

МИХАЙЛО ГАУХМАН
Луганський обласний краєзнавчий музей
mihailo-gauhman@ukr.net

«Абетка життя» Лейба Квітка:
метаморфози єврейської
ідентичності

Пролог

Радянське суспільство 1920–1930-х рр. було, так би мовити, незораним полем для соціальних експериментів, що мали форсовано створити модерне суспільство та зруйнувати традиційні порядки. За короткий час виникали нові – національні й класові – спільноти, котрі ставали цеглинами комуністичної Вавилонської вежі. Архітектором соціальних новобудов була не лише комуністична партія/радянська держава: провідну роль у перетвореннях відіграла радянська інтелігенція¹. Провідники радянських проєктів презентували себе перед народними масами як нових людей, не пов’язаних зі «старорежимною» дореволюційною дійсністю. Такою новою людиною був найпопулярніший дитячий поет 1930-х рр. Л. Квітко – взірць радянського єврея, відданого лєнінця-сталінця й руйнівника містечкового минулого.

Наша стаття присвячена самоідентифікації Л. Квітка як прикладові метаморфоз, яких зазнавала ідентичність російських/радянських євреїв у першій половині ХХ ст. А ключем, щоб зрозуміти долю радянських євреїв, послужить випадок із російським літератором і політиком-сіоністом Володимиром Жаботинським, представником русифікованої культурної еліти Одеси, котрий на початку ХХ ст. пройшов такий шлях ідентифікації, який радянські євреї в масовому порядку здолали після 1917 р.

¹ Приклади подібного розгляду радянської «політики дитинства» як складника соціальної інженерії, в якій брав участь Л. Квітко, див.: Нані Гогохія, “Суспільство і діти”, в *Українське радянське суспільство 30-х рр. ХХ ст.: нариси повсякденного життя*, за ред. С. В. Кульчицького (Київ: Інститут історії України НАН України, 2012), 751–785; Михайло Гаухман і Нані Гогохія, “Практики конструювання ідентичності ‘радянської єврейської дитини’ в 1930-ті рр. (на матеріалі ілюстрованих видань поетичних творів Л. Квітка)”, *Бахмутський шлях* 1–2 (2011): 100–111.

Одного разу – чи то 1903 р., чи то 1904 р. – Одесою поширилися чутки, що наближається єврейський погром. Троє молодих русифікованих інтелігентів, одним із яких був В. Жаботинський, вийшли на славнозвісний «Привіз», щоби відстежити ситуацію в місті. Єврейські молодики були одягнені по-європейському й намагалися розмовляти на великоросійський манер. На «Привозі» вони побачили звичайнісінького релігійного єврея, який ішов між базарними рядами й повсякчас озирався навсібіч. Він теж боявся погрому. А що вразило в побаченому В. Жаботинського? Те, що цей єврей, навіть боячись погрому, не намагався перевдягнутися та спробувати змінити вимову.

Побачене змусило Жаботинського замислитися про єврейську ідентичність. Адже акультуровані євреї соромилися й боялися свого єврейства, а «традиційні» євреї залишалися євреями. Згадуючи про це, у статті 1905 р. В. Жаботинський навів власні висновки:

...[Ми] повинні виховати їх [наших дітей. – М. Г.] так, щоб усвідомлення свого племені було для них не неволею, а радістю й гордістю. Але для цього треба з перших років причарувати їх тою величною красою, про яку ми, їхні старші брати, дізналися так пізно, вже в мученицькому переломі юнацтва. *Треба поверх нашої мізерної буденщини [обыденщины], поверх згорбленої спини жалюгідного Сруля показати їм Ізраїля, його царствений дух у всій його могутності, його трагічну історію в усій її грандіозній пишності.* Саме це вилікує нашу душу. Наша головна хвороба – самозневага, наша головна потреба – самоповага: відтак основою нашого народного виховання віднині має бути самопізнання [курсив наш. – М. Г.]².

Спробуємо розібратися із цими поетичними пасажами. В. Жаботинському йдеться про дітей, адже стаття загалом була присвячена Одеському відділенню Товариства для поширення просвіти поміж євреями в Росії (Общество для распространения просвещения между евреями в России), де впродовж кількох років тривало протистояння асиміляторів і націоналістів. Останніх очолювали історик Семен Дубнов і літератор Ахад га-Ам. Асимілятори виступали за те, щоби впроваджувати російську освіту в нових єврейських навчальних закладах, а націоналісти – щоби розробити програму національної освіти³. Сіоніст В. Жаботинський підтримував націоналістів. Він не хотів, щоб наступні покоління євреїв соромилися себе так само, як він і його друзі соромилися свого народу.

Поборники «націоналізації» євреїв, до яких належав В. Жаботинський, прагнули здійснити перехід від згорбленого «жалюгідного Сруля» до царствено-

² Владимир Жаботинский, “Из публицистики 1905 года”, *Иерусалимский журнал* 44 (2012), <http://magazines.russ.ru/ier/2012/44/zh21.htm>.

³ Див. докладний розгляд «культуркампфу» (вислів С. Дубнова) серед єврейської громадськості в Одесі: Михаил Полищук, *Евреи Одессы и Новороссии. Социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии 1881–1904* (Москва–Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2002), 244–264.

го й пишного Ізраїля. Першим для них був той релігійний єврей, котрого молодики побачили на «Привозі». Він розмовляв мовою їдиш, яку акультуровані євреї презирливо називали жаргоном; у ній біблійне *Ізраель* у зменшувально-пестливій формі звучало як *Сруль* (російською — *Ізя*). І хоча той «Сруль», на відміну від своїх просвічених одноплемінників, не боявся бути євреєм, це не змусило В. Жаботинського поважати «традиційних» євреїв.

Натомість *Ізраїль* був російським — просвіченим! — прочитанням *Ізраеля*. Тож на єврейське минуле й майбутнє націоналісти дивилися очима освічених християн, для яких біблійні євреї були царственным і пишним Ізраїлем⁴, а сучасні — «жалюгідним Срулем». Адже для християн — хоч середньовічних, хоч просвічених — єврейська історія закінчилася з початком Господнього Літа Ісуса Христа⁵. А інакше й не могло бути, бо модерність витворив християнський Захід.

А ким тоді були акультуровані євреї, такі як наш інформатор — В. Жаботинський? Вони не були ні сучасним Срулем, якого зневажали, ні майбутнім Ізраїлем, про якого мріяли. Додамо нотку сарказму: подібно до того, як для ніцшевського Заратустри людина була ливом над поки нездолоаною прірвою між мавпою й надлюдиною⁶, так і акультуровані євреї опинилися над безоднею сучасності — між містечковими хасидами й войовничими сіоністами на кшталт В. Жаботинського.

Ситуація, котру описує одеський літератор, стане ключем для нашого дослідження про метаморфози єврейської ідентичності в ранню радянську епоху, коли просвічені євреї Одеси й інших великих міст стали на шлях емансипації.

Отже, у власних очах містечкові євреї мали коефіцієнт ідентифікації «+1» й були задоволені власним символічним статусом з-посеред неєвреїв. Вони в єврейській свідомості мали коефіцієнт ідентифікації «0», бо до них традиційна єврейська культура була байдужою. Натомість для християн євреї мали коефіцієнт ідентифікації «-1», набувши інфернальних рис у фольклорних фантазіях християнських народів⁷. Це підтверджує значний пласт слов'янського фольклору про євреїв, котрий до нашого часу зберігся в сільській місцевості на україно-білорусько-польському прикордонні, незважаючи на те що євреїв там після Голокосту вже немає⁸.

⁴ У П'ятикнижжі Ізраїлем названо не державу чи країну, як у наш час, а єврейський народ — «народ Ізраїля» (*ам ізраель*).

⁵ Арнольд Дж. Тойнби, «История и перспективы еврейства», пер. А. Д. Харитоновича, в *Цивилизация перед судом истории*, Арнольд Дж. Тойнби, 2-е изд. (Москва: Айрис Пресс, 2003), 151.

⁶ Фридрих Ницше, «Так говорил Заратустра», пер. Ю. Антоновского, Е. Соколовой, в *Собрание сочинений*, Фридрих Ницше (Санкт-Петербург: Азбука, 2011), 3:23.

