомирський вчительський єврейський інститут. 2022. Електронний ресурс: <https://www.zhytomyr.travel/muri-istori%d1%97-zhitomirskij-vchitelskij-yevrejskij-institut/>.

Гірік С. Єврейська комуністична партія (Поалей-Ціон): націонал-комунізм “екстериторіальної нації”. 2018. Електронний ресурс. <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/b1e421c4-8ed7-4be0-a280-f3e016cca4ec/content>

Українська Центральна Рада: Документи і матеріали. У 2-х т. Упоряд. В. Ф. Верстюк та ін. Т. 1. Київ: Наукова думка, 1996.

Поалей-Ціон. Статут єврейського культурно-просвітницького товариства та робітничого клубу ім. Борохова. 1920–1921. ДАЖО (Державний архів Житомирської області). Ф. П-804. Оп. 1. Спр. 10. 65 арк.

Про ліквідацію економічної розрухи на єврейських вулицях та інші питання. 1920–1921. ДАЖО (Державний архів Житомирської області). Ф. П-804. Оп. 1. Спр. 7. 18 арк.

Кужельна О. В.

*член Національної спілки краєзнавців України
м. Шостка Сумської області*

“ЄВРЕЙСЬКЕ ПИТАННЯ” ПІД ЧАС ЗДІЙСНЕННЯ СЕНАТОРСЬКОЇ РЕВІЗІЇ КИЇВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ 1880–1881 рр.

Ключові слова: сенаторська ревізія, Київська губернія, єврейське законодавство.

Протягом 1880–1881 років губерніями Російської імперії прокотилася хвиля сенаторських ревізій, ініціатором яких став очільник Міністерства внутрішніх справ Лоріс-Меліков [Сенаторська ревізія... 2019, 12]. 22 вересня 1880 р. було розроблено циркуляр “Про права та обов’язки Сенаторів, призначених до проведення тимчасових оглядів деяких губерній” [ПСЗРИ 1884, 599]. На

відміну від попередніх ревізій, які торкалися насамперед економічних та фінансових питань, сенаторські ревізії 1880–1881 рр. були спрямовані у площину соціально-політичних питань. Ревізії підлягали всі установи, “не виключаючи ні судових установ, ні земських і міських установ”. Сенаторам-ревізорам надавалося право: “чиновників, що визначаються до посад губернською або рівною з нею владою, притягувати до відповідальності, призначати над ними справи, з усуненням, у разі потреби, з посад, у разі виявлення зловживань з боку чиновників вимагати від них пояснень” [ПСЗРИ 1884, 599]. Ревізори під час перевірок мали керуватися інструкцією, або “Особливою настановою”, затвердженою 27 серпня 1880 року. Серед 49 пунктів інструкції знайшли відображення і національні питання. Ревізорам доручалося «поцікавитися значущістю “єврейського елементу”» [Сенаторська ревізія... 2019, 13].

На території Київської губернії з 12 жовтня 1880 р. до 12 квітня 1881 р. ревізію проводив сенатор Олександр Половцов [Сенаторська ревізія... 2019, 10].

Під час вивчення загальних ревізійних питань і, зокрема, єврейських питань Половцову довелося зіткнутися з двома аспектами. По-перше, це великий обсяг губернських документів, які довелося опрацьовувати в процесі ревізії. Зокрема, В. Шандра у своїй монографії зазначала, що “масово зріс документообіг із 1876 р., коли комітет міністрів зобов’язав генерал-губернаторів затверджувати протоколи, укладені місцевими чиновниками, і видавати розпорядження про покарання за порушення обов’язкових постанов” [Шандра 2005, 8]. По-друге, це “особливості” єврейського законодавства. В одному з тогочасних видань підкреслювалася “абсолютна безправність” євреїв і зазначалося, що “в законодавстві про євреїв немає послідовності, усе, що непрямо дозволено їм належним законом, вважається для них забороненим” [Обзор... 1883, 85].

Половцов перевіряв стан дотримання чинного законодавства різними установами. Це питання він з’ясовував не тільки шляхом суто механічного перегляду великої кількості офіційних документів, а й під час безпосереднього спілкування з чиновниками і пересічними громадянами. Йому довелося почути різні думки

щодо вирішення земельних питань, питань військового обліку, паспортизації, навчання євреїв, утримання ними шинків та ін. Таке спілкування давало змогу більш об'єктивно підійти до розгляду низки питань, вивчаючи проблеми як “зверху” (в органах управління), так і “знизу” (тобто у спілкуванні з пересічними громадянами).

На початку 70-х років XIX ст. чисельність населення Київської губернії становила 2175132 особи, зокрема за віросповіданням: православних – 1813382, євреїв – 277479 [Мозговой 1881, 23, 29]. Тобто кожен восьмий мешканець Київщини був єврейської національності. Водночас євреї постійно стикалися з низкою обмежень, зокрема у площині реєстрації місця проживання, тобто паспортизації. Указом від 2 грудня 1827 р. євреям узагалі було заборонено постійно мешкати в Києві. На початку 1860-х років законодавство в цьому аспекті дещо “послабшало” – мешкати в Києві було дозволено окремим категоріям, зокрема купцям перших двох гільдій. Проте євреї мали право оселятися лише у двох міських дільницях – Плоській і Либідській [Сенаторська ревізія... 2019, 176].

Половцов писав у щоденнику: “Заходжу до лавочки до жида... (він) розпочинає розмову про пригноблення, в якому євреї знаходяться. На вулиці будь-якого єврея в Києві постійно зупиняють поліцейські чини, вимагаючи від нього пред'явлення паспорту, якщо у нього немає паспорту, то його негайно тягнуть до поліцейської дільниці, але якщо і є паспорт, то й тоді з нього беруть гроші під приводом якоїсь неформальності” [Сенаторська ревізія... 2019, 39].

Жвавого обговорення в процесі ревізії набуло питання виконання євреями військового обов'язку. Ось яку думку щодо цього висловив О. Половцову губернський “військовий начальник”: “Хоча євреїв і доводиться брати, але з них солдатів ніколи не зробити; нинішнього року їхній вступ був справнішим тому, що минулого року не було зроблено євреям жодної поблажки та були взяті пільгові за кількістю; і при повному вступі євреїв на військову службу вони дуже швидко з неї повертаються під тим чи іншим приводом. З відправлених минулого року 36 протягом року 28 були під різними приводами повернуті додому” [Сенаторська ревізія... 2019, 54–55]. Граф Бобринський “розвиває

тему, що пільги в частині військового обов'язку дають хибний напрямок прагненням до освіти особливо у середовищі єврейського населення”, а звенигородський справник зізнається, що “аби виконувати справу по-справжньому, він має іноді вдаватися до заходів не цілком законних. Наприклад, при взятті євреїв на військову службу він замикає їх до арештантської... інакше вони всі повтікають” [Сенаторська ревізія 2019, 83, 51].

На цьому тлі міський голова Густав Ейсман узагалі взявся стверджувати, що євреї становлять загрозу для Києва. 25 жовтня 1880 року Половцов записав у щоденнику: “Головна скарга Ейсмана спрямована проти євреїв; від них загрожує Києву велика небезпека; у недалекому майбутньому вони заволодіють Києвом, зловживання їх по відбуттю військового обов'язку нестерпні для християнського населення і майже невідворотні внаслідок зловживань поліції” [Сенаторська ревізія... 2019, 43].

Загальновідомою є думка про законослухняність та миролюбність євреїв. У ході спілкування Олександра Половцова з різними особами не раз йшлося про «ухилення євреїв від військового обов'язку» та «зловживання» в цьому питанні, але слід зазначити, що євреї, як законослухняні громадяни, повинні були йти на службу до армії [Сенаторська ревізія... 2019, 34, 43; Петровский-Штерн 2003, 61]. За підрахунками дослідників, у період 1827–1914 рр. службу в російській армії пройшли від півтора до двох мільйонів євреїв [Петровский-Штерн 2003, 9].

Цікавили ревізора й інші питання. Зокрема, під час спілкування з Ізмаелем (Ізраїлем) Бродським, “євреєм, що розбагатів різними витівками”, йшлося “про соляний промисел та наслідки скасування соляного податку”, а “учений єврей Баратц розвинув думку щодо необхідності зменшення молитовних будинків та заохочення синагогам” [Сенаторська ревізія... 2019, 79, 112]. Військовий начальник зазначав, що “євреї змалку навчаються і навчаються старанно у своїх школах” [Сенаторська ревізія... 2019, 55].

Багато відвідувачів скаржилися ревізоріві на свавілля місцевих чиновників. Управитель канцелярії попечителя Київського навчального округу В. Жевахов відверто заявив Половцову: “Уся поліція, вища і нижча, на відкупі в євреїв, чиновники, що

залежать від свавілля... генерал-губернатора, думають тільки про наживу і побоюються виконувати серйозно обов'язок свій” [Сенаторська ревізія... 2019, 67].

У процесі ревізії Половцову стало відомо про численні скарги “проти мирового судді Котляревського, обвинуваченого у грубому поведженні з євреями” [Сенаторська ревізія... 2019, 124]. Мировий посередник Андрій Домашнев, розповідаючи про акцизне управління, зізнається, що ця установа “всіляко потурає розвитку шинків, що утримуються завжди євреями через підставну особу, яка отримує за це відому суму” [Сенаторська ревізія... 2019, 53].

Навіть сам міський голова Ейсман “надає нові докази халатного свавілля адміністрації” [Сенаторська ревізія... 2019, 112].

Невисокої думки був Половцов і про київського генерал-губернатора. Зіткнувшись із численними виявами його некомпетентності, Половцов зауважив: “Михайло Чертков безперечно і безмірно дурний” [Половцов 2005, 108]. Слід зазначити, що сенаторська ревізія призвела до зняття Черткова із займаної посади. Загалом ж під час ревізії було виявлено низку порушень у частині чинного законодавства, зокрема й щодо дотримання прав євреїв.

