

iu daica russica

2021, nr 2 (7)



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

iudaica russica

2021, nr 2 (7)



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

RADA NAUKOWA

prof. dr hab. Piotr Fast, Uniwersytet Śląski — przewodniczący

prof. Roman Katsman, Bar-Ilan University (Izrael)

prof. dr hab. Marian Kisiel, Uniwersytet Śląski

prof. Mark Lipovetsky, University of Colorado Boulder (Stany Zjednoczone)

prof. Sergey Loesov, Higher School of Economics National Research University (Rosja)

prof. Christopher Mauriello, Salem State University (Stany Zjednoczone)

prof. Ilia Rodov, Bar-Ilan University (Izrael)

prof. Eleonora Shafranskaya, Московский городской педагогический университет (Rosja)

prof. Dennis Sobolev, University of Haifa (Izrael)

prof. dr hab. Jacek Surzyn, Akademia Ignatianum

prof. dr hab. Sławomir Jacek Żurek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Mirosława Michalska-Suchanek (redaktor naczelna)

Agnieszka Lenart (zastępca redaktor naczelnej)

Alicja Mrózek (sekretarz redakcji)

Andrzej Polak

Urszula Michalik (język angielski)

ADRES REDAKCJI

„Iudaica Russica”

Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Śląskiego

ul. Grota-Roweckiego 5/3.26

41-200 Sosnowiec

tel. (32)3640891

e-mail: iudaica.russica@us.edu.pl

<http://www.iudaicarussica.us.edu.pl>

Publikacja na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Redakcja nie zwraca materiałów niezamówionych i zastrzega sobie prawo do redagowania nadesłanych tekstów. Przesyłając prace do druku w naszym czasopiśmie, autorzy wyrażają zgodę na ujawnienie adresów i ich poczty elektronicznej oraz na publikację tekstów w formach tradycyjnej i elektronicznej.

ISSN 2657-8352

5 / AGNIESZKA MATUSIAK

Holocaust: rewitalizacja ukraińskiej pamięci? W osiemdziesiątą rocznicę wydarzeń w Babim Jarze / Holocaust: revitalizing Ukrainian memory? On the 80th anniversary of the events in Babi Yar / Холокост: ревитализация украинской памяти? К 80-летию событий в Бабьем Яру

45 / VLADIMIR KHAZAN

«Наше дело нажимать, не давать успокоиться, продолжать бескомпромиссную борьбу против существующего зла». Переписка Юлиа Марголина и Марка Вишняка. Часть 2 / „Nasze zadanie polega na wywieraniu presji, wywoływaniu stałego niepokoju, na ciągłej bezkompromisowej walce ze złem”. Korespondencja Julija Margolina z Markiem Wiszniakiem. Część 2 / “Our object is to press, not to let you relax, continue the uncompromising fight against existing evil”. Correspondence between Yuliy Margolin and Mark Vishniak. Second part

84 / RINA LAPIDUS

Signs that Give a Premonition of the Future in Jewish Tragedies in Europe and Soviet Union in the 20th Century / Znaki przepowiadające przyszłość w europejskich i radzieckich tragediach żydowskich ubiegłego stulecia / Знаки предсказывающие будущее в европейских и советских еврейских трагедиях прошлого века

98 / MARINA APTEKMAN

Does the Ideology of the Melting Pot Have a Future? Russian American and Russian Israeli Fiction of the 21st Century: Comparative Analysis / Czy koncepcja „tygla narodów” ma przyszłość? Proza rosyjsko-amerykańska i rosyjsko-izraelska XXI stulecia: analiza porównawcza / Есть ли будущее у идеологии «плавильного котла»? Русско-американская и русско-израильская проза XXI века: сравнительный анализ