⁷ Див.: Джошуа Трахтенберг, *Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом*, пер. В. Рынкевича (Москва—Иерусалим: Мосты культуры—Гешарим, 1998).

⁸ Див.: Ольга Белова и Владимир Петрухин, *«Еврейский миф» в славянской культуре* (Москва—Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 1998), 261—537. Цю частину книжки написала фольклористка Ольга Белова, котра спеціалізується на вивченні образів «чужого» на прикладі

З настанням модерності «модернізовані» євреї почали дивитися на своїх «традиційних» одноплемінників очима просвічених християн. Відтепер містечкові євреї стали для них «жалюгідними Срулями» з коефіцієнтом ідентифікації «-1», тобто з негативним соціокультурним статусом. Натомість самі акультуровані євреї перетворилися на «людей без властивостей», себто без національних особливостей – із коефіцієнтом ідентичності «0». Як сказав делегат Четвертого з'їзду Бунду в 1903 р., «стало навіть національною особливістю євреїв заперечення своєї власної національності»⁹.

Відмінність новочасних євреїв від неєвреїв полягала якраз у відсутності відмінностей. Тож середньовічні опозиції «євреї – неєвреї» (очима євреїв) і «євреї – християнин» (очима християн), різні для євреїв і неєвреїв, замінила єдина новочасна опозиція «євреї – неєвреї». У ній, як уявляли євреї, самі вони отримували коефіцієнт ідентифікації «0», а неєвреї – «+1». Причому «модерні» євреї надавали «традиційним» євреям, до яких вони ставилися як до «жалюгідного Сруля», коефіцієнт ідентифікації «-1», а самі в протиставленні з ними, як представники сучасної західної культури, набували коефіцієнту «+1». Окрім цього, з точки зору тої частини неєвреїв, котра дотримувалась антисемітських поглядів, євреї – байдуже, «традиційні» чи «модерні» – мали коефіцієнт ідентифікації «-1» і уявлялися як вороги неєвреїв (див. табл. 1). Певною мірою антисеміти допомагали ідентифікації євреїв, оприявнюючи їхню єврейську «самість» для них самих.

Індивідуальна й колективна ідентичність різного виміру (етнічна, національна, конфесійна, етносоціальна, етноконфесійна тощо) не може бути відсутньою, як при коефіцієнті «0», абсолютно повною, як при коефіцієнті «+1», або абсолютно неповною, як при коефіцієнті «-1». Ці коефіцієнти дозволяють встановити, так би мовити, вектор уявлень про себе та Іншого. Описану модель метаморфоз, які відбуваються з ідентичностями, я застосую й для вивчення ідентифікації радянських євреїв. Ця таблиця має наочно її показати:

Застосовуючи цей ключ, щоб зрозуміти ідентифікацію радянських євреїв, ми розглянемо далі три сюжети життєтворчості Л. Квітка, які визначали долю всього його покоління: 1) образ єврейської бабусі в сімейній пам'яті російських/радянських євреїв; 2) ставлення до традиційної освіти в культурі радянських євреїв; 3) драматичний фінал радянського єврейського проекту. Методологічною основою нашої статті буде концепція «нового ревізйонізму» в історіографії радянського суспільства, відповідно до котрої суб'єктом формування соціального

євреїв у слов'янській народній культурі. Див. також: Ольга Белова, «Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян (этнолингвистическое исследование)» (автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук, Институт славяноведения РАН, 2006), <http://www.ruthenia.ru/folklore/belova10.htm>.

⁹ «Бунд 'национализируется'... Обсуждение проекта национально-культурной автономии в 1903 году», вступ. ст. и коммент. И. С. Розенталя, в *Архив еврейской истории*, под ред. О. Будницкого (Москва: РОССПЭН, 2006), 3:294.

порядку була не тільки партія-держава, а й інтелігенція, яка також брала участь у соціальних експериментах 1920–1930-х рр.¹⁰

Таблиця 1. Метаморфози єврейських ідентичностей у традиційному й модерному суспільствах

Епоха	Суб'єкт ідентифікації	Об'єкт ідентифікації	Опозиція ідентичностей	Коефіцієнти ідентифікації
традиційне суспільство	єврей	неєврей	єврей – неєврей	+1 / 0
традиційне суспільство	християнин	єврей	християнин – єврей	+1 / –1
модерне суспільство	єврей	неєврей	єврей – неєврей	0 / +1
модерне суспільство	«модерний» єврей	«традиційний» єврей	«модерний» єврей – «традиційний» єврей	+1 / –1
модерне суспільство	неєврей-антисеміт	єврей	неєврей-антисеміт – єврей	–1 / +1

І. «Біографічний паратив»: благонадійна біографія vs. єврейська бабуся

Є три вінці: вінець Тори, вінець священства й вінець царства. Але найвищий вінець – вінець Доброго Імені.

Талмуд. Трактат «Піркей Авот»

Процитовані слова рабі Шимона бар Йохая (II ст. н. е.) стосуються традиційного світу, де результатом морального життя в замкненій громаді, із властивими їй стосунками «віч-на-віч», ставало добре ім'я особи. Інша річ – модерне суспільство, що є сукупністю «уявлених спільнот»: класів, націй, рас, гендерів тощо. Їхні члени мають замість реальних імен і репутацій, створених у вузькому колі спілкування, уявлені особисті історії, призначені для самопрезентації в рамках «уявлених спільнот» – «благонадійні» біографії. Особливо важко в модерному суспільстві доводиться відомим людям. Життя знаменитостей відкрите навстіж для пересічних людей, тому вони пишуть автобіографії, щоби вигідно презентувати себе. Таку автобіографію в 1943 р. написав Л. Квітко (бл. 1890–1952 рр.).

¹⁰ Див. рецензії та книжкові огляди літературознавця Євгена Добренка про нові американські видання із «советології»: Евгений Добренко, “Советское прошлое: манифест нового ревизионизма”, рецензія на *Everyday Life in Early Soviet Russia: Taking the Revolution Inside*, ed. by Christina Kiaer and Eric Naiman, *Новое литературное обозрение* 85 (2007), <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/85/do33.html>; Евгений Добренко, “Сталинская культура: вслушиваясь в письмо, читая голос (Обзор исследований по истории сталинизма)”, *Новое литературное обозрение* 117 (2012), <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/117/d38.html>.

Звернімося до тієї частини автобіографії, котра розповідає про дитинство й молодість поета, які визначили його літературну долю:

Я народився в селі Голоскове, Подільської губернії. Точної дати мого народження я не знаю – 1890 або 1893 рік.

Батько був палітурником, учителем. Сім'я бідувала, і всі діти в ранньому віці були змушені піти в найми. Один брат став фарбувальником, інший – вантажником, дві сестри – кравчинями, третя – вчителькою. Батько й мати рано померли від туберкульозу.

З десяти років став на себе заробляти. Працював на маслобійні, був фарбувальником, малярем, носильником у торговця сирими шкірами, краєвильником і заготівельником майстерень, блукав різними містами України.

У школі ніколи не навчався. З раннього дитинства почав вигадувати вірші, не розуміючи їхнього значення й не записуючи їх через малоосвіченість. Самоукон навчився читати й писати. Мене очікувала, імовірно, така сама доля, як і в моїх старших братів і сестер, забитих майстрових, котрі в молодому віці всі загинули від туберкульозу.

Проте сталося інакше. Революція вирвала мене із сутінок, подібно до багатьох мільйонів людей, і поставила мене на ноги.

Мене почали друкувати в газетах, збірниках, і мої перші вірші, присвячені революції, були надруковані в тодішній більшовицькій газеті «Комфон», у Києві. Тоді ж я надрукував першу в радянській літературі поему «Ін ройтн штурм», присвячену вступу Червоної Армії до Києва.

Однак революцію я сприйняв радше інстинктивно, ніж свідомо, і коли одне київське видавництво в 1921 році запропонувало мені, разом з іншими єврейськими письменниками, виїхати за кордон на два роки, пообіцявши мені надати можливість навчатися, що було моєю заповітною мрією, я охоче погодився¹¹.