Література:

Мозговой В. Очерк Киевской губернии. Киев, 1881.

Обзор ныне действующих исключительных законов о евреях, состоящих в подданстве России. Санкт-Петербург, 1883.

Петровский-Штерн Й. Евреи в русской армии: 1827–1914. Москва: Новое литературное обозрение, 2003.

Полное собрание Законов Российской империи [ПСЗРИ]: Собрание второе. Том LV. Санкт-Петербург, 1884.

Половцов А. Дневник государственного секретаря. Том 1. Москва: Центрполиграф, 2005.

Сенаторська ревізія Київської та Чернігівської губерній: зі щоденника О. О. Половцова (жовтень 1880 – травень 1881). Київ: StreamARLine, 2019.

Шандра В. Генерал-губернаторства в Україні: XIX – початок XX століття. Київ: НАН України. Інститут історії України, 2005.

Кушнір М. П.

ORCID: 0009-0008-2299-3548

аспірант кафедри історії України

Чернівецького національного університету

імені Юрія Федьковича

м. Чернівці, Україна

ВИНИКНЕННЯ ТА ДІЯЛЬНІСТЬ ЄВРЕЙСЬКОГО СПІВОЧОГО ТОВАРИСТВА В ЧЕРНІВЦЯХ НА ПОЧАТКУ XX ст.

Ключові слова: товариство, єврейська культура, єврейська релігійна громада, Буковина, Австро-Угорщина.

Головними тенденціями, які спостерігалися в житті єврейської спільноти Буковини наприкінці XIX – на початку XX ст., були національне пробудження та етнічна консолідація. Остання виявлялася у створенні цілої мережі різнотипних товариств, які своєю чергою ставали генераторами якісних змін у різних сферах, зокрема й у царині єврейської культури [Кушнір 2007]. Великий внесок у розвиток і популяризацію пісенної культури євреїв, і зокрема хорového співу, у цей час зробило Чернівецьке єврейське співоче товариство.

Про історію виникнення цього об'єднання та його вплив на єврейську культуру Буковини в роки, що передували вибуху Першої світової війни, ані у вітчизняній, ані в зарубіжній історичній науці нічого не відомо. Однією з причин цього є дефіцит джерельної бази. Основним і дуже часто єдиним джерелом інформації з цієї теми є наразі публікації на сторінках чернівецької німецькомовної преси. Аналіз їхніх шпальт із дописами про події, пов'язані з товариством, дає можливість більш-менш повно та об'єктивно відтворити історичну картину.

Виникненню Єврейського співочого товариства в Чернівцях передувала активна культурницька діяльність єврейських студентських об'єднань Чернівецького цісарсько-королівського університету Франца-Йосифа, які на зламі століть були на Буковині основними промоутерами сіоністських ідей та виступали за визнання євреїв Австрії окремою від німців нацією, а їдишу –

національною мовою єврейського народу [Gaisbauer 1988, 183–194, 354–366].

Спираючись на досвід інших національних груп, єврейські студенти, об'єднані в товариствах “Газмоней”, “Зефіра”, “Гебронія” та “Емуна”, використовували елементи музики і співу у своїх заходах, які проводилися з національно-просвітницькою метою. Сформований у процесі цієї роботи неформальний клуб хорового співу [Bukowinaer Post 1905, 6] був предтечею Єврейського співочого товариства, яке організаційно оформилося наприкінці 1908 р. Підтримку товариству надало правління Чернівецької єврейської громади, яке виділило йому приміщення та початкову субвенцію [Czernowitzer Allgemeine Zeitung 1908, 4].

Свій перший великий концерт товариство дало 6 березня 1909 р. в новозбудованому Єврейському домі [Czernowitzer Tagblatt 1909, 4]. Надалі великі концерти стали свого роду формою творчого звіту й проводилися на початку кожного року. З 1910 р. об'єднання почало здійснювати гастрольні тури повітовими місцями краю [Bukowinaer Post 1910, 5].

Відповідно до вимог статуту товариство щорічно обирало нове керівництво. Першим головою об'єднання був А. Ляйтер [Bukowinaer Post 1908, 3]. 1910 р. його заступив Ф. Фюлленбаум, якому 1911 р. на зміну прийшов Г. Біянович [Czernowitzer Tagblatt 1911, 3]. Знаковою подією для товариства стало обрання влітку 1912 р. на посаду його голови тодішнього віцебургомистра Чернівців С. Вайссельбергепа [Czernowitzer Tagblatt 1912, 04 Juni, 4]. На час головування останнього припадають найбільші досягнення товариства в австрійський період його діяльності.

Одним з таких досягнень стало проведення в листопаді 1912 р. в Чернівцях вечора єврейської народної пісні за участю чоловічого і жіночого хорів товариства, а також спеціально запрошених знаменитих оперних виконавців із Санкт-Петербурга [Czernowitzer Tagblatt 1912, 19 November, 4]. Захід мав велике значення для популяризації єврейського народного мелосу в середовищі асимільованих чернівецьких євреїв.

Станом на початок 1913 р. товариство мало остаточно сформований репертуар, який включав у себе як спеціально написані відомими авторами хорові твори гебрайською мовою, так і автоторські, а також народні пісні в обробці для хору на їдиші. Про

високий виконавський рівень свідчить запис єврейських народних пісень у виконанні соліста товариства Ж. Остера на грамофонну платівку, здійснений у серпні 1913 р. німецькою студією грамофонного запису [Czernowitzer Tagblatt 1913, 12 August, 4].

Творчі досягнення товариства не залишилися непоміченими з боку Всесвітньої сіоністської організації, яка запросила його для участі в культурній програмі XI Сіоністського конгресу, що проходив у Відні 2–9 вересня 1913 р. [Czernowitzer Tagblatt 1913, 27 July, 4].

Поява Єврейського співочого товариства в Чернівцях на початку XX ст. була закономірним результатом зусиль національно свідомих представників місцевої єврейської спільноти з подолання національної індіферентності в середовищі останньої. Короткотривала, але продуктивна діяльність цього об'єднання сприяла культурній регенерації єврейської громади Буковини, а тому є важливою сторінкою в національному літописі європейського єврейства.

Література:

Кушнір М. Єврейські товариства в контексті етносоціальних та етнополітичних процесів на Буковині у другій половині XIX – на початку XX століття: теоретико-методологічний аспект. *Науковий вісник Чернівецького університету, Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини*. 2007. Випуск 325–326. С. 69–76.

Bukowinaer Post, 1905, 22 January, 8 pp.

Bukowinaer Post, 1908, 10 November, 4 pp.

Bukowinaer Post, 1910, 05 Juni, 8 pp.

Czernowitzer Allgemeine Zeitung, 1908, 11 November, 8 pp.

Czernowitzer Tagblatt, 1909, 10 March, 8 pp.

Czernowitzer Tagblatt, 1911, 24 May, 8 pp.

Czernowitzer Tagblatt, 1912, 04 Juni, 8 pp.

Czernowitzer Tagblatt, 1912, 19 November, 8 pp.

Czernowitzer Tagblatt, 1913, 27 July, 8 pp.

Czernowitzer Tagblatt, 1913, 12 August, 8 pp.

Gaisbauer A. Davidstern und Doppeladler. Zionismus und jüdischer Nationalismus in Österreich 1882–1918, Vienna-Cologne-Graz, 1988. 553 pp.

Слобожан І. М.

ORCID: 0009-0009-4308-6071

*директор Державного архіву Житомирської області
здобувач ступеня доктора філософії*

*Житомирського державного університету імені Івана Франка
м. Житомир, Україна*

ПРОЄКТ ЄВРЕЙСЬКОЇ ЗЕМЛЕРОБСЬКОЇ КОЛОНІЗАЦІЇ ВОЛИНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ В ХІХ СТОЛІТТІ

Ключові слова: єврейські землеробські колонії, волинські євреї, євреї-землероби, Волинська губернія.

Після приєднання територій Польщі наприкінці XVIII ст. Російська імперія дістала у спадок численне єврейське населення. Одним із напрямів вирішення “єврейського питання” протягом ХІХ ст. стала організація єврейських сільськогосподарських колоній, яка найбільш повно була реалізована в південних губерніях, менш успішно – у західних. Тому в історіографії недостатньо висвітленими залишаються питання особливостей єврейської колонізації західних губерній, і зокрема Волинської. Офіційно на її території єврейські землеробські колонії почали виникати після видання указу 1835 р., який дозволяв євреям отримувати казенні землі в безстрокове користування, купувати й орендувати ділянки в шести західних губерніях, передбачав тимчасові рекрутські та податкові пільги для колоністів. Механізм створення єврейських поселень на казенних землях був відображений у правилах 1844 р., за якими було розселено в колонії 133 родини волинських євреїв (749 осіб) [Никитинь 1894, 7]. Витрати на єврейську колонізацію губернська влада покривала з коробкового збору в розмірі 5 % від його загальної суми, що в середньому становило 9421,61 руб. на рік (1858–1862 рр.) [Бьленковъ 1857, 33].

Нові правила 1847 р. дещо урізали пільги для колоністів, але попит на поселення в колонії залишився досить великий – 634 клопотання від волинських єврейських родин чекали на дозвіл. Того ж року губернська влада виділила під поселення 600 земельних ділянок [Никитинь 1894, 17–18]. Проте процес колони-

зації Волинської губернії відбувався дуже повільно – у 1848–1849 рр. було заселено лише 145 ділянок із виділених 474 [Никитинь 1894, 40]. До 1856 р. на казенних землях було влаштовано 6 єврейських колоній, а всього в губернії до землеробства вдалося залучити 231 родину (2435 осіб). Місцева влада вбачала причину в “незвичці і небажанні євреїв навертатися до правильної та важкої праці” [Никитинь 1894, 105–106].