119 / ALEX MOSHKIN

Screening the Conflict, Reaping the Benefits: *Yana's Friends* and the Politics of Representation of Russian-Speaking Jews in Israeli Cinema / Pożytek z konfliktu: *Przyjaciele Jany* wobec polityki (samo)reprezentacji Żydów radzieckich w kinie izraelskim / Конфликт как выгода: *Друзья Яны* и политика (само)репрезентации советских евреев в израильском кино

135 / KRZYSZTOF KROSNY

Wzajemne przenikanie się dialektyki historii Żydów Szymona Dubnowa i dialektyki rewolucji Nikołaja Bierdijajewa / The intertwining of the dialectic of Jewish history by Simon Dubnow

and the dialectic of revolution by Nikolai Berdyaev / Взаимопроникновение диалектики истории евреев Семёна Дубнова и диалектики революции Николая Бердяева

recenzje

152 / PAWEŁ ŁANIEWSKI

Wymiary emigracji — Rosja, Europa, Izrael (Eretz-Israel and the Russian Émigrés in Europe: Contacts, Connections, Communications, Interactions (1919–1939) pod redakcją V. Khazana, The Hebrew University of Jerusalem, Mount Scopus, Jerusalem 2019)

165 / MIROSŁAWA MICHALSKA-SUCHANEK

„Z odmetów literatury wyprowadzeni na powierzchnię” (M. Kisiel, *Splot*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2021)

litteraria

165 / MAKSYM GORKI

O Żydach

(wprowadzenie i przekład Marian Kisiel)

183 / noty o autorach



AGNIESZKA MATUSIAK

Uniwersytet Wrocławski



<https://orcid.org/0000-0003-0329-1379>

Holokaust: rewitalizacja ukraińskiej pamięci? W osiemdziesiątą rocznicę wydarzeń w Babim Jarze¹

Holocaust: revitalizing Ukrainian memory? On the 80th anniversary of the events in Babi Yar

Summary: Presented text is a research reconnaissance on the Ukrainian memorial discourse on the Holocaust carried out in Babi Yar in September 1941. Author of the article focuses primarily on the period after the Revolution of Dignity, which became a turning point in Ukrainian-Jewish relations. The subject of special attention are two competitive commemorative projects that are being implemented by Memorial Museum of the Victims of Babi Yar and Memorial Holocaust Center "Babi Yar" (BYHMC).

Keywords: Holocaust, Holocaust by bullets, Babi Yar, Ukrainian History, Kyiv

Холокост: ревitalизация украинской памяти? К 80-летию событий в Бабьем Яру

Резюме: Предлагаемый текст представляет собой исследование украинского мемориального дискурса о Холокосте, проведенном в Бабьем Яру в сентябре 1941 года. Основное внимание в статье уделяется периоду после Революции Достоинства, которая стала переломным моментом в украинско-еврейских отношениях. Особого внимания заслуживают два конкурирующих мемориальных проекта: Мемориальный музей жертв Бабьего Яра и Мемориальный центр Холокоста «Бабий Яр» (BYHMC).

Ключевые слова: Холокост, Холокост от пуль, Бабий Яр, История Украины, Киев

Zagłada nie jest problemem Żydów i nie należy wyłącznie do historii narodu żydowskiego. Zagładę wymyślono i przeprowadzono w naszym nowoczesnym racjonalnym społeczeństwie, w zaawansowanym stadium jego cywilizacyjnego rozwoju, w szczytowej fazie rozkwitu naszej kultury i dlatego Zagłada jest problemem tego społeczeństwa, tej cywilizacji i tej kultury

Zygmunt Bauman²

¹ Proponowany tekst stanowi zapowiadające większą całość rozwinięcie moich badań, zaprezentowanych w monografii *Wyjść z milczenia. Dekolonialne zmagania kultury i literatury ukraińskiej XXI wieku z traumą posttotalitarną*, Wojnowice–Wrocław 2018 /2020 (rozdz. *Their Story? Our Story? Holocaust*).

² Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 13.