Автобіографія молодого Л. Квітка надзвичайно нагадує молодість літнього персонажа дитячого вірша С. Маршака «Буваль-небувальщина» («Биль-небылица») – старого, який розповідає піонерам про життя до 1917 р.:

– А сами, дедушка, в какой
Вы обучались школе?
– В какой?
В сапожной мастерской
Сучил я дратву день-деньской
И натирал мозоли.

Я проходил свой первый класс,
Когда гусей в деревне пас.

Второй в столице я кончал,
Когда кроил я стельки

¹¹ Лев Квитко, «Автобиография», в *Жизнь и творчество Льва Квитко*, под ред. Б. Квитко, М. Петровского (Москва: Детская литература, 1976), 217.

И дочь хозяйскую качал
В скрипучей колыбельке.
Потом на фабрику пошел,
А кончил забастовкой,
И уж последнюю из школ
Прошел я под винтовкой.
Так я учился при царе,
Как большинство народа,
И сдал экзамен в Октябре
Семнадцатого года!

Однаковість перебігу подій життя Л. Квітка (котрий вказує, що його доля була типовою: «Револуція вирвала мене із сутінків, подібно до багатьох мільйонів людей, і поставила мене на ноги») і персонажа С. Маршака наштговує на думку, що існувала певна схема благонадійної біографії – «біографічний наратив», який складався з таких блоків: 1) народження в бідній родині; 2) заробляння на прожиток з дитячих років; 3) неосвіченість; 4) дорослішання завдяки революції. Саме «благонадійна біографія» надавала самоідентифікації індивіда коефіцієнт «+1» у суспільстві, де «неблагонадійна біографія», себто непролетарське походження, означала не тільки моральний осуд та ідеологічний тиск, а й позбавлення виборчих прав і зменшення продуктового пайка.

Автобіографія 1943 р. була не єдиним життєписним текстом Л. Квітка. Коли поет тільки-но здобув загальносоюзну популярність, він у 1935 р. відправив одному з російських перекладачів його поезій, Корнею Чуковському, свою біографію:

Я народився 1895 р. Батьки мої були надзвичайно бідними. Батько постійно переходив від одного фаху до іншого: столяр, палітурник, учитель, різник по дереву.

Батько й мати померли рано, від туберкульозу, так само, як і всі мої п'ятеро сестер і братів. Лишився я один із бабусею.

Бабуся моя була надзвичайною за силою духу, за чистотою й чесністю жінкою. І вплив її на мене й надав мені стійкість і завзятість у боротьбі з важкими роками мого дитинства і юності.

З 10 років почав заробляти на себе. Про школу не міг навіть мріяти. Школу я бачив тільки ззовні.

Нужденність, тяжка робота в господарів у різних містечках і містах – була моєю школою.

На маслобійному заводі, у шкірника, в маляра, в заготівельника, на хлібах у голоду, в оточенні таких самих, як і я, хлопців, – я зростав.

Найбільшою насолодою було читати. Проте після виснажливого робочого дня господар гнав спати, щоб я був у змозі підвестися для нього до світання. Однаково, я читав і писав вірші та прозу.

Проза моя в ті роки була нескінченною. Я не був здатен довести свого героя до кінця. Мені здавалося, що я маю описувати кожен прожитий хвилину його життя, і перебував у відчаї: чи вдасться мені завершити його життя.

Революція визволила мене, як і мільйони інших.

У 1917 р. я надрукував свою першу книжку віршів. Це була збірка віршів для дітей¹².

Цей текст (назвемо його автобіографією-1) відрізняється від раніше процитованого (автобіографії-2) більшою емоційністю викладу й деякими подробицями, але принципово відрізняються вони образом, який є в автобіографії-1 і відсутній в автобіографії-2 — образом поетової бабусі.

Образ єврейської бабусі був присутнім і в інших текстах, дотичних до біографії нашого персонажа. У мемуарах його дружини, Бели Квітко, виданих уже після посмертної реабілітації поета, ідеться про те, як його виховувала бабуся, котра замінила маленькому Лейбу померлих батьків:

Головною людиною в родині була бабуся, на ній усе трималося. Вона одна з усіх не піддавалася бідам, які, немов із дірявого лантуха, сипалися на голову її єдиної доньки [матері Л. Квітка. — М. Г.]. Друзі та знайомі Квітка, котрі знали бабуся, вихваляли її дивовижну доброту та дружлюбність, її мудрість і стійкість. Велика любов пов'язувала онука й бабуся. Завдяки їй маленький білий будиночок сяяв чистотою й охайністю. Мистецтво розумно витратити кожен копійку, що потрапляла до її рук, давало бабусі змогу постійно мати гаряче вариво для домашніх, а для дітей — і козяче молоко. Хліб бабуся не пекла, вважала свіжий хліб за ласощі. Вона купляла за півціни черствий хліб або лантух сухарів у селянки на базарі [курсив наш. — М. Г.]¹³.

У житті Л. Квітка роль бабусі, з якою його *пов'язувала велика любов*, була настільки значною, що навіть друзям і знайомим, із якими зростав поет, були відомі її особисті якості. Достовірність повідомлення Б. Квітко підкреслює цікава деталь, яка вразила маленького Лейба: бабуся не пекла хліб, бо була майстром *витратити кожен копійку*, а тому *вважала свіжий хліб за ласощі*. Поет завжди відчував сильний емоційний зв'язок із бабусею Мірл (зменшувально-пестлива форма імені Міріам, себто Марія)¹⁴. Перші вірші поет підписував псевдонімом «Лейб Бабусин». Він, за спогадами дружини, плакав лише одного разу — коли дізнався про смерть бабусі. Л. Квітко часто згадував про неї й наспівував її улюблену пісню: «Біда, біду...», — українську пісню¹⁵.

Приголомшливим здається відмова Л. Квітка від своєї улюбленої бабусі. Невідомими залишаються обставини зникнення її образу з творчості поета між 1935 і 1943 рр.: чому Л. Квіткові довелося «вбити» свою бабуся — стерти зі своєї біогра-

¹² Лев Квитко, “Письма К. Чуковского”, в *Жизнь и творчество Льва Квитко*, 251–252.

¹³ Белла Квитко, “Творить добро — было сущностью его жизни”, в *Жизнь и творчество Льва Квитко*, 121–122.

¹⁴ Один із персонажів дитячих віршів Л. Квітка — бабуся Мірл, чийм прототипом, безперечно, була реальна бабуся поета. Однак точно її імені ми не знаємо. Мабуть, тому, що діти не називають своїх родичів на ім'я, а бабуся поета померла, коли він був ще дитиною.

¹⁵ Там же, 123.

фії, щоб зробити її більш благонадійною? Причому це «вбивство» було здійснено 1943 р. — після реального вбивства реальних бабусь із єврейських містечок.

Яке значення мають старі батьки, бабусі й дідусі, в традиційній культурі? Вони відіграють роль моста між поколіннями, передаючи досвід спільноти молоді. Моріс Гальбвакс, автор концепції історичної пам'яті, звернув увагу на особливості зв'язку між онуками та старими в модерному суспільстві:

Дитина також перебуває в контакті зі своїми бабусями й дідусями, а через них вона доторкається до ще більш віддаленого минулого. Дідусі й бабусі зближуються з дітьми, можливо, тому, що за різними причинами ні ті, ні інші не цікавляться сучасними подіями, які притягують увагу батьків¹⁶.

Однак у традиційному суспільстві досвід передається дещо іншим шляхом. Батьки зайняті сучасними подіями, а традицію передають дітям старі, вільні від метушні сьогодення. Проте в традиційному суспільстві, на відміну від модерного, вікову відмінність між батьками та їхніми батьками не варто перебільшувати, адже бабусями й дідусями в ХІХ ст. ставали в набагато молодшому віці, ніж у наш час. Тим більше, в єврейських містечках, де дівчину у віці 16–17 років вважали за стару дівку¹⁷. З огляду на те, що маленький Лейб був наймолодшою дитиною в родині, його бабусі, коли вона виховувала онука, мало би бути близько 40–50 років. Вона була радше схожа на немолоду матір, ніж на стару бабусю. Недарма ж дружина поета, Белла Квітко, у своїх спогадах називає її «бабусею-мамою»¹⁸.