З 1859 р. єврейська землеробська колонізація на казенних землях західних губерній була припинена через визнання її неефективною, євреям дозволили селитися тільки в новоросійські колонії. Дотепер у Волинській губернії всього було утворено 23 єврейські колонії, з яких 15 – на казенних землях, 6 – на власних і 2 – на орендованих у приватних власників [Никитинь 1894, 147]. Законом 1866 р. було припинено виділення сум із коробкового збору на розвиток землеробства в євреїв через “доведену їхню нездатність займатися цим видом діяльності” [Оршанский 1872, 113]. Водночас у звітах Міністерства державного майна були зафіксовані чіткі претензії до місцевої влади, яка свідомо виділяла поселенцям найгірші земельні ділянки; губернське керівництво виявляло байдужість та недбалість до цього проєкту; низові чиновники потонули в корупції тощо [Никитинь 1894, 52–54].

Попри скасування для євреїв-землеробів майже всіх пільг, станом на 1872 р. у Волинській губернії залишилося 10 повноцінних єврейських колоній (Мочулки, Антонівка, Мале Седлище, Осова, Озерани, Софіївка, Ігнатівка, Руденська, Желудська, Олізарка) із 3 274 поселенцями [Чубинский 1872, 188]. У 1899 р. губернська влада офіційно фіксувала 2 829 євреїв-землеробів у Волинській губернії [Леонтьевъ 1900, 4–9]. Проте Єврейська колонізаційна асоціація давала зовсім іншу статистику, зокрема, за їхніми даними, у губернії функціонувало 14 колоній із 4 940 поселенцями, які займалися сільським господарством; а поза колоніями в садівництві, вирощуванні тютюну, бджільництві та молочному скотарстві було зайнято 1166 євреїв [Rosenthal 1901–1906, 256].

Отже, російський проєкт XIX ст. щодо перетворення євреїв на селян загалом був провалений. Водночас єврейський народ зумів

здобутий досвід успішно використати в еміграції при заснуванні сільськогосподарських колоній у США, Канаді, Аргентині, а головне – на землях Ерец Ізраель, що заклало підґрунтя майбутньої ізраїльської державності.

Література:

Бѣленковъ. Вѣдомость капитальныхъ долговыхъ суммъ еврейскихъ обществъ Волынской Губерніи по 1 января 1858 годъ и расходоувъ изъ суммъ коробочнаго сбора на четырехлѣтіе с 1858 по 1862 годъ, составленная в Волынскомъ Губернскомъ Правленіи на основаніи § 6 Положенія о управленіи Евреевъ въ городахъ и уѣздахъ [машинопис]. 1857. Державний архів Житомирської області. Ф. 58, оп. 1, спр. 1447.

Леонтьевъ И. И. (ред.). Памятная книжка Волынской губерніи на 1901 годъ. Житомир: Волын. губ. тип., 1900.

Никитинъ В. Н. Еврейскія поселенія Сѣверо и Юго-Западныхъ губерній (1835–1890 г.). Санкт-Петербургъ: Типо-Литографія А. Е. Ландау, 1894.

Оршанский И. Г. Евреи въ Россіи: очерки и изслѣдованія. Вып. 1. Санкт-Петербургъ: Тип. М. Хана, 1872.

Чубинский П. П. Евреи. Поляки. Племена малорусскаго происхожденія. Малоруссы (статистика, сельскій бытъ, языкъ). В: П. А. Гильтебрандт, ред. *Труды этнографическо-статистической экспедиціи в Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-Западный отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія: в 7 т.* Т. 7. Вып. 2. Санкт-Петербургъ: Тип. К. В. Трубникова, 1872.

Rosenthal H. Agricultural Colonies in Russia. In: *Jewish encyclopedia*. Vol. 1. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1901–1906. P. 252–256.

Сльозкін М. О.

ORCID: 0000-0002-2642-1642

*аспірант Кам'янець-Подільського національного університету
імені Івана Огієнка,
молодший науковий співробітник
Кам'янець-Подільського державного
історичного музею-заповідника
м. Кам'янець-Подільський, Україна*

КИЇВСЬКИЙ ПОГРОМ 1905 р. І ЛІБЕРАЛЬНА ПРЕСА: ПИТАННЯ МІЖНАЦІОНАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ

Ключові слова: погроми, міжнаціональні відносини, єврейське питання, Правобережна Україна, Київська губернія, періодична преса.

Періодична преса є важливим джерелом з історії міжнаціональних відносин, зокрема й українсько-юдейсько-російського дискурсу. У дослідженні ми використали матеріали російськомовних ліберальних газет “Киевское слово” та “Киевская газета” – видань, близьких за ідейним спрямуванням до конституційно-демократичної партії. Ці газети стали майданчиком для захисту та підтримки постраждалих, висвітлення подій, критики насильства тощо.

Темною сторінкою історії юдейського населення Правобережної України на початку XX ст. було явище, яке історик О. Найман назвав “другою хвилею” єврейських погромів. Криваві події антиюдейської розправи охопили понад 500 міст та містечок [Найман 2003].

Організаторами “каральних акцій” були представники консервативно-монархічних організацій. “Охоронний рух” ставив за мету будь-якими засобами зберегти самодержавний устрій в імперії Романових [Безаров 2018, 116]. У представниках єврейської громади монархісти бачили визискувачів та революціонерів, які, з одного боку, займаються шкідливою економічною діяльністю, а з іншого – планують революційну зміну наявного самодержавного ладу.

Члени чорносотенних угруповань вважали за честь бути учасниками спрямованих проти юдейського населення погромних акцій. Зокрема, характеризуючи події, що сталися в Києві 18–21 жовтня 1905 р., один із керівників консервативного руху на Правобережжі, редактор та видавець газети “Киевлянин” Д. Піхно висловився на захист погромників. Усі заклики до влади, що лунали в публічному дискурсі, чорносотенець вважав емоційними, а виклад ситуації таким, що не відповідає дійсності [Київ... 1905, 4].

Події в Києві в жовтні 1905 р. стали одним із найжахливіших актів насилля, спрямованих проти юдеїв на початку XX ст. “Ми були свідками анархії та вакханалії... все місто покрилося потоками крові іноплеменників...” – йшлося в одній із жовтневих передових статей ліберальної газети “Киевское слово” [Київ... 1905, 4].

Криваві події відбувалися за безпосередньої мовчазної згоди місцевої російської влади. Доказом цього є справа проти київського поліцеймейстера полковника В. Цихоцького. Слідчі звинувачували високопоставленого чиновника у “протизаконній бездіяльності, виявленій під час антиєврейських безпорядків 18–21 жовтня 1905 р.”. Правоохоронці з’ясували, що представник влади “завчасно отримав інформацію про підготовку погрому”, але “не виконав свого прямого обов’язку”, допустив велику кількість жертв серед місцевого населення та особисто брав участь у розкраданні власності київських юдеїв [ЦДІАК України. Ф. 316. Оп. 1. Спр. 382-в]. Цинічною бездіяльністю київського поліцеймейстера були шоковані очільник Подільського товариства сільського господарства і сільськогосподарської промисловості граф Ф. Гейден та член Ради державної оборони, майбутній московський генерал-губернатор адмірал Ф. Дубасов, які перебували в Києві з невідомих періодичній пресі причин [Сообщение “искрещения” правительства 1905, 1].

Не остання роль у роздмухуванні міжетнічної різанини в Києві належала російській православній церкві. 20 жовтня, напередодні погрому, серед місцевого православного населення поширювали чутки про спалення юдеями Голосіївського монастиря [Источники слухов 1905, 6]. Повідомлялося про випадки, коли

київське духовенство благословляло чорносотенців. Очевидці стверджували, що опівдні 20 жовтня за адресою вул. Маріїнсько-Благовіщенська, буд. 50 угруповання з 20–30 чорносотенців, що рухалися з іконами та портретами імператора, зустріли місцевого священника, який вигукнув: “Нехай Бог вас благословить!” [Духовенство и события... 1905, 2].

Виділялися із загалу київського духовенства Чигиринський єпископ Платон (Городецький) та настоятель Борисоглібського храму на Подолі М. Єдлинський. Ці ієрархи зорганізували хресні ходи Подолом, якими намагалися зупинити кровопролиття. Проте благання єпископа та священнослужителів лише на певний час зупиняли неконтрольовану юрбу [Духовенство и события... 1905, 2]. Такі дії представників православного духовенства були радше винятком із правил та не відображали загальної позиції церковного керівництва.

Київська ліберальна періодика, на відміну від друкованих видань російських чорносотенців, не просто щиро співчувала страждалим юдеям – редколегії надавали широкого розголосу та допомагали слідчим у розслідуванні подій. Зокрема, на шпальтах “Киевской газеты” публікували заклики до свідків подій погрому, які “знають учасників безпорядків в обличчя або ж за іменем, – заявити про це для київських слідчих” [Судебные следователи г. Киева 1905, 1].

Події погрому супроводжувалися неконтрольованою різаниною, жертвами якої стали не лише представники єврейської громади. Зокрема, 18 жовтня поблизу Троїцької аптеки поранили в ліве плече польського студента Городинського, а 20 жовтня у дворі будинку на вул. Володимирській несумісні із життям ножові поранення дістав російський ювелір Местечкін [Из хроники погрома 1905а, 2].