Droga do prawdziwego, a nie zafałszowanego braterstwa prowadzi nie poprzez zaparcie się samego siebie, lecz poprzez poznanie siebie. Nie wyrzekać się siebie i przystosowywać do innych, lecz pozostawać wiernym sobie i szanować innych. Żydzi mają prawo do tego, aby być Żydami, Ukraińcy mają prawo być Ukraińcami, w pełnym i głębokim a nie formalnym znaczeniu tych słów. Niech Żydzi poznają swoją historię, kulturę i język i niech będą z nich dumni. Niech Ukraińcy poznają swoją historię, kulturę i język i niech szczycą się nimi. Niech jedni poznają historię i kulturę drugich, historię i kulturę innych narodów, niech umieją cenić siebie i innych jako swoich braci.

Iwan Dziuba³

Histeria wokół przeszłości wciąż trwa, przeszłość to ulubiona guma do żucia intelektualistów, historyków, pisarzy, akademików, polityków i mediów.

Dubravka Ugresič⁴



Współczesny widok miejsca rozstrzeliwań w Babim Jarze,
foto. Agnieszka Matusiak (2021)

Historia relacji Żydów i Ukraińców sięga swoimi korzeniami do najodleglejszej przeszłości, właściwie do czasów jeszcze Rusi Kijowskiej i jej skomplikowanych losów, pełnych dramatycznych skutków nacjo- i tożsamościotwórczych. Oba narody w trakcie swego historycznego istnienia wypracowały odmienne modele

³ I. Dziuba, *W dwudziestą piątą rocznicę masowych rozstrzeliwań w Babim Jarze (przemówienie wygłoszone w Babim Jarze 29 marca 1966 roku)*, „Zustřiczi” 1999, nr 5, s. 115.

⁴ D. Ugresič, *Nowi barbarzyńcy*, przeł. D.J. Ćirlić, „Gazeta Wyborcza” nr 110, 12–13.05.2007.

przetrwania. Żydzi, jak zauważył Myrośław Marynowycz — znany i ceniony ukraiński intelektualista, członek ukraińskiej Grupy Helsińskiej, wieloletni więzień sowieckich łagrów, gorący orędownik dialogu ukraińsko-żydowskiego (w dużej mierze pod wpływem spotkanych w GUŁAG-u żydowskich dysydentów) — walczyli o zachowanie swojej tożsamości żyjąc w rozproszeniu, wśród obcego sobie żywiołu narodowego. Ukraińcy — na własnej ziemi⁵. Logika jednego modelu nie wypływa z logiki drugiego modelu. W tym tkwi źródło wszelkich nieporozumień. Egzystencja wśród obcych i często zantagonizowanych pomiędzy sobą grup narodowych stawiała Żydów przed trudnym imperatywem: bezbłędnie określić silniejszego. Przetwanie, rzecz jasna w granicach zakreślonych przez silniejszego, mogło zagwarantować Żydom jedynie orientowanie się na interesy strony silniejszej (narodu, grupy politycznej itp.). To, że Ukraińcy w ciągu wieków swojej historii częściej byli stroną słabszą, doprowadziło do tego, iż w powszechnej świadomości utrwalił się stereotyp o wrogim nastawieniu Żydów do ukraińskich interesów narodowych. Nieliczne okresy, kiedy Ukraińcy na krótko zyskiwali przewagę i byli wspierani przez Żydów, tylko potwierdzają tę regułę⁶.