Образ «єврейської бабусі» присутній на сторінках інших біографічних і мемуарних текстів, котрі створювали радянські євреї, старші й молодші сучасники Л. Квітка. Наприклад, «старий більшовик» Сергій Гусев (народився 1874 р.), чие справжнє ім'я — Яків Драбкін, згадував, що у п'ять років батьки віддали його на виховання бабусі:

...Потрапив під начало старої бабусі, яка примушувала мене щоденно читати по декілька годин довжелезні єврейські молитви. Пізніше до цього додалося вивчення Біблії давньоєврейською мовою під керівництвом спеціального вчителя. Результатом цього була нездоланна відраза до давньоєврейської мови й *ненависть до бабусі, до релігії й до Бога* [курсив наш. — М. Г.]¹⁹.

Звісно, С. Гусев, котрий, пишучи ці спогади, був уже партійним високопосадовцем, секретарем ЦКК РКП(б), міг перебільшувати свій дитячий «антиклерикалізм»: атеїстичний світогляд не виробляється в дитячому віці. Однак у його

¹⁶ Морис Хальбвакс, «Коллективная и историческая память», *Неприкосновенный запас* 2–3 (2005), <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>.

¹⁷ Mikhail Agursky, «Ukrainian-Jewish Inter marriages in Rural Areas of the Ukraine in the Nineteenth Century», *Harvard Ukrainian Studies* 9, no. 1–2 (1985): 143.

¹⁸ Квітко, «Творить добро», 123.

¹⁹ Сергей Гусев, «Автобиография», в *Деятели СССР и революционного движения России: Энциклопедический словарь братьев Гранат* (Москва: Советская энциклопедия, 1989), 399.

автобіографії образ «єврейської бабусі» є символом традиційного життя, заснованого на приписах ортодоксального юдаїзму.

Емоційно теплий образ «єврейської бабусі» створив у колективній біографії своєї сім'ї фольклорист-аматор Юхим Райзе (1904–1970 рр.). На сторінках його «Сімейної хроніки» бабуся постає господинею в хаті. Бабуся Рівка померла до народження Юхима, але її настільки шанували в родині, що хлопець знав про неї від своїх батьків. Вона була й газдинею, й освіченою людиною:

Жодної хвилини вона не сиділа без занять — то по дому клопоче, то з гусками возиться, то на ярмарок їде, то церує, латає або прасує, а то раптом, насадивши окуляри на ніс, сідає до вікна з книжкою «Цеєно Уреєно»²⁰.

Бабуся була не тільки дуже побожною, вона була й освіченою. Зрозуміло, за модою того часу. Вона вивчала і знала напам'ять Танах, і не лише текст, а й коментарі Раші²¹. У розмовах із чоловіками вона пересипала свою мову цитатами — це завжди викликало захоплення та благоговіння в інших. <...>

Бабуся була ошадлива. І ця ошадливість виявлялася в усьому: від раціоналізації годування птахів до різючої збереженості посуду й тривалого носіння одягу. У бабусі в словнику не було слова «викинути»...²²

Бабуся Рівка Юхима Райзе відрізнялася від безіменної бабусі Лейба Квітка освіченістю: це зумовлював високий соціальний статус родини Райзе. До цієї родини належали книжники, а походила бабуся фольклориста з родини Фрідманів — цадиків (релігійних лідерів) Ружинсько-Садагорських хасидів²³. Обидві бабусі були ошадливими господарями. Більшу частину опису поведінки баби Рівки займає перелік юдейських свят і святкових страв, які вона готувала. Саме бабуся постає в розглянутих текстах охоронцем традиційного єврейського життя, утвореного не тільки чоловічою справою — упровадженням приписів ортодоксального юдаїзму, а й справою жіночою — підтриманням патріархального містечкового побуту, що складався з каруселі рутинних буднів і зворушливих свят²⁴.

²⁰ «Цеєно у-реєно» або «Цеєна у-реєна» (буквально івритом 'підійти і подивитися') — вільний переклад Старого Завіту, або Танаху, мовою їдиш із вплетеними коментарями, призначений для жінок.

²¹ Раші — аббревіатура від імені рабі Шломо бен Їцхакі з Труа (1040–1105 рр.), автора контекстних коментарів до Танаху й Талмуду. Із читання П'ятикнижжя з коментарями Раші починається вивчення юдейських священних текстів у хедерах і талмуд-торах — традиційних початкових школах.

²² Ефим Райзе, «Семейная хроника», публ. В. А. Дымшица, В. Е. Кельнера, в *Архив еврейской истории*, под ред. Олега Будницкого (Москва: РОССПЭН, 2006), 3:19–21.

²³ Див. докладніше про Ружинсько-Садагорську династію в середині XIX ст.: Самуїл Городецький, «Садагорская династия. Из истории хасидизма», *Еврейская старина* 2 (1909): 30–54, 161–195.

²⁴ Розповідь про Рівку Райзе нагадала мені власну прабабусю, Любов Голун, про котру я багато разів чув від батьків. Вона належала до «революційного» покоління Л. Квітка — С. Гусева / Я. Драбкіна — Ю. Райзе, але стовідсотково відповідає образу «єврейської бабусі», мужньої господині, чії страви онуки згадують по сьогодні. Вона виросла в містечку Ліда Віленської губер-

Отже, у традиційній єврейській культурі існував образ «єврейської бабусі», котра опікувалася побутом у родинних містечкових євреїв і займалася традиційною освітою онуків за межею смуги осілості. Цей образ з'являється на сторінках життєписних текстів російських/радянських євреїв, які полишили містечкове життя. Бабусин образ став складовою частиною великого образу «єврейського містечка» в очах нових поколінь євреїв.

Важлива деталь: образ «бабусі-домогосподарки» доповнює образ «дідусь-хасида» тільки у спогадах Ю. Райзе²⁵. Бабусі, носії традиційного побуту, впливали на нові покоління євреїв, на відміну від дідусів, носіїв традиційної мудрості, адже традиційна мудрість вже не була потрібна російським/радянським євреям.

Саме образи «єврейського містечка» загалом і «єврейської бабусі» зокрема скеровували ідентифікацію радянських євреїв на зростання коефіцієнту від «0» до «+1». Проте питання, чому Л. Квітко відмовився від образу бабусі як неблагонадійної деталі в біографії радянського поета, залишається допоки нез'ясованим.

2. «Абетка життя»: модерна просвіта vs. традиційна освіта

Мій батько на присмерку своїх днів звернувся до мене з такими словами:
— Сину мій, — сказав він, дивлячись на мене добрим і трохи суворим поглядом, — якщо уявити собі, що життя — це абетка, то мені, простому смертному, дано було пройти лише частину цієї абетки. Бачу по очах твоїх, що захочеш розпочати все від початку, але до кінця тобі не вдасться вивчити її.

Соломон Міхоелс²⁶

Образи «літери» й «абетки» як даних Богом сутностей посідають важливе місце в традиційній єврейській свідомості. Бог творив світ за допомогою чотирьох літер Свого Імені, як написано в кабалістичному трактаті «Танія» — засадничому для любавицьких хасидів творі. Тому й саме життя фабрикант Міхоель Вовсі, батько актора Соломона Міхоелса, порівняв з абеткою — Божим створінням, яке потрібно вивчити до останньої літери.

нії (сучасне місто в Білорусі) та все життя охороняла єврейський побут родини, який не прагнули зберегти її радянські доньки й онуки. Вона й за післявоєнних часів випікала мацу та якимось посварилася із сусідкою, котра заявила, що вона додає до прісного тіста християнську кров.

²⁵ Райзе, “Семейная хроника”, 10–19.

²⁶ Соломон Міхоелс, “Служу советскому народу!” *Огонёк* 44 (1947), <http://vivovoco.rsl.ru/vv/papers/bio/goset/goset04.htm>.

В обох автобіографіях Л. Квітка жодного слова не відведено єврейській освіті: «Школу я бачив тільки ззовні», — писав він в автобіографії-І; «У школі ніколи не навчався. ...Самоуком навчився читати та писати», — провадив далі поет в автобіографії-І. Натомість у споминах Б. Квітко йдеться про протилежне:

Ходіння до хедеру було для Квітка мученням, і він винайшов засіб визволення: хапався за живіт і до нестями кричав. Його крик свердлив вуха — і його залишали вдома. Саме тому до десятирічного віку Лев був неписьменним²⁷.