Про масштаби анархії та безглузді дій погромників свідчить випадок, який стався 21 жовтня на вул. Тверській, де близько 20-ї години чорносотенці пограбували українця І. Савенка. Обібраний містянин під час спілкування із грабіжниками впізнав в одному з них свого сина, який тривалий час не повертається до батьківської квартири [Дневник событий 1905, 3].

Дослідивши офіційну інформацію щодо величезного числа вбитих під час погрому та померлих від отриманих ран, газета

виокремила прізвища українських та польських селян, містян та студентів: І. Савчук, Л. Жуковський, З. Стадник, І. Горобець, В. Ковальчук, М. Боровицький, М. Стопиченко, М. Марченко, Х. Ровинський, В. Коревський, Ф. Синиця та інші [Із хроніки погрома 1905b, 4].

Містяни “без різниці національності та віросповідання” надсилали до редакцій листи із висловленням підтримки постраждалим та обурення діями чорносотенних угруповань. Слова щирої вдячності висловлювали мешканці поліцейським наглядачам, які у ввірених ділянках міста не допустили кровопролиття. Один із таких листів (понад 40 підписів) опублікували мешканці вулиць Мала Васильківська, Рогнідинська та Прозорівський шлях, які спільно з представниками влади відбили напади чорносотенців [Ужасный погром... 1905, 5].

Київська дума підтверджувала інформацію про постраждалих від рук погромників представників християнського населення. Такі вісті містяться в заяві міських гласних про потребу надання постраждалим неюдейським родинам матеріальної допомоги [В думе 1905, 3].

“Щира підтримка” російської влади була дрібною крихтою, як порівняти з діяльністю окремого комітету з надання допомоги постраждалим від погрому в м. Києві, який діяв під керівництвом мецената Л. Бродського на вул. Прорізній, 9 та координував усю благодійну роботу [ЦДІАК України. Ф. 1423. Оп. 1. Спр. 30].

Діяльність комітету схвалювали місцеві ліберали. На сторінках “Киевского слова” публікували репортажі із засідань вищезгаданого комітету та закликали об’єднуватися “в ім’я спільної справи” [Оказание помощи... 1905, 4]. Також газета активно публікувала відомості про діяльність окремих комісій (фінансової, організаційної, юридичної) тощо [Последние дни оказания... 1905, 3]. Шпальти “Київської газети” рясніли короткими замітками про пожертви, спрямовані комітетом на користь постраждалих від погрому. Журналісти, з одного боку, контролювали фінансові надходження до “спільної каси”, а з іншого – мотивували докладатися до збору коштів нужденним сім’ям, допомоги дітям, батьки яких загинули у вирі жовтневих подій [В пользу евреев... 1905a].

Отже, київський погром 1905 р. став одним із найжахливіших актів міжетнічного насильства, що стався за мовчазного потурання та активної підтримки чорносотенців більшістю місцевої влади. Київська ліберальна преса, на противагу консервативно-монархічній періодиці, не лише засуджувала дії погромників, а й намагалася посприяти об'єктивному розслідуванню жакливого жовтневого кровопролиття та долучитися до організації посильної допомоги постраждалим.

Література:

Безаров О. Єврейські погроми в історичному контексті першої російської революції. *Науковий вісник Чернівецького університету. Історія*. 2018. С. 115–127.

В думе. Отголоски погрома. *Киевская газета*, 1905. 98 (29 жовтня), с. 3.

В пользу евреев, пострадавших от погрома. *Киевская газета*, 1905а. № 298 (29 жовтня), с. 3.

В пользу евреев, пострадавших от погрома. *Киевская газета*, 1905b. № 301 (1 листопада), с. 4.

В пользу евреев, пострадавших от погрома. *Киевская газета*, 1905с. № 317 (17 листопада), с. 4.

В пользу евреев, пострадавших от погрома. *Киевская газета*, 1905d. 322 (22 листопада), с. 4.

Дневник событий. Грабежи. *Киевская газета*, 1905. № 296 (27 жовтня), с. 3.

Духовенство и события последних дней. *Киевская газета*, 1905. № 297 (28 жовтня), с. 2.

Из хроники погрома. *Киевская газета*, 1905а. № 296 (27 жовтня), с. 2.

Из хроники погрома. *Киевская газета*, 1905b. № 298 (29 жовтня), с. 4.

Источники слухов. *Киевское слово*, 1905. № 6390 (26 жовтня), с. 6.

Киев, 26 октября 1905 года. *Киевское слово*, 1905. № 6390 (26 жовтня), с. 1.

Найман О. Історія євреїв України. Київ, 2003.

Оказание помощи пострадавшим евреям. *Киевское слово*, 1905. № 6397 (1 листопада), с. 4.

Последние дни оказания помощи пострадавшим евреям. *Киевское слово*, 1905. № 6392 (26 жовтня), с. 3.

Сообщение “искренняго” правительства. *Киевское слово*, 1905. № 6392 (26 октября), с. 1.

Судебные следователи г. Киева. *Киевская газета*, 1905. № 296 (27 жовтня), с. 1.

Ужасный погром... *Киевская газета*, 1905. № 298 (29 жовтня), с. 5.

ЦДІАК України (Центральний державний історичний архів України, м. Київ). Ф. 1423. Оп. 1. Спр. 30.

Харченко А. В.

ORCID: 0000-0002-3314-5084

*канд. іст., наук, доцент Харківського національного
університету мистецтв імені І. П. Котляревського
м. Харків, Україна*

НА МАРГІНЕСІ ІМПЕРСЬКОЇ КУЛЬТУРИ: ЄВРЕЙСЬКИЙ ТЕАТР НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Ключові слова: євреї, міграція, південь Російської імперії, смуга осілості, театр.

Місце єврейського театру особливе в домінантних наративах. У численних дослідженнях “російського театру” він вочевидь опинявся на маргінесі. Запорукою потрапляння його в історію було “обрусіння”, як цей процес “асиміляції” / акультурації визначив для свого документального фільму “Російські євреї” журналіст Леонід Парфьонов. У збірці з історії театру, виданій у 2017 р. в Києві, єврейський театр був серед інших зазначений як “інонаціональний”. Дослідження, безпосередньо присвячені єврейському театру, зосереджені навколо унікальності його творення, традицій і функціонування, іноді ніби виривають його з контексту. Здається, що всі ці наративи, які ховають у собі анахронізми та зберігають ієрархічні конструкції, вимагають щонайменше перечитування.

Протягом “довгого” XIX ст. дія смуги осілості становила проблему для діяльності єврейського театру. Особливі режими для перебування в містах вимагали постійної і активної комунікації власників / керівників театрів – антрепренерів з імперською бюрократією. Водночас саме великі міста на українських землях – Харків, Катеринослав, Київ, Одеса – становили найбільший інтерес для театральних труп. Наявність розважальних комплексів різного типу, згодом стаціонарні театральні приміщення, врешті, публіка із запитом та купівельною спроможністю визначали шляхи акторів. Окрім того, інтерес становить збіг цих подорожей із маршрутами внутрішньої єврейської міграції на півдні, у період пізньої імперії. Імовірно, саме переселенці до міст у трикутнику Катеринослав – Харків – Київ, чисельність яких з 1870-х рр. постійно зростала, були тією глядацькою аудиторією, яка давала змогу єврейським театрам ставити сотні вистав за сезон.

У літературі часто згадують 1883 р. і заборону використання їдишу як переломний момент для єврейського театру. Нібито саме в цей час альтернативою стали Ясси та Львів, де діяв Театр Гімпля [Bechtel 2011]. Однак видається, що для єврейського театру в Російській імперії більш цікавим було не саме існування такої альтернативи, а запозичення вивіски “німецько-єврейсько-го” театру (*deutsch-jüdisches Theater*), яка, здається, відразу стала ефективною зброєю у грі з бюрократією.

Низка кейсів межі XIX–XX ст. дає можливість представити мапу театральних маршрутів, позначає їхні основні точки діяльності, відкриває мережу людей, пов’язаних з єврейським театром, – музикантів, антрепренерів, співаків, акторів, допоміжний персонал. Джерельною базою для їхнього висвітлення стали кореспонденція та діловодна документація бюрократичних установ різного рівня, поліції, фіскальних установ, скарги окремих підданих. Підставою для цих комунікацій нерідко було подолання смуги осілості – сюжет, який буде зберігатися до самого кінця існування імперії.

Увага до південних земель Російської імперії, у дусі нової імперської історії, дає можливість продемонструвати те, що дослідниця театру Мейгіл Фавлер називає бажанням периферії

відігравати роль центру культурного життя, всупереч нав'язаним моделям [Fowler 2017]. Єврейський театр на цих землях, безперечно, мав власну історію і традиції, але може бути вписаним у загальний складний культурний контекст імперії, де соціальні ієрархії були надзвичайно важливими, релігійна ідентичність ще багато важила, а національна – лише конструювалася.

Література:

Нариси з історії інонаціонального театру в Україні XX – початку XXI ст. / за заг. наук. ред. М. Гринишиної. Київ: Фенікс, 2017.

Про отримання списку службовців у єврейській трупі Фішзона. *ЦДІАК України* (Центральний державний історичний архів України, м. Київ). Ф. 313. Оп. 2. Спр. 3223.

Про дозвіл євреям артистам та музикантам жити у Києві. *ЦДІАК України* (Центральний державний історичний архів України, м. Київ). Ф. 442. Оп. 639. Спр. 60.

За клопотанням антрепренера єврейсько-німецької трупи Фішзона Авраама про дозвіл його трупі ставити вистави у Житомирі та Києві. *ЦДІАК України* (Центральний державний історичний архів України, м. Київ). Ф. 442. Оп. 854. Спр. 393.