Na skomplikowaną istotę stosunków ukraińsko-żydowskich zwracał uwagę również inny ważny orędownik porozumienia Ukraińców i Żydów, Bohdan Osadcuk, który konstatawał:

Przetwanie narodu ukraińskiego ma niewątpliwie wspólne elementy z przetrwaniem narodu żydowskiego. W ciągu wieków obydwie społeczności znajdowały się w stanie dyskryminacji i upośledzenia. Jednakże nigdy nie występowało całkowite podobieństwo tych procesów, a zatem nie było również harmonijnego współdziałania na rzecz uwolnienia się spod obcej dominacji lub emancypacji. [...] Dla Żydów w warunkach diaspory sprawą życia i śmierci była sztuka balansowania między prawdziwą lub pozorną asymilacją oraz zachowaniem tożsamości etniczno-kulturowej. Elity żydowskie, a wraz z nimi szersze rzesze ludności, zadanie to mogły rozwiązać tylko za cenę maksymalnej lojalności wobec porządku prawnego w państwach osiedlenia. [...] Czyniło to niemożliwym współdziałanie z narodami uciskanymi. Był to mechanizm prowadzący do rusyfikacji Żydów w imperium carskim, germanizacji w Niemczech i Austrii oraz madziaryzacji na Węgrzech lub polonizacji w Polsce. Dla Ukrainy, podobnie jak dla wielu narodów „niepaństwowych”, rezultat tych procesów był katastrofalny. Większość Żydów zamieszkujących

⁵ Пор. М. Маринович, «Всесвіт за колючим дротом» (Спогади та роздуми дисидента), видавництво Українського католицького університету, Львів 2016; Й. Зісельс, *Українські та єврейські дисиденти: від спільної боротьби до самореалізації в національних державах*, <https://uinp.gov.ua/informaciyini-materialy/dopovidy/konferenciya-ugs/ukrayinski-ta-yevreyski-dysydynty-vid-spilnoyi-borotby-do-samorealizaciyi-v-nacionalnyh-derzhavah> [12.05.2018]; „Господи, Ти відкриєш уста мої...”. Йосиф Зісельс у розмовах з Ізою Хруслинською, Дух і Літера, Київ 2017; Ю. Скіра, *Покликани: Монахи Студійського Уставу та Голокост*, Дух і Літера, Київ 2019.

⁶ М. Марыновыч, *Проба określenia wzajemnych interesów*, „Zustriची”... s. 15.

etnograficzne terytorium Ukrainy opowiedziała się kulturowo i językowo po stronie poszczególnych władz państwowych, ignorując kulturę i język narodu podbitego⁷.

W dalszej części swojego wywodu Osadczuk słusznie przypomina, że to właśnie z ziem etnograficznie ukraińskich wywodzi się chasydyzm, to na tym obszarze działało też wielu znanych cadyków, do których grobów do dziś pielgrzymują rzesze ich wyznawców z całego świata⁸. Z obszaru Ukrainy pochodziło też wielu znaczących polityków różnych opcji, jak choćby Lew Trocki czy Karol Radek, ale także późniejsza premier Izraela Golda Mair. Z ziemi ukraińskiej wyszli również wybitni i znaczący dla innych kultur twórcy, tacy jak na przykład Izaak Babel, Ilja Erenburg, Joseph Roth, Paul Celan, Kosa Asländer, Bruno Schulz, Julian Strykowski czy Władimir Horowitz.

Totalitaryzm zaostrzył negatywny kontekst relacji między oboma narodami. Jak trafnie zauważył wybitny dysydent ukraiński, należący, podobnie jak cytowany na początku Iwan Dziuba, do pokolenia *sześćdziesiątników* — Jewhen Swerstiuk, dla obu stron była to

epoka rozkwitu stereotypów zapisanych w podświadomości. Składają się nie obrazy i wrażenia już przeżyte i niby zapomniane. Nigdy nie ujrzały one światła dziennego, nie były przedmiotem badań. Od samego początku stanowiły tajemnicę. Jest w nich coś wstydliwego — wstydlawy egocentryzm, który skrywa swe oblicze. [...] Gdy mówimy o stosunkach ukraińsko-rosyjskich czy też ukraińsko-polskich, mamy do czynienia z relacją naród a państwo-kolonizator. Lecz co się kryje pod pojęciem stosunków ukraińsko-izraelskich, skoro mamy do czynienia z narodami pozbawionymi państwowości, które nigdy nie były podmiotem historii i w zasadzie nie kształtowały swych stosunków, a bardzo często nawet nie uświadamiały sobie, że siła obca determinuje a niekiedy nawet planuje i kontroluje owe stosunki?⁹.