На сторінках автобіографії Л. Квітко вирішив «забути» про навчання в хедері, та й саме повідомлення його дружини має присмак неправди через «неконкретну» третю особу множини: «Його крик свердлив вуха [Кому? — М. Г.] — і його залишали вдома [Хто? — М. Г.]». Тут не йдеться про те, що бабуся чи батьки не виносили галасу маленького Лейба й залишали його вдома. Адже навчання в хедері було традиційною річчю — і навряд чи дитину зовсім не водили б до хедеру. Появу третьої особи можна пояснити лише небажанням дорослого Лейба розповідати, як воно було насправді. Мабуть, він соромився або своїх дитячих істерик, або відвідування «клерикального й реакційного» хедеру.

Дитячий друг поета Ілля Лібман, який також зростав у Голоскові, згадував, що Лейба не ходив до хедеру²⁸. Навряд чи він, як ми говорили вище, зовсім його не відвідував. Імовірно, Лейба почав ходити до хедеру, але був змушений полишити навчання. І. Лібман не пояснює, чому, але підкреслює «страшенну бідність» сім'ї Квітко. Отже, єдина можлива причина, чому батьки й бабуся Лейба не водили його на навчання — бідність. Вони навіть не мали грошей, щоб заплатити меламеду.

Майбутній поет не залишився зовсім без освіти. Він, як згадував І. Лібман, намагався вчитися вдома, мабуть, під наглядом бабусі. Пізніше навчати його запросили сусіда. Маленький Еля, майбутній мемуарист, повернувшись із хедеру, йшов до домівки Квітко, щоб учити Лейба читати й писати івритом. Звісно, І. Лібман не написав, чому саме він займався з однолітком. Нам невідомо, коли мемуарист надиктував свої спомини Б. Квітко, але збірник «Життя і творчість Лева Квітко», де були надруковані ці мемуари, побачив світ у 1976 р.

Перевірити ставлення Л. Квітка до традиційної освіти дозволяє його поезія «Пісня на Восьме березня» («Dos lid fun akhtn mart») ²⁹. У поезії є рефрен — «припічок і дим» («Pripetshik un ruyk»). Припічок однозначно викликає асоціацію з піснею Марка Варшавського «На припічку» — про навчання в хедері. (До речі, на популярність цієї пісні вказує те, що Шолом-Алейхем згадує її в гумористич-

²⁷ Квітко, «Творить добро», 122.

²⁸ Илья Ли́бман, «Годы юности», в *Жизнь и творчество Льва Квитко*, 156.

²⁹ L. Kvitko, tzunoyfgeshtelt, H. Kazakevich, red., *Deklamator* (Kharkov: Tzentral-farlag, 1929), 189, <http://www.archive.org/stream/nybc204320>.

ній новелі «Два антисеміти»: її персонажі, сусіди за купе, спочатку ховали обличчя за антисемітськими газетами, а згодом разом заспівали «На припічку»³⁰.)

Дим, на мій погляд, символізує заперечення чогось, що спалено часом, віддаленість пережитого в пам'яті. У цій пісні мати за допомогою театру тіней розповідає синові про солодкі дореволюційні й тяжкі революційні й постреволуційні часи³¹. Хедер, про який ішлося в пісні «На припічку», відійшов у минуле — й матері самій доводиться вчити сина. Отже, ми з'ясували, що в поезії 1920-х рр. Л. Квітко опосередковано згадував про хедер.

В автобіографії-2 він писав, що *самоуком навчився читати й писати*, але не пояснив, яку мову опанував. Навчання в хедері починалося з вивчення єврейської абетки — спільної для їдиш та івриту. Учень хедеру — навіть такий непутящий, яким згодом описував себе Л. Квітко — мав вивчити абетку. Від єврейських мов майбутній поет швидко перейшов до російської мови:

Десяти років Квітко самоуком опанував грамоту і став без упину читати все, що потрапляло до рук. Російську абетку він знав напам'ять. ...Проте як виглядає ця абетка в надрукованому вигляді, він не знав³².

Потрібно з'ясувати, чого саме Л. Квітко навчився (або насправді не навчився) «самоуком». Спочатку хлопці вивчали єврейську писемність у хедерах, а потім застосовували це знання для читання мовою їдиш, позаяк розмовний їдиш знали з малечку. Відтак для єврейського хлопця пишатися, що він самоуком опанував писемність, було безглуздо. Проте якщо «забути» про хедер, то пояснити знання писемності можна було лише її самостійним вивченням. Плутанина з мовами тривала на сторінках спогадів Б. Квітко й далі: «Уміння читати [російською. — *М. Г.*] здалося йому таким величезним щастям, що він почав усіх своїх товаришів втягувати в читання...»³³.

Б. Квітко не пояснила в самому реченні, що йшлося про читання російською мовою. Це стає зрозуміло з попередніх речень. І товариші Л. Квітка, радше за все, вже знали іврит і їдиш, а тому мали звичку читати. Треба було тільки перейти на нову мову. Однак саме російська у спогадах Б. Квітко постає «природною» мовою навчання для єврейських дітей. Зауважмо, що мемуари написані вже після реабілітації Л. Квітка, тобто не раніше 1956 р. Тоді інтелігентні євреї були російськомовними, а тому для них «природною» мовою була російська, а єврейські мови асоціювалися з «клерикальним і відсталим» містечком, із якого вони вирвалися та яке загинуло в 1941–1942 рр.

Зневажливе ставлення до традиційної освіти, присутнє в мемуаристиці радянських євреїв, було поглядом модерності на традицію. Проект модерну доби

³⁰ Шолом-Алейхем, «Два антисемита», пер. М. Шамбодала, в *Собрание сочинений*, Шолом-Алейхем (Москва: Художественная литература, 1990), 1:580.

³¹ *Deklamator*, 189.

³² Квитко, «Твори добро», 122.

³³ Там же.

Просвітиництва передбачав віру в науковий прогрес і, за влучним висловом Макса Вебера, «розчакловування світу»³⁴. Радянське суспільство було полем упровадження цього проекту в його найрадикальнішій версії: традиція зазнавала повної деструкції, а на зміну їй прийшов безкомпромісний модерн із притаманним йому пафосом нового суспільства.

Модерністська дискримінація традиції в текстах наших персонажів розпочиналася зі знецінення підвалин єврейської традиції – релігійної освіти. І. Лібман, «учитель» Л. Квітка, писав, що його «учню» поталанило, бо той майже не ходив до хедеру:

Від того, що Лев не навчався в хедері, він, мабуть, навіть виграв. Релігійність і педантизм навчання в хедері загальновідомі. Допоки я з іншими дітьми з ранку до вечора просиджував у тісних кімнатках зі спертим повітрям, він бігав під сонцем і дощем, дихав вітрами, читав відкрити книжку природи [виділено мною. – М. Г.]³⁵.

Цитату зі споминів І. Лібмана варто поділити на дві частини. Перша присвячена критиці релігійної освіти: «Від того, що Лев не навчався в хедері, він, мабуть, навіть виграв. Релігійність і педантизм навчання в хедері загальновідомі». *Релігійність і педантизм* робили традиційну освіту, з модерністської точки зору, безглуздою. До того ж твердження про загальновідомість релігійності й педантизму вказує на те, що зневага до хедеру була поширена серед радянських євреїв. Хедер, із їхнього погляду, був «реакційним і клерикальним».

Друга частина цитати досить цікава: «Допоки я з іншими дітьми з ранку до вечора просиджував у тісних кімнатках... він бігав під сонцем і дощем, дихав вітрами, читав відкрити книжку природи». Тут міститься протиставлення: «сидіння учнів у тісній кімнаті перед священними книгами» – «гра маленького Лейба під сонцем і дощем перед книгою природи». Мемуарист позначає перший складник опозиції як негативне явище, а другий – як позитивне: ліпше гра на повітрі, ніж «клерикальна» освіта³⁶.