Bechtel D. Le théâtre yiddish Gimpel de Lemberg: une Odyssee oubliée. *Yod*, 2011. 16. P. 83–98. <https://journals.openedition.org/yod/659>

Caplan D. *Yiddish Empire: the Vilna Troupe, Jewish Theater and the Art of Itinerancy*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2018.

Fowler M. *Beau Monde on Empire's Edge: State and Stage in Soviet Ukraine*. University of Toronto Press, 2017.

Holdsworth N. *Theatre and National Identity: Re-Imagining Conceptions of Nation*, 2014.

Sandrow N. *God, Man, and Devil: Yiddish Plays in Translation*, Syracuse University Press, 1999.

Церклевич В. С.

ORCID: 0000-0001-7925-780X

к. пед. н., доцент,

*доцент кафедри готельно-ресторанного і туристичного бізнесу
Хмельницького кооперативного торговельно-економічного інституту
м. Хмельницький, Україна
позаштатна співробітниця Інституту Адама Міцкевича
м. Варшава, Республіка Польща*

Домбровська О. М.

ORCID: 0000-0002-7258-5728

*головний архівіст відділу публікаційної та науково-видавничої роботи
Державного архіву Хмельницької області
м. Хмельницький, Україна*

Глушковецький А. Л.

ORCID: 0000-0003-3197-4580

к. і. н., доцент,

*доцент кафедри археології, спеціальних історичних
і правознавчих дисциплін Кам'янець-Подільського національного
університету імені Івана Огієнка
м. Кам'янець-Подільський, Україна*

**“ОБ’ЄДНАВЧИЙ СОУС” ТРЬОХ НАРОДІВ:
ДО ПИТАННЯ ВПЛИВУ ЄВРЕЇВ-АШКЕНАЗІ
НА ФОРМУВАННЯ
ГАСТРОНОМІЧНОЇ КУЛЬТУРИ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ**

Ключові слова: їжа, культура, євреї-ашкеназі, Річ Посполита, соус, хрін, гастрономічна історія, хрін, соус.

Пізнання світу смаків скеровує утаємничених до світу історії й культури; дослідження етимології страв та інгредієнтів створює нову і зрозумілу картину світу, де їжа (“peer-to-peer dining”) є унікальним ідентифікатором за критеріями: “схожий – інший”, “свій – чужий”, “зрозумілий – новий”, “пояснюваний – ірраціональний”, “дозволений – неприпустимий (заборонений)”. В. Ashley, J. Hollows, S. Jones, В. Taylor слушно зауважують, що «їжа

дуже добре пасує до ідентифікації “інших” націй. Ми ідентифікуємо себе завдяки відокремленню від “інших”, і в цьому сенсі “ми” означає не “вони”». На противагу протиставленню, етнокультурні змісти (сенси) їжі ефективно розкривають засади спільності історії (умови спільності історичного шляху), як-от гастрономічна історія Речі Посполитої – справжнього горнила (tygiel) націй і культур. Зважаючи на академічний скептицизм щодо гастрономічної історії як повноправного напрямку/галузі історичної науки, лаконічно схарактеризуємо “стовпи” її методології (табл. 1).

Таблиця 1.

Методологічна база дослідницьких практик
з історії гастрономії

Вчений	Провідна теза	Рік, країна
Февр, Люсьєн	Їжа – один з основоположних маркерів культурного ландшафту	Франція, 1953
Бродель, Фернан	Їжа – найбільш репрезентативна дефініція повсякденного життя	Франція, 1995
Фландрен, Жан Луї	Гастрономія є частиною людської культури, у якій тісно поєдналися соціальні, економічні, світоглядні контексти	Франція, 1996
Леві-Строс, Клод	Кухня і бенкетна традиція створюють соціальні зв’язки, вибудовують ієрархію та структурують суспільство, а їжа є тим маркером, який відокремлює людину від тваринного світу	Франція, 1997
Резніченко, Лильо, Гримнич & Брайченко*	Культура допомагає виховувати повагу до країни та її громадян: політичні еліти змінюються, а емоційна пам’ять залишається. Кулінарна дипломатія – невід’ємна частина культурної – робить це через їжу та кулінарний етикет... Їжа є одним з найвпізнаваніших національних маркерів	Україна, 2020

** Лише в п. чв. XXI ст. з’являються українські академічно-практичні дослідження, присвячені українській (не лише рустикальній) гастрономії.*

Демчук, Стефанія	Їжа цікава насамперед в широкому контексті епохи – на тлі уявлень, стереотипів, моди, подорожей, війн і мистецтва, які так чи інакше впливали на смаки і преференції людей Середньовіччя	Україна, 2021
Лильо & Ду- шар	Перед дослідниками... лежить ще довгий шлях до моменту, коли процеси ґрунтового вивчення їжі як важливої частини культури стануть незворотними	Україна, 2023

Джерело: сформовано авторами на основі [1; 2; 3, с. 7; 5; 6, с. 15].

Наративи досліджень з регіональної кухні Поділля та Волині в географічних межах Хмельницької області посилилися результатами Першого (ХІІ.2023 р.) та Другого (ХІІ.2024 р.) регіональних науково-практичних форумів “Гастрономічна історія Поділля: від родинних рецептів і нотаток – до мови архівних документів”. (Практичним масштабних досліджень з історії гастрономії Поділля і Волині стало видання ілюстрованого альманаху з гастрономічної культури регіону «Поділля має свій смак!» (Церклевич В.С., Діль А.В., Блаута А.В., Онишук М.І., Хмельницький, 2025 р.)); заплановано видання книги “Автентична кухня Поділля і Волині: 365 рецептів на щодень” (Хмельницька обласна військова адміністрація, Державний архів Хмельницької області, 2025 р.). Водночас мультикультурна (і міжнаціональна) взаємодія у формуванні традицій локальної гастрономії (якою є, зокрема, гастрономічна традиція подільсько-волинського регіону в межах сучасної Хмельницької області) предметом окремого дослідницького інтересу наразі не стала (про це, зокрема, зазначає одна з основних дослідників і промоутерів української гастрономічної традиції / культури / історії Олена Брайченко у вступі до Х випуску “Подільської старовини” (2024 р.), присвяченого гастрономічній історії Поділля і Волині).

Представимо один із значимих у контексті концепції мультикультурності історико-практичних “гастрономічних кейсів”, напрацьованих у ресторані локальної кухні “Ресторація Шпігеля” (м. Хмельницький) – осередку дослідження феномену подільської гастрономічної традиції.

Історична довідка про “Ресторацію Шпігеля”. Відкрита у вересні 2013 року в м. Хмельницькому, “Ресторація Шпігеля” від самого початку своєю місією визначила дотримання девізу: “Історія Поділля має свій смак”. Засновники усвідомлювали, що історично зумовлене розташування Поділля та Волині “на Кресах” Речі Посполитої зумовило появу справжнього “гастрономічного коктейлю” полікультурних традицій, смаків і страв. Таке різноманіття цілком пояснюване теорією “периферійних” культур (характеризуються різноманіттям, зумовленим: 1) впливом основних культурних центрів; 2) локальними унікальностями), а також розумінням того, що Річ Посполита стала “кеглем” національного самоствердження багатьох націй. У концепції закладу зауважено: «У “Шпігелі” ми поєднали: традиції гостинності і бенкетної культури Подільського краю; істинні смаки подільської землі, втілені в локальних продуктах, автентичних рецептах та технологіях кухарського мистецтва; старовинні рецепти української, польської, єврейської кухонь з давніх рецептурних книг, архівних документів, родинних спогадів та працю найкращих сучасних кухарів – віртуозів своєї справи. “Шпігель” – це діалог з історією, вона тут всюди: в архітектурних деталях, умеблюванні, старовинних документах, світлинах, картинах і, найголовніше, – у смаках!»

На першому гастрономічному фестивалі (2013 р.), що проводився в “Ресторації Шпігеля”, – всеукраїнському гастрономічному з’їзді “Триєдинство культур”, – між науковців, рестораторів і маркетологів розгорілася жвава дискусія: який з інгредієнтів можна визначити як консолідувальний для української, польської, литовської, єврейської гастрономічних традицій – основоположний для гастрономічної спадщини Речі Посполитої в подільсько-волинському регіоні? Парадоксально, але цим інгредієнтом виявився хрін – рослина, яку людство вживає в їжу вже близько чотирьох тисяч років. Його батьківщина – Південно-Східна Європа. Джон О’Коннелл у своїй “Енциклопедії спецій” характеризує смак хрину як “гострий, пекучий, однак водночас обеззброююче-солодкий”. Першими, хто почав вирощувати хрін як городню рослину, стали німці (здається в монастирській традиції XIV ст.). У коренях хрону містяться харчові волокна (клітковина), вітамін С, фолієва кислота, калій, кальцій, магній,

залізо, цинк, амінокислоти та ізотіоціанати. Першим відомим соусом із хрину є так званий “білий хрін” з додаванням винного оцту, поширений у Польщі, Литві, Україні, Білорусі. “Найрозгорнутішу” рецептурну палітру соуси з хрину представляють саме в польській кухні – спадкоємиці полікультурних гастрономічних набутків Речі Посполитої, – тут наявні і холодні (наприклад, хрін з яйцями), і гарячі варіації (теплі соуси на основі бульйонів з додаванням мигдалю).

Таке різноманіття соусів на основі хрину підкріплюється лінгвістичним дослідженням польських приказок і фразеологізмів, у яких хрін протиставляється солодошам: *Wolno Bogu, jako Panu, kanar/cukierki zrobić z chrzanu* [Бог, як господар, здатний цукор/цукерки зробити з хрину]. У жартівливому порівнянні про щось гірке кажуть: *słodki jako chrzan* [солодкий, як хрін], а щоб “підсолодити” дію гіркого хрину, подаючи його, господині слід усміхатися: *Słodka twarz gospodyni i chrzan gościom w miód zamieni* [Солодке обличчя господині і хрін для гостей на мед перетворить]. В унісон з польськими – українські прислів'я і приказки: “Чуже лихо за ласощі, а своє – за хрін”; “Купили хрону, треба їсти: плачте, очі, хоч повилазьте; бачили, що купували, – грошам не пропадать”; “Хрін за редьку не солодший”; “Вдома і хрін – як мед”. (Первинний смак, який відчуває людина, відкусивши шматочок хрину, – солодкий, однак його дуже швидко “накриває” гіркота, зумовлена концентрованим поєднанням ефірних олій).

Утім, найпоширеніший у гастрономічній культурі хрін із додаванням червоного буряка – “цвіклі” – є гастрономічним винаходом євреїв-ашкеназі, цивілізація яких розлого постала на теренах Речі Посполитої. Зауважимо, що євреї жили в Речі Посполитій та Польщі близько тисячі років (лояльність цього співжиття була дещо погіршена після рішень Базельського собору), створивши яскраву спільноту та культуру, трагічно перервану Другою світовою війною. Дуальна природа загальної концепції єврейської кухні в її різноманітних національних або локальних різновидах, пояснювана компромісом між принципом кошерності та вимогами кашруту, встановленими юдаїзмом, і потребою використовувати локальні продукти на територіях розселення (друга теза збігається з тлумаченням ВООЗ: найкорисніша їжа –

це та, що характерна для конкретного регіону). Отже, гастрономічна традиція євреїв-ашкеназі Центральної і Східної Європи мала своїм джерелом різноманітні кулінарні традиції місцевих народів. «Якщо місцеві страви відповідали правилам кошерності, їх адаптували до форми єврейської кухні. Тому “в кожній країні євреї перейняли (адаптували) різноманітні місцеві страви, надаючи їм особливого характеру. Крім того, вони використовують багато запахів і спецій – пережиток Сходу – і багато цибулі в досить несподіваних поєднаннях”, як писала довоєнна журналістка в ілюстрованому жіночому тижневику “Bluszcz” (“Плющ”)), – зауважує авторка книги “Karłony i Szczeżuje: Opowieść o Zaromnianej Kuchnia Polskiej” Магдалена Каспшик-Шевріо.

Серед страв, що внаслідок гастрономічних взаємовпливів були сприйнятними і в польській, і в єврейській гастрономічних традиціях, відзначимо *roġęsek*, або копчену гусячу грудку (в інших варіаціях – гусячі шлунки, гусяча шийка), фарширований короп, страви з оселедця, паштет з курячої печінки, голубці з начинкою з рису і яловичини, а також таку поширену і нині випічку, як бублик (байгель (їд. *בײַגל* *bejgel*; пол. *bajgiel*); його кошерний варіант не містить вершкового масла та молока, тому, згідно з рекомендаціями щодо кашруту, може поєднуватися як з молочними, так і з м'ясними продуктами), хала. Маємо також врахувати, що чимало прянощів, а також популярний нині в польській та українській гастрономічних традиціях мак потрапили до Великопольщі зі Сходу, через такі значимі торговельні форпости, як Кам'янець-Подільський та Львів, завдяки вірменським та єврейським купцям.

Повертаючись до соусу з хрину з додаванням червоного буряка, зауважимо, що “цвіклі” виникли в середовищі галицьких євреїв, коли в регіоні поширилася французька мода подавати до м'яса вершковий соус із хрінном. Кашрут забороняє вживати в їжу м'ясо та молочні продукти разом (це унеможливило подавати “сметанний хрін” до м'яса), тож соус на основі буряка з хрінном став дозволеною релігійними приписами альтернативою. Окрім того, дешевизна й доступність інгредієнтів (найпоширеніша в Східній Європі городня культура – буряк, оцет та дикорос-хрін)

зробили цей соус найуживанішим не лише євреями, а й поляками та українцями. Значима для сакральної гастрономії згадка про хрін скеровує до старозавітної традиції святкування Пасхи (Песах): Бог наказав євреям заколоти “ягня без вади”, його кров’ю помастити одвірки своїх будинків, а м’ясо засмажити. У чотирнадцяту ніч місяця Нісана караючий Ангел Господній “пройшов повз” (оминув) будинки євреїв, і були врятовані їхні первістки. А після сповнення десятої кари фараон дозволив євреям покинути Єгипет (Вихід 12: 31-33). Отже, традиція вживати соуси з хрину, згадуваного в Біблії як “гіркі трави”, є пам’яттю про першу Пасху, яку споживали ізраїльтяни перед “виходом” з Єгипту, оскільки Бог наказав їм: “Нехай з’їдять м’ясо в цю саму ніч, спечене на вогні; з прісним хлібом і гіркими травами...” Отож хрін як символ перегукується із символікою Песаху, адже міститься у двох символічних стравах: марор – гіркі трави, серед них і хрін, що символізують гірке життя юдеїв у Єгипті, та хазерет – розтертий або дрібно нарізаний хрін. Католицька легенда сповіщає: гіркота хрину, яка спричиняє сльози з наших очей, – це символ того, що Христос щоденно споживав гіркоту (гріхів людських). Загалом, чимало інших страв єврейсько-юдейської гастрономічної традиції містять відсилання до конкретних історико-релігійних подій: зокрема, символічне значення оладок з тертої картоплі, обсмажених на оливковій олії, – згадати чудо олії з Єрусалимського храму. Поширене печиво “вуха Амана” (Озней Аман, або Хамменташен) – у вигляді трикутників із начинкою в середині – це символічні солодощі свята Пурим. В основі свята – відзначення події, яка відбулася дві з половиною тисячі років тому, коли цар Персії Артаксеркс дослухався до своєї дружини Естер та радника Мордехая і підтримав їх у протистоянні з іншим радником, підступним Аманом (Гаманом). Отже, їм вдалося врятувати єврейський народ, який майже сімдесят років жив у вигнанні.

Представлена стаття є одним із фрагментів розлогого дослідження, що реалізується в межах виконання НДДКР: “Гастрономічні бренди Поділля і Волині: культурно-бізнесові, науково-методичні засади” (0123U102646); “Формування теоретико-методологічного забезпечення розвитку і функціонування туристичної галузі України в умовах євроінтеграції” (0117U002092).

Література:

Брайченко О., Гримич М., Лильо І., & Резніченко В. Україна. Їжа та історія. Київ: ФОП Брайченко О. Ю., 2021. 286 с. URL: <https://ui.org.ua/wp-content/uploads/2022/04/ukrayina.-yizha-ta-istoriya-1.pdf>

Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст. Том 1: Структура повсякденності: можливе і неможливе. Київ: Основи, 1995. URL: <https://archive.org/details/brodel>

Демчук С. Від бобра до фазана. Їжа західноєвропейського Середньовіччя. Київ: іzhak, 2021. 320 с.

Каспшик-Шеврію М. Смак традиції: тривалий вплив єврейської кухні в Польщі. 2020. URL: <https://dzismis.com/2020/12/22/smak-tradycji-trwaly-wplyw-kuchni-zydowskiej-w-polsce/>

Леві-Строс К. Структурна антропологія / Пер. з французької Зоя Борисюк. Київ: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 1997. 387 с.

Лильо І., Душар М. Шляхетна кухня Галичини. Львів, 2023. 488 с.

Церклевич В. С., Онищук М. І., Шпаковський С. М. Культурні детермінанти еволюції гастрономічних спеціалітетів: до питання формування гастрономічного бренду Поділля. *Трансформаційна економіка*. 2023. 1. С. 67–75. URL: <https://transformations.in.ua/index.php/journal/article/view/12/12>

Церклевич В. Хрін у гастрономічній традиції Речі Посполитої: шоколадні інтерпретації. 2023. URL: <https://culture.pl/ua/stat-tia/khrin-u-hastronomichniy-tradytsiyi-rechi-pospolytoyi-shokoladni-interpretatsiyi>

Hanna Szymanderska – 25-lecie pracytwórczej. 2012. URL: <https://poradnikrestauratora.pl/artykuly/hanna-szymanderska-25-lecie-pracy-tworczej/>

Gulasz obok strudla i pisingera, paprykarz i ogórki z miodem – zastawiony stół najlepiej obrazuje wielokulturowość Galicji. Prof. Jarosław Dumanowski o kuchnigalicyskiej magazyn-kuchnia.pl 2014-11-28. URL: <https://magazyn-kuchnia.pl/magazyn-kuchnia/7,121641,17045527,prof-jaroslaw-dumanowski-o-kuchni-galicyskiej.html?disableRedirects=true>

“O kuchni kresowej”, *Bluszcz*, 1930. Nr 23.

**BEYOND HASIDISM AS A MEN’S CLUB: WOMEN
AS LEADERS AND FOLLOWERS
IN CHABAD LITERATURE AND HISTORY**

Dr. Taczyńska Katarzyna

ORCID: 0000-0001-8540-4132

Institute of Slavic Studies

Polish Academy of Sciences in Warsaw, Poland

e-mail: katarzyna.taczynska@ispan.edu.pl

Dr. Twardowska Aleksandra

ORCID: 0000-0002-5133-6028

independent scholar

Gdańsk, Poland

e-mail: a.twardowska@cookie.pl

**A TALE FROM THE PAST: THE POETRY OF JEWISH
WOMEN WRITERS IN EARLY 20th-CENTURY BOSNIA**

Keywords: Bosnia, poetry, women’s history, hybrid identities, Ladin language, Sephardi culture, acculturation, early 20th-century.