Життя маленького Лейба набагато більше відповідало радянському ідеолові «здорового тіла», ніж книжне навчання його однолітків із заможніших родин. Це протиставлення «поганого» книжного навчання й «доброго» перебування на природі свідчить про зневагу радянських євреїв до всього традиційного життя, а не тільки до шкільної освіти. Звернімося до характеристики атмосфери містеч-

³⁴ Юрген Хабермас, «Модерн – незавершений проект», в *Политические работы*, Юрген Хабермас, пер. Б. М. Скуратова (Москва: Праксис, 2005), 16–19.

³⁵ Лібман, «Годы юности», 156.

³⁶ Порівняйте зі словами, котрі Самуїл Маршак виголосив на Першому з'їзді радянських письменників у 1934 р.: «...[Найк]раша частина нашої літератури для дітей розрахована на радянських, нормальних і веселих дітей, які зростають не в теплиці, а на вільному повітрі» (И. К. Луппол, М. М. Розенталь, С. М. Третьяков, ред., «Содоклад С. Я. Маршака о детской литературе», в *Первый всесоюзный съезд советских писателей, 1934: Стенографический отчет* (Москва: Художественная литература, 1934), 22).

кового життя, котру в автобіографії 1928 р. дав С. Міхоелс — сучасник Л. Квітка і його споборник у лавах Єврейського антифашистського комітету:

Батьківський дім — типowo єврейський, патріархальний, насичений глибоким фанатизмом батька. Виховання своє отримав у хедері, де навчався єврейській грамоті, біблії, талмуду...³⁷

Традиційне життя для радянських євреїв було вкрите мороком реакційності й фанатизму. Слова «бог», «біблія» й «талмуд» писали з малих літер — мовляв, зловорожими вигадками є «священні книги» минулого. Ця зневага до традиції згодом лише наростала. Той самий С. Міхоелс 1947 р. дійшов до відвертого блюзнірства: «Слухай, батько! Усією душею, усім серцем, усім мисленням, усім, чим я володію, служу радянському народу!»³⁸.

Таке завершення патріотичної статті С. Міхоелса перефразовує перші рядки головної юдейської молитви «Слухай, Ізраїль!» (*Шма Йсраель!*), взяті з книги Повторення Закону: «Слухай, Ізраїль! Господь — Бог наш, Господь єдиний! ...І люби Господа, Бога твого, усім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією істотою своєю»³⁹ [Повт. 6:4–5].

С. Міхоелс замість Якова-Ізраїля називає свого батька (котрий для нього уособлював традиційне єврейство), замість Бога — радянський народ. Лише «мислення» він додав до «нової» молитви. Адже для сучасної людини, з її просвітницьким культом Розуму, саме мислення — понад усе.

Отже, Л. Квітко в 1920-ті рр. міг згадати про хедери, хоч і в завуальованій формі, у 1930-ті рр. — вже «забув» про хедер, а в 1940-ті рр. — «забув» про бабуся⁴⁰. Забути про минуле означало для поета стати на шлях до самоідентифікації

³⁷ Соломон Михоелс, «Автобиография», в *Актеры и режиссеры. Театральная Россия. Сборник*, под ред. В. Лидина, т. 1 (Москва: Современные проблемы, 1928), <http://vivovoco.as-tronet.ru/vv/papers/bio/goset/goset01.htm>.

³⁸ Михоелс, «Служу советскому народу!».

³⁹ Варіант перекладу — «і всім майном своїм».

⁴⁰ Для порівняння вкажемо на аналогічні явища в житті та творчості українських поетів єврейського походження. Наприкінці 1920-х рр. Іван Кулик назвав себе білорусом, а після 1937 р. Леонід Первомайський відмовився від єврейських сюжетів у своїй творчості (Олександр Рубльов, «Іван Кулик (1897–1937) — український поет, компартійний урядовець, літературний генерал»: портрет особи у тоталітарному інтер'єрі», *Україна в ХХ ст.: культура, ідеологія, політика* 15, ч. 2 (2009): 54; Yohanan Petrovsky-Shtern, *The Anti-Imperial Choice. The Making of the Ukrainian Jew* (New Haven—London: Yale University Press, 2009), 194; або: Йоханан Петровський-Штерн, «‘Налезати до тих, кого вбивають’: внутрішній вибір Леоніда Первомайського», пер. М. Климчука, *Judaica Ukrainica* 1 (2012): 353). Однак ми не можемо погодитися з тезою Й. Петровського-Штерна, що Л. Первомайський відмовився від єврейських сюжетів виключно через репресії проти радянських письменників-євреїв, себто внаслідок дії зовнішнього чинника. Певна річ, на Л. Первомайського мали впливати і якісь внутрішні чинники, котрі потребують окремого дослідження.

«радянського єврея»⁴¹ з коефіцієнтом ідентифікації «+1», а це посилювала зневага до традиційного єврейства, котрому було надано негативну ідентичність із коефіцієнтом «-1». Однак забуття про два складники образу єврейського містечка, бабусю й хедер, вказувало на те, що радянські євреї втратили основу національної ідентифікації – колективну пам'ять про містечкове життя.

Стирання всього суто єврейського посилювалося з плином часу, залишаючи творчість поета єврейською лише за формою, себто за мовою їдиш, але «єврейського» змісту, так чи інакше пов'язаного з містечковим життям, ставало дедалі менше. Зневага Л. Квітка, як і його сучасників, до традиційної освіти була маркером зневаги радянських євреїв до традиційного ладу загалом. Звідси постає питання: чи їхня ненависть до містечкового життя могла зашкодити успіхові радянського єврейського проекту?

3. Фінал радянського єврейського проекту: радянський космополітизм vs. єврейський націоналізм

Он не угас, как древле Моисей,
на берегу земли обетованной;
он не довел до родины желанной
её вдали тоскующих детей;
он сжег себя, и жизнь отдал святыне,
и «не забыл тебя, Ерусалим» –
но не дошёл, и пал еще в пустыне,
и в лучший день родимой Палестине
мы только прах трибуна предадим...

Владимир Жаботинский, «Hesped»

Поезія В. Жаботинського присвячена пам'яті організатора сіоністського руху Теодора Герцля, для якого він написав свій «Hesped» – надгробну промову. Т. Герцль, як уявляли сіоністи, вказав шлях до Землі Обітованої, хоча сам не побачив утілення своєї мрії – єврейської держави для єврейської нації. Натомість Л. Квітко, як і решта радянських єврейських інтелектуалів, був творцем іншого національного проекту – проекту радянського єврейства. Єврейський їдишистський націоналізм, орієнтований на те, щоб виразити «дух своєї нації» тут і тепер, на відміну від сіонізму, діяв у контексті «коренізації» й культурної революції 1920–1930-х рр.⁴² Сам Л. Квітко був одним із керівників двох провідних орга-

⁴¹ Словосполучення *радянський єврей* вживаємо без лапок, якщо йдеться про громадян Радянського Союзу єврейського походження, та з лапками, якщо йдеться про національну ідентифікацію цих громадян як «радянських євреїв», які вживають у повсякденному житті мову їдиш, заперечують традиційну юдейську культуру й пов'язують своє майбутнє з радянським будівництвом соціалізму.

⁴² Див.: David Shneer, “Having It Both Ways: Jewish Nation Building and Jewish Assimilation in the Soviet Empire,” *Ab Imperio* 4 (2003): 377–393.

нізацій, що втілювали єврейський проект: літературно-мистецького об'єднання Культур-Ліга, створеного в Києві ще 1918 р., та Єврейського антифашистського комітету (далі – ЄАК), утвореного в 1942 р. Тому постає питання: чи змогли радянські їдишисти привести «скорботних дітей», онуків містечкових бабусь, до визначеної мети?

Фіналом радянського єврейського проекту став його провал, який мав соціальні й культурні причини. Соціальна причина полягала в тому, що радянські євреї дисперсно мешкали в індустріальних містах, а не компактно – у традиційних містечках. Нові покоління євреїв належали до освічених прошарків міського населення, а тому не могли користуватися в повсякденному спілкуванні якоюсь окремою мовою, відмінною від мови інших містян. Так російська мова замінила їдиш, котрий до того ж позначав «старе й недобре» містечкове життя. Однак я не схильний зводити соціокультурне до соціального. Зневага до містечка, на мій погляд, була не наслідком переселення до великих міст, а ідеологією карколомних соціальних змін, що потребує спеціального дослідження.