Acculturation, integration, and emancipation [Lederhandler 1992] occurred at varying speeds across the Balkans – faster in Serbia (particularly Belgrade), and slower in Bosnia and Macedonia. Despite processes of modernization, traditional cultural models persisted much longer in these regions, especially among women [Filipović, Vučina Simović 2010, 266]. Until the end of the 19th century, Sephardi Jewish women lived in a traditional and patriarchal environment, both within their Jewish communities and in the broader society, which included Muslim and Orthodox populations. Their interactions with these broader communities were limited, and women’s roles – whether social, cultural, or economic – were generally confined to the family and immediate neighborhood. In scholarly literature, Sephardi women in the Balkans are often described as being doubly marginalized [Filipović, Vučina Simović 2010, 262]. In contrast, Ashkenazi women led a more “Europeanized” lifestyle, yet their integration into the Slavic environment remained limited until the end of the 19th century.

The early 20th century, shaped by wars and geopolitical shifts, had a direct impact on the structure of Jewish communities, including the lives and activities of women. One of the most active and recognized Jewish women writers in early 20th-century Bosnia (and more broadly in former Yugoslavia) was Laura Papo Bohoreta (1891–1942), a pioneering Sephardi Jewish writer, feminist, and intellectual. She advocated for women's education and emancipation, while preserving and promoting the Ladino language and Sephardi culture through her literary and ethnographic work [e.g. Katan Ben-Zion 2014; Koch 2018]. It is worth noting, however, that literature written in Ladino comprises a relatively small corpus, with limited participation by women.

The aim of our presentation is to draw attention to other women writers from Bosnia, who were active in the first half of the 20th century but are rarely – if at all – recognized as Jewish authors [Zahirović 1985; Katan Ben-Zion 2013]. We focus on the work of two poets: Regina Levi (1885–1913), born in Banja Luka, and Hana Kalderon (1912–1942), born in Travnik. In this presentation, we concentrate on their poetry, as this literary form is particularly responsive to externally imposed changes, often becoming a space for formal and linguistic experimentation, especially during the period in question.

Employing an intersectional approach, this analysis examines the work of these two Jewish poets – each situated at the crossroads of multiple cultures and social groups – through the lens of historical, social, cultural, and religious factors. By centering on their poetry, we aim to shed light on broader patterns of Jewish life and resilience in 20th-century Southeastern Europe.

Ultimately, the goal of this presentation is to foreground lesser-known local (Bosnian, Yugoslav) contexts and the entanglement of overlapping cultural projects, which have often been overlooked in Jewish historiography. A persistent binary approach – contrasting Jewish and non-Jewish culture – has narrowed the understanding of cultural intersections and hybrid identities, failing to recognize the shared spaces, interactions, and mutual influences that shaped Jewish life in diverse and dynamic settings.

References:

Filipović J., Vučina Simović I. “La lengua como recurso social: el caso de las mujeres sefardíes de los Balcanes”, in: *Los sefardíes ante*

Beyond Hasidism as a Men's Club: Women as Leaders and Followers...

los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades, P. Díaz Más, M. Sánchez Pérez (eds), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010. P. 259–269.

Katan Ben-Zion Dina. *World She Wrote: Jewish Women Writers in Former Yugoslavia*. Carmel Publishing House, 2013. (In Hebrew).

Katan Ben-Zion Dina. “The Feminine Voyage in the post Holocaust Jewish Literature in Former Yugoslavia”. *Interkulturalnost*, 2014, 7. P. 186–191.

Koch Magdalena. “Lost – Regained – Revised: Laura Papo Bohoreta, Sephardic Women in Bosnia, and Transcultural Survival Strategies in Memory”. *Studia Judaica*, 2018, 1 (41), P. 7–30.

Lederhandler E. “Modernity without Emancipation or Assimilation? The Case of Russian Jewry”, in: *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe*, J. Frankel, S. J. Zipperstein (eds), Cambridge University Press, 1992. P. 324–343.

Zahirović Ajša. *Od stiha do pjesme. Poezija žena Bosne i Hercegovine*, Univerzal, 1985.

Eli Rubin

PhD

Pittsburgh, USA

erubin@chabad.org

**MORE THAN ‘A KHSIDISHE YIDENE’:
REBBETZIN RIVKAH SCHNEERSOHN (1834–1914)
AS A LINK IN CHABAD’S CHAIN
OF DYNASTIC LEADERSHIP**

Keywords: gender, Hasidism, rebbetzin, Chabad, dynastic leadership.

Previous academic discourse on the status of women in Hasidism has sometimes noted the case of Rebbetzin Rivkah Schneersohn. While Tsippi Kauffman emphasized the question of personal identity, Ada Rapoport-Albert trained her lens on broader institutional and literary trends. This paper combines these perspectives to bring Rebbetzin Rivkah’s exceptional persona into sharper focus. Her literary

portrayal, I argue, is a crucial medium not only for the historiographical retrieval of her dynastic role, but also for its textual institutionalization. Countering Rapoport-Albert's suggestion that Rebbetzin Rivkah didn't possess "a hasidic consciousness of her own," I revisit the sources she discussed and place them in a larger literary and historical context. Noting that 1866 and 1882 marked moments of rupture in Chabad's dynastic chain, I argue that Rebbetzin Rivkah personified the preeminence of the Lubavitch stream as the true heir to, and perpetuator of, Chabad's unruptured tradition. Her claim of uncertainty as to her status as "a khsidishe yidene" emerges as a deft and disarming assertion of her authority as the crucial link in Chabad's chain of dynastic leadership.

Jadwiga Czeska-Kosiba, MA
Wroclaw, Poland
czeska.jadwiga@gmail.com

**RESHIMAS ZIKHROINES OF CHANA SCHNEERSOHN:
A CASE STUDY OF A HASIDIC WOMAN'S DIARY**

Keywords: gender, Hasidism, egodocuments, women's intimacy, Yiddish literature

In my presentation, I will analyze selected parts of Chana Schneersohn's (1880–1964) memoirs, which served as the basis for my research and translations while writing my undergraduate thesis. I will discuss them in the context of her gendered experiences, her complex identity as a Hasidic woman, and her role as a memoirist.

I will begin by providing a brief biography of Chana, with particular attention to her family connections to the Lubavitch dynasty and a map of her travels over the years – both crucial for understanding her experiences.

Next, I will let the author speak for herself by presenting passages from her diary. Through her writings, I will highlight two aspects of her identity as a writer: the orthodox persona, shaped by the rules of the Hasidic community and often guided by self-censorship, which

I refer to in my presentation as “the Rebbetzin”, and the private, intimate side, which I call “Chana”. This textual analysis will also allow me to discuss broader themes characteristic not only of Chana’s diary but of women’s life writing in general. These themes include home, family, and body.

The main goal of my presentation is to highlight the uniqueness of Chana Schneersohn’s diary as a female voice from within the orthodox community. It is an exceptionally valuable source – not only as a historical testimony but also as a rare record of the voice of an influential Hasidic woman. I hope that my speech will prove to be an effective way to tell the story of Chana Schneersohn, but also, in a broader perspective, the story of the previously unheard voices of Hasidic women in general.

Wojciech Tworek

PhD

Wrocław, Poland

wojciech.tworek@uwr.edu.pl

**THE POLITICS OF GIRLS’ EDUCATION:
BETWEEN CHABAD’S *AHOT HA-TEMIMIM*
AND THE *BAIS YAAKOV* MOVEMENT**

Keywords: gender, Hasidism, Bais Yaakov, education, Agudat Israel, politics.

Yosef Yitzchak Schneersohn (1880–1950), the sixth rebbe of Lubavitch, is credited with changing Chabad’s exclusionary stance on women’s participation in Hasidic teachings and practices. In doing so, he arguably ushered in a transformation of Hasidism in general, shifting it from a “men’s club”, where women were often seen merely as the “wives and daughters of Hasidim”, to a community that fostered a strong and distinctive female Hasidic identity. Schneersohn’s tenure as rebbe spanned the tumultuous interwar years, a period when Orthodox communities (including Hasidic ones) had to reinvent themselves to survive and thrive amid new social, cultural, political,

and economic realities. His efforts to encourage greater religious involvement among women coincided with the rise of the Bais Yaakov movement throughout Eastern Europe.

Some scholars argue that while Sarah Schenirer's movement did not promote Hasidic education per se, its focus on religious intensification and the camaraderie among students laid the groundwork for strictly Hasidic sororities. One such example was the Chabad organization Ahot ha-Temimim in Riga, which provided Hasidic girls with opportunities to explore Chabad mysticism and emulate the traditionally male practice of Hasidic festive gatherings (*farbrengen*). However, despite the extensive literature produced by Y. Y. Schneersohn – including 17 volumes of his letters – there are almost no references to Bais Yaakov.

What, then, was the relationship between Schneersohn's revivalist efforts – which included opening his Hasidism to women in the late 1930s – and the burgeoning Bais Yaakov network? In my essay, I explore this question in the context of the political competition between Chabad and Bais Yaakov's patron, Agudat Israel. In particular, I focus on a key moment when Yosef Yitzchak Schneersohn came into direct contact with Schenirer's movement: his speech to women in Riga in 1934. By examining the speech itself and Schneersohn's later attempts to obscure the participation of Bais Yaakov members, I aim to demonstrate how he sought to capitalize on the women's engagement fostered by Bais Yaakov for his own purposes.