Крапкою в історії радянського єврейського націоналізму стало знищення ЄАК у 1952 р. На судовому процесі у «справі ЄАК» секретар комітету Л. Квітко відкинув усі обвинувачення, котрі сформулювало слідство: у «націоналістичному шкідництві» проти Комуністичної партії та Радянської держави, в американському шпигунстві й перетворенні ЄАК на центр антирадянської діяльності. Однак Л. Квітко звинуватив самого себе так, як від нього не вимагало жодне слідство й жоден суд. По-перше, він оголосив своєю провиною працю в «шкідливому» Комітеті:

У В. І. Леніна сказано про те (дискусія з бундівцями), що коли відбудеться революція, коли Росія буде вільною, настане сприятливий час для асиміляції, він уважав асиміляцію дуже прогресивним процесом, і в інтересах мас, і в інтересах країни. І якщо *Комітет, організувавши євреїв, не підготував їх до асиміляції, якщо ми вже майже асимільованих зробили знову євреями, то це значить, що ми пішли проти настанови Леніна, проти лінії партії.* <...>

...Єврейська культура була потрібна, як і література всіх національних меншин, для того, щоб до відомого періоду підготувати маси їхньою рідною мовою до асиміляції [курсив наш. – М. Г.]⁴³.

Наразі річ не в тім, як насправді вважали В. Ленін та І. Сталін, а в тім, як Л. Квітко зрозумів дух епохи – епохи втрати єврейських ідентичностей. З погляду поета, котрий перебував на лаві підсудних, ЄАК пішов проти доби, проти «радянїзації» євреїв, не зрозумівши тимчасовості їдишизму – інструменту радянської модернізації. І друге обвинувачення логічно випливало з першого:

⁴³ В. П. Наумов, А. А. Краюшкин, Н. В. Тепцов, ред., *Неправедный суд. Последний сталинский расстрел: Стенограмма судебного процесса над членами Еврейского антифашистского комитета* (Москва: Наука, 1994), 105.

Уважаючи радянську єврейську літературу ідейно здоровою, радянською, ми, єврейські письменники, і я зокрема (можливо, я найбільше з них винний), одночасно не ставили питання про сприяння процесу асиміляції. Я кажу про асиміляцію єврейської маси. *Продовжуючи писати єврейською, ми мимоволі стали гальмом для процесу асиміляції.* За своїм змістом творчість радянських письменників ідейно й політично витримана, і цим змістом — радянським — чимало сприяла асиміляції головних мас єврейського населення. Проте впродовж останніх років мова перестала служити масам, позаяк вони — маси — залишили єврейську мову, і вона стала перепорою. ...*Користуватися мовою, котру маси залишили, котра віджила свій вік, котра відокремлює нас не лише від усього великого життя Радянського Союзу, але й від основної маси євреїв, яка вже асимілювалася, застосовувати таку мову, як на мене, — своєрідний вияв націоналізму* [курсив наш. — М. Г.]⁴⁴.

По-друге, Л. Квітко звинуватив радянську єврейську інтелігенцію, що вона відокремилася від радянських єврейських мас. Російська акультурація євреїв, яку він назвав асиміляцією, не змусила радянських євреїв, як показали подальші часи, розчинитися серед росіян або російськомовних радянських людей. Однак, як влучно висловився Алек Епштейн, Йосиф Сталін під час «справи ЄАК» справедливо назвав представників російської інтелігенції єврейського походження «безрідними космополітами»: відмова від єврейської ідентичності зробила їх насправді безрідними, а космополітизм є засадничою ознакою справжніх інтелектуалів⁴⁵.

Л. Квітко зрозумів, що їдиш став «непотрібним» як «єврейська» форма для соціалістичного змісту їдишської літератури. Для поета, який живе мовою, відмова від неї дорівнює самогубству. Наш персонаж сам засудив себе до смерті — смерті поета без читачів — ще до того, як Військова колегія Верховного Суду СРСР винесла вирок: розстріляти «непотрібних» акторів і поетів, котрі жили мовою їдиш...

Отже, містечкові сюжети про бабусю й хедер наштовхнули нас на визначення контексту автобіографічних текстів Л. Квітка. Цим контекстом був радянський єврейський проект конструювання «радянського єврея» з коефіцієнтом ідентифікації «+1». Підґрунтям цього проекту було перетворення традиційного єврейського життя на модерне й радянське. Містечковий світ зовсім не був нескінченно віддаленим від радянських єврейських інтелектуалів 1920—1930-х рр., які самі походили з нього. Але ідеалізоване містечко не стало символічною основою єврейського націоналізму, як ідеалізоване село — основою націоналізму українського. Навпаки, акультуровані євреї набували коефіцієнту ідентифікації «+1», відштовхуючись від містечка, котрому надавали коефіцієнт

⁴⁴ Там же, III.

⁴⁵ Алек Эпштейн, «Русско-еврейские интеллектуалы первого советского поколения: штрихи к портрету», *Новое литературное обозрение* 103 (2010), <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/103/ep6-pr.html>.

«—1». Сіоністи теж відкидали містечко, але, на відміну від радянських їдишистів, вони змогли націоналізувати традиційні символи й цінності єврейської культури — щоправда, прочитавши їх християнськими очима⁴⁶.

Висновки

Доля Лейба Квітка — це абетка життя радянського єврея, котрий пройшов злам від традиції до модерності. Літерою «А» (або «алеф») був світ традиційного містечка, за вірш якого правила єврейська громада рідного для поета с. Голоскове на Поділлі. Літерою «Я» (або «тав») стала відмова від їдиш — це мало означати, що радянське єврейство досягло коефіцієнту ідентифікації «0», коли євреї майже втратили національні особливості, а саме слово «єврей» перетворилося на порожній означник із негативною конотацією в мовах народів Радянського Союзу. Від «А» до «Я» Л. Квітко пройшов усі віхи на шляху молодого освіченого єврея, котрий самотужки вивчив російську мову і став провідним агентом радянського єврейського проекту — популярним дитячим поетом і секретарем Єврейського антифашистського комітету. Життєвий шлях поета від «А» до «Я» був невинним соціальним зростанням: від містечкового злидаря до представника *crème de la crème* радянської інтелігенції, але в пункті «Я» він опинився в ситуації самознищення — відмови від покликання поета.

Метаморфози ідентифікації спричинила дія протилежних соціокультурних сил ХІХ—ХХ ст. — традиції та модерності, котрі постійно взаємодіяли, заперечували й доповнювали одна одну. Шляхом модернізованої традиції рухався радянський єврейський проект, що прагнув перетворити містечкове життя на сучасних засадах. Проте освічені євреї, які пройшли російську акультурацію, були розсіяні по великих містах, і це не залишало можливості зберегти етнокультурну окремішність і застосовувати мову їдиш у повсякденному спілкуванні. Цим євреям модернізована традиція здавалася недостатньо модерною й надмірно традиційною. Як би голосно це не звучало, але радянські євреї обрали шлях зневаги до традиції, котрий позбавив їх перспектив модерності. Так коефіцієнт ідентифікації радянських євреїв став нульовим: вони відрізнялися від решти народів відсутністю національних відмінностей.

Подібне протистояння традиції й модерності було притаманне й іншим національним проектам. Наприклад, у проектах т. зв. «селянських націй», до яких належали українські проекти, модернізацію традиції здійснювали через ідеалізацію селянства, а дискурсивне «привласнення» міста залишалося в українському випадку проблематичним. Однак у єврейських проектах послідовно ідеалізувати/націоналізувати містечко не вдалося. На заваді цьому стала неможливість

⁴⁶ Див. критичний аналіз того, як сіоністи винаходили образи «єврейського народу» й «Землі Ізраїлю»: Шломо Занд, *Кто и как избрёл еврейский народ*, пер. М. Урицкого, под ред. А. Эстермана (Москва: Эксмо, 2010); Шломо Занд, *Кто и как избрёл страну Израиля*, пер. М. Урицкого, под ред. А. Эстермана (Москва: Эксмо, 2012).

розділити ортодоксальний юдаїзм і містечковий побут. Адже юдаїзм, на відміну від християнства з його поділом світу на Царство Боже й царство земне, надавав інтегральної цілісності майже всім вимірам традиційного життя. Звісно, у євреїв було своє «царство земне» – зовнішній християнський світ, що в XIX–XX ст. перетворився на світ модерності. Але вихід із єврейського «Царства Божого» до неєврейського «царства земного» означав не просто відмову від юдейського віровчення, як здається з перспективи світського розуміння релігії – він означав бажання цілковито відкинути інтегральний традиційний юдаїзм, утілений у містечках Східної й гетто Західної Європи. Тому поєднати бабусю-домогосподарку й дідуся-хасида, релігійний та елементарний аспекти навчання в хедері, радянський космополітизм і єврейський націоналізм новітнім радянським мойсеям аж ніяк не вдавалося. А соціальні чинники заважали побутуванню мови їдиш і містечкових практик у «космополітичному» міському житті радянських євреїв.

Унікальність процесів єврейського націєтворення порівняно з іншими європейськими випадками полягала в тому, наскільки загостреною була опозиція «традиція – модерність». Ця загостреність спричинилася, замість «націоналізації» винайдених або історично вкорінених елементів традиційної культури, до виникнення нездоланного розриву між «єврейською» традицією містечок і «російською/радянською» модерністю міст. Модернізація традиції могла б дати змогу змінити ідентичність – із традиційної станово-етноконфесійної на модерну національно-класову – зберігаючи коефіцієнт ідентифікації «+1». Але їдишисти не змогли зробити це через неможливість «націоналізувати» юдейську релігію. І проблемі того, як єврейські інтелектуали осмислювали опозицію «традиція – модерність», варто присвятити подальші дослідження.

Bibliography

- Agursky, Mikhail. "Ukrainian-Jewish Intermarriages in Rural Areas of the Ukraine in the Nineteenth Century." *Harvard Ukrainian Studies* 9, no. 1–2 (1985): 139–144.
- Belova, Ol'ga, and Petrukhin, Vladimir. "Ievreiskii mij" v slavianskoi kul'ture. Moscow–Jerusalem: Mosty kul'tury / Gesharim, 1998.
- "Bund 'natsionaliziruetsia'... Obsuzhdeniie proiekta natsional'no-kul'turnoi avtonomii v 1903 godu." Publication, preface and comments by I. S. Rozental'. In *Arkhiv ievreiskoi istorii*, edited by Oleg Budnitskii, 3:274–313. Moscow: ROSSPEN, 2006.
- Dobrenko, Ievgenii. "Sovetskoie proshloie: manifest novogo revizionizma." Review of *Everyday Life in Early Soviet Russia: Taking the Revolution Inside*, edited by Christina Kiaer and Eric Naiman. *Novoie literaturnoie obozreniie* 85 (2007). <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/85/do33.html>.
- Dobrenko, Ievgenii. "Stalinskaia kul'tura: vslushivaia's' v pis'mo, chitaia golos (Obzor issledovanii po istorii stalinizma)." *Novoie literaturnoie obozreniie* 117 (2012). <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/117/d38.html>.

- Epshtein, Alek. "Russko-ievreiskiiye intelektualy pervogo sovetskogo pokoleniia: shtrikhi k portretu." *Novoie literaturnoie obozreniie* 103 (2010). <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/103/ep6-pr.html>.
- Deiateli SSSR i revoliutsionnogo dvizheniia Rossii: Entsiklopedicheskii slovar' brat'ev Granat*. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia, 1989.
- Khabermas, Iurgen. "Modern — nezavershennyi proekt." In *Politicheskiiye raboty*, by Iurgen Khabermas, translated by B. M. Skuratov, 7–31. Moscow: Praxis, 2005.
- Khal'bvaks, Moris. "Kollektivnaia i istoricheskaia pamiat'." *Neprikosnovennyi zapas* 2–3 (2005). <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>.
- Kvitko, Bella. "Tvorit' dobro — bylo sushchnost'iu ego zhizni." In *Zhizn' i tvorchestvo L'va Kvitko*, pod red. B. Kvitko, M. Petrovskogo, 121–155. Moscow: Detskaia literatura, 1976.
- Kvitko, Lev. "Avtobiografiia." In *Zhizn' i tvorchestvo L'va Kvitko*, pod red. B. Kvitko, M. Petrovskogo, 217–218. Moscow: Detskaia literatura, 1976.
- . "Pis'ma K. Chukovskogo." In *Zhizn' i tvorchestvo L'va Kvitko*, pod red. B. Kvitko, M. Petrovskogo, 248–265. Moscow: Detskaia literatura, 1976.
- Kvitko, Leib, tzunoyfgeshtelt, Kazakevich, H., red. *Deklamator*. Kharkov: Tzentral-farlag, 1929. <http://www.archive.org/stream/nybc204320>.
- Libman, Il'ia. "Gody iunosti." In *Zhizn' i tvorchestvo L'va Kvitko*, pod red. B. Kvitko, M. Petrovskogo, 156–159. Moscow: Detskaia literatura, 1976.
- Luppol, I. K., Rozental', M. M., and Tret'iakov, S. M., eds. "Sodoklad S. Ia. Marshaka o detskoj literature." In *Pervyi vsesoiuznyi s'ezd sovetskikh pisatelei 1934 g.: Stenografi-cheskii otchet*, 20–38. Moscow: Khudozhestvennaia literatura, 1934.
- Mikhoels, Solomon. "Avtobiorafiia." In *Aktiory i rezhissery. Teatral'naiia Rossiia. Sbornik*, edited by V. Lidin, vol. 1. Moscow: Sovremennyye problemy, 1928. <http://vivovoco.as-tronet.ru/VV/PAPERS/BIO/GOSET/GOSET01.HTM>.
- . "Sluzhu sovetskomu narodu!" *Ogoniok* 44 (1947). <http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/BIO/GOSET/GOSET04.HTM>.
- Naumov, V. P., Kraiushkin, A. A., and Teptsov, N. V., eds. *Nepravednyi sud. Poslednii stalin'skii rasstrel: Stenogramma sudebnogo protsessa nad chlenami Ievreiskogo antifashist'skogo komiteta*. Moscow: Nauka, 1994.
- Nits'she, Fridrikh. "Tak govoril Zaratustra." Translated by Yu. Antonovskii, Ie. Sokolova. In *Sobraniie sochinenii*, by Fridrikh Nits'she, 3:19–302. Saint-Peterburg: Azbuka, 2011.
- Petrovs'kyi-Shtern, Iokhanan. "'Nalezhaty do tykh, koho vbyvaiut'": vnurishnii vybir Leonida Pervomais'koho." Translated by M. Klymchuk. *Judaica Ukrainica* 1 (2012): 317–405.
- Petrovsky-Shtern, Yohanan. *The Anti-Imperial Choice. The Making of the Ukrainian Jew*. New Haven—London: Yale University Press, 2009.
- Raize, Iefim. "Semeinaia khronika." Published by V. A. Dymshits, V. Ie. Kel'ner. In *Arkhiv ievreiskoi istorii*, edited by Oleg Budnitskii, 3:9–65. Moscow: ROSSPEN, 2006.

- Rubl'ov, Oleksandr. "Ivan Kulyk (1897–1937) – ukrains'kyi poet, kompartiinyi uriadovec', 'literaturnyi heneral': portret osoby u totalitarnomu interieri." *Ukraina v XX st.: kul'tura, ideolohiia, polityka* 15, no. 2 (2009): 45–62.
- Shneer, David. "Having It Both Ways: Jewish Nation Building and Jewish Assimilation in the Soviet Empire." *Ab Imperio* 4 (2003): 377–393.
- Sholom-Aleikhem. "Dva antisemita." Translated by M. Shambodal. In *Sobranie sochine-nii*, by Sholom-Aleikhem, 1:574–580. Moscow: Khudozhestvennaia literatura, 1990.
- Toinbi, Arnol'd Dzh. "Istoriia i perspektivy ievreistva." Translated by A. D. Kharitonovich. In *Tsivilizatsiia pered sudom istorii*, by Arnol'd Dzh. Toinbi, 149–262. 2nd edition. Moscow: Airis Press, 2003.
- Zhabotinskii, Vladimir. "Iz publitsistiki 1905 goda." *Ierusalimskii zhurnal* 44 (2012). <http://magazines.russ.ru/ier/2012/44/zh21.htm>.