ЗМІСТ

ЛОКАЛЬНИЙ ВИМІР ЄВРЕЙСЬКОЇ ІСТОРІЇ

<i>Базюк Х. Т.</i> Взаємодія євреїв та шотландців у ранньомодерному Львові	3
<i>Берсенев-Зельдіч П. О.</i> Єврейська громада містечка Хабне у другій половині XVIII – на початку XX ст.	5
<i>Болтанюк П. А.</i> До історії громадської діяльності єврейського населення Кам'янця-Подільського	9
<i>Бурденюк В. В.</i> Мешканці єврейської дільниці Городенки за інвентарем 1768 року	12
<i>Вовчко М. І.</i> Керівництво єврейської громади Львова у др. пол. XIX – на поч. XX ст.: організаційні зміни та соціальні функції	14
<i>Гриценко А. П., Гриценко В. А.</i> Поховання нащадків Моше Бабада та Шауля Валя на глухівському єврейському кладовищі	17
<i>Гула О. Г.</i> Єврейське населення містечка Ротмістрівка в XIX ст.	20
<i>Кушнір В. Г.</i> Локалізація єврейського містечка поселення Круті	23
<i>Левінзон Є. Ю., Ківільша Г. Б.</i> Юдейські молитовні будинки на мапі Кам'янця-Подільського: до проблеми локалізації	25
<i>Павленко Л. А.</i> Сновськ на Чернігівщині у 1920-х роках: чинники руйнування радянською владою традиційного укладу життя єврейської громади	29
<i>Пагор В. В.</i> Формування єврейської громади Кам'янця-Подільського (XIV–XVIII ст.)	32

<i>Шнайдер Є. П.</i>	
Утворення власних назв єврейських товариств та їхніх молитовних будинків на території сучасної України у XVIII – на початку XX ст.	36
<i>Юсова О. М.</i>	
Єврейська спадщина Ромен	39
<i>Яблонський В. В.</i>	
Єврейська громада Теофіполя в подіях української революції 1917–1921 рр.	42
ЄВРЕЇ СХІДНОЇ ЄВРОПИ В МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД	
<i>Войтович О. В.</i>	
Викладачі єврейського народного університету в Києві в 1919 р. як складник вітчизняної науково-педагогічної інтелігенції	46
<i>Гончарова О. С.</i>	
Юдейські громади Харкова під тиском радянської антирелігійної політики 1920-х років	51
<i>Еткіна І. І.</i>	
Архівні документи Чернігівського губернського революційного трибуналу як джерело вивчення історії євреїв революційної доби	53
<i>Керечанин З. Ю.</i>	
Мукачево як осередок єврейської благодійності в підкарпатській русі міжвоєнного періоду	56
<i>Ліхтей І. М.</i>	
Головний празький рабин Хаїм броді та його вплив на суспільно-політичне життя євреїв Закарпаття на початку 20-х років XX ст.	59
<i>Нестеренко В. А.</i>	
Єврейські політичні партії на поділлі в період директорії (за матеріалами часописів УНР)	62
<i>Ніколаєнко О. О.</i>	
Розправа з рухом Хабад у Харкові у 1939 р.	66
<i>Пецох Б. І.</i>	
Початок переселення євреїв на Південь України в середині 1920-х років (на прикладі київщини)	69

<i>Семешин Е.</i> Викладачі єврейської національності Сумського педагогічного технікуму та інституту соціального виховання (1925–1933)	72
<i>Славік Ю. В.</i> Становище євреїв у Карпатській Україні (1938–1939 рр.)	76
<i>Чиркова М. Ю.</i> Кампанія із залучення євреїв до землеробства в 1920-х роках за документами державного архіву Полтавської області	79
<i>Stark Tamás</i> The Campaign Against the “Galician” Jews in Hungary in the Early 1920s	83

ЄВРЕЇ В НАРАТИВАХ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

<i>Гурдуз А. І.</i> Голем і моделювання єврейського історичного іміджу в європейській та світовій культурі	86
<i>Западенко І. В.</i> Розповідь про прихованих нащадків бештового кучера Олексія	88
<i>Кістол А.</i> Образ єврейського Катеринослава в книзі Джейн Йолен “Ekaterinoslav: a One Family’s Passage to America”	92
<i>Малахова К.</i> “Єврейські козаки” при дворі цадика: хасидська гра у війну	94
<i>Непипенко Т.</i> Мотивний комплекс “море” в поезії Аврома Суцкевера	99
<i>Рожкова Л. І.</i> Єврейська спільнота містечок Черкащини на початку ХХ століття у світлі спогадів	103
<i>Ткачук К. О.</i> Освічені жінки епохи в енциклопедії “Відомі євреї чоловіки та жінки в історії культури людства”	108

<i>Трубчанинов С. В.</i>	
Ульріх фон Вердум про євреїв в Україні	111
<i>Федорів Т. І.</i>	
(Не)забутий Вільгельм. постать письменника, публіциста та літературного критика Фельдмана	113
<i>Цолін Д.</i>	
Літургійна поезія печалі та проблема історичної пам'яті. <i>SĀLĪHŪT I QĪNŪT</i> часів повстання Богдана Хмельницького	116
<i>Яковенко Я. Я., Яковенко П. Я.</i>	
Хибний єврей: тема єврейського походження керманічів партії в довоєнному сталінському кіно	118

ЄВРЕЙСЬКА СПАДЩИНА В МУЗЕЙНИХ ТА КНИЖКОВИХ КОЛЕКЦІЯХ

<i>Бойчун М. Д.</i>	
А. Фіркович та самаритянська громада: прагматичний підхід чи світоглядна симпатія?	121
<i>Ветров В. С., Барановський А. В.</i>	
Питання досліджень єврейської культурної спадщини під час охоронних археологічних робіт у Меджибожі	124
<i>Ветрова Т. М.</i>	
Кераміка з написом на івриті з фондів Державного історико-культурного заповідника “Межибіж”: археологічний та культурний контекст	127
<i>Єрофеева К. С.</i>	
Пінкас поза соціально-історичним аспектом: структура, література, естетика	129
<i>Корпусова І. В.</i>	
Два юдейських обереги в нумізматичній збірці Одеського археологічного музею НАН України	131
<i>Куцаєва Т. О.</i>	
Жінки в щасті, жінки в смутку: гравіювання на дарунках синагогам з колекції Національного музею історії України	134

<i>Паур І. В.</i>	
Єврейські видавці поштових листівок Кам'янця-Подільського (1896–1913)	137
<i>Погорілець О. Г.</i>	
Келих з Меджибожа: пам'ять праведників	139
<i>Сидорчук Т. М.</i>	
Єврейські архівні колекції у фондах архівних, бібліотечних та музейних установ України: проблеми пошуку і дослідження	142
<i>Уфімцева Н. С.</i>	
Практики книгочитання та книговолодіння в єврейській громаді Кам'янця-Подільського у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст.	145
<i>Чорній П. І.</i>	
Часопис “ <i>Myśl karaïmska</i> ” як джерело вивчення історії та культури караїмів Центрально-Східної Європи	148
<i>Яшина О. С.</i>	
Тора мантл зі збірки Національного заповідника “Києво-Печерська лавра”	151
<i>Fedorchuk A.</i>	
Chufut Qaleh – the Oldest Jewish Cemetery of Ukraine	155

ЄВРЕЙСТВО НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ У ХVІІІ – НА ПОЧАТКУ ХХ ст.

<i>Безаров О. Т.</i>	
До питання про виконання євреями Російської імперії рекрутської повинності в 1853 році (на прикладі діяльності Хотинського повітового присутствія з рекрутської повинності)	159
<i>Венгерська В. О.</i>	
Єврейське та українське націотворення у др. пол. ХІХ – першій чверті ХХ ст.: від імперських практик до політичних проєктів	162
<i>Кужельна О. В.</i>	
“Єврейське питання” під час здійснення сенаторської ревізії Київської губернії 1880–1881 рр.	165

<i>Кушнір М. П.</i>	
Виникнення та діяльність єврейського співочого товариства в Чернівцях на початку ХХ ст.	170
<i>Слобожан І. М.</i>	
Проект єврейської землеробської колонізації Волинської губернії в ХІХ столітті	173
<i>Сльозкін М. О.</i>	
Київський погром 1905 р. і ліберальна преса: питання міжнаціональної взаємодії	176
<i>Харченко А. В.</i>	
На маргінесі імперської культури: єврейський театр на українських землях	181
<i>Церклевич В. С., Домбровська О. М., Глушковецький А. Л.</i>	
“Об’єднавчий соус” трьох народів: до питання впливу євреїв-ашкеназі на формування гастрономічної культури речі посполитої	184
BEYOND HASIDISM AS A MEN’S CLUB: WOMEN AS LEADERS AND FOLLOWERS IN CHABAD LITERATURE AND HISTORY	
<i>Dr. Taczyńska Katarzyna, Dr. Twardowska Aleksandra</i>	
A Tale from the Past: the Poetry of Jewish Women Writers in Early 20th-Century Bosnia	192
<i>Eli Rubin</i>	
More than ‘a Khsidishe Yidene’: Rebbetzin Rivkah Schneersohn (1834–1914) as a Link in Chabad’s Chain of Dynastic Leadership	194
<i>Jadwiga Czeska-Kosiba, MA</i>	
Reshimas Zikhroines of Chana Schneersohn: a Case Study of a Hasidic Woman’s Diary	195
<i>Wojciech Tworek</i>	
The Politics of Girls’ Education: Between Chabad’s <i>Ahot Ha-temimim</i> and the <i>Bais Yaakov</i> Movement	196

Матеріали доповідей
міжнародної наукової конференції

Єврейство Східної Європи: історія, культура, традиції

21–23 квітня 2025 р.

Підписано до друку 25.11.2025. Формат 60x84/16. Папір офсетний.
Друк офсетний. Умов. друк. арк. 11,86. Наклад 50 прим. Зам. № 623.
Друк ФОП Панькова А. С.
вул. Симона Петлюри, 30б,
м. Кам'янець-Подільський, Хмельницька обл., 32302
Тел./факс: (03849) 3-90-06, моб. (067) 381-29-43
e-mail: aksiomaprint@ukr.net
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 6561 від 28.12.2018 р.