W kontekście opinii przywołanych powyżej intelektualistów, odgrywających kluczową rolę w ukraińskich debatach tożsamościowych, których potwierdzenie można odnaleźć również w myśli cenionego emigracyjnego historyka Iwana Łysaka-Rudnyckiego — jednego z pionierów i najprzenikliwszych dwudziestowiecznych badaczy relacji ukraińsko-żydowskich, jak też o pokolenie młodszego kontynuatora jego dzieła

⁷ B. Osadczuk, *Curesy i cymesy, „Zustriczi”...*, s. 29.

⁸ Zob. M. Wodziński, *Chasydyzm. Atlas historyczny*, oprac. kart. W. Spallek, Austeria, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2019.

⁹ J. Swerstiuk, *W egipskiej niewoli zobojętnienia* — przemówienie wygłoszone w ramach konferencji *Problemy stosunków ukraińsko-żydowskich*, odbywającej się w Kijowie w dniach 7–8 czerwca 1991 roku. Cyt. za: „Zustriczi”..., s. 19 i 21–22.

Jarosława Hrycaka (profesora Uniwersytetu im. Iwana Franki i Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego we Lwowie), widać, że świadomość ukraińska stuleciami była zdominowana przez negatywny stereotyp Żyda, który na ziemiach należących niegdyś do Imperium Rosyjskiego był w niemałej mierze pokłosiem antysemitki polityki caratu, a na terenach wchodzących w skład Rzeczypospolitej kojarzony był z zarządcą wielkich ziemskich kresowych majątków polskich magnatów (czyli jako przedłużenie imperialnej władzy kolonizatora) czy też karczmara i lichwiarza wyzyskującego ukraińskiego chłopca. *Nota bene*, owe nieprzyjazne relacje ludności ruskiej i żydowskiej stały się podstawą pogromów żydowskich w czasach wojen Bohdana Chmielnickiego w latach 1648–1657 i podczas Hajdamaczyzny w 1768 roku. Agresja Ukraińców wobec Żydów kolejny raz dała znać o sobie wyjątkowo dramatycznie także w XX wieku: w czasie wojny domowej w latach 1918–1920 oraz podczas II wojny światowej jako pokłosie dążeń narodowyzwoleńczych OUN¹⁰. Na kontaktach ukraińsko-żydowskich kładły się też cieniem wojenne antysemitki pogromy urządzone w miastach po opuszczeniu ich przez wojska radzieckie, uciekające w 1941 roku przed nacierającą armią niemiecką¹¹. Aczkolwiek, gwoli sprawiedliwości, przypomnieć należy również o działalności metropolity Kościoła greckokatolickiego w latach 1900–1944 Andrija Szeptyckiego, który z narażeniem własnego życia ratował ludność żydowską¹², czy też o ludności cywilnej etnicznie ukraińskiej udzielającej schronienia Żydom, choć ta, podobnie

¹⁰ Historyczne źródła antagonizmów ukraińsko-żydowskich obszernie omawiają prace: P. Potichny, H. Aster (red.), *Ukrainian-Jewish Relation in Historical Perspective*, Canadian Institute of Ukrainian Studies, Edmonton 1990; В. Деревінський, *Ставлення ОУН(б) і УПА до сусідніх народів та національних меншин*, Нац. акад. наук України, Ін-т історії України, Київ 2006; П.Р. Магочій, Й. Петровський-Штерн, *Євреї та українці: тисячоліття співіснування*, Видавництво Валерія Падыка, Ужгород 2016.

¹¹ Zob. Я. Грицак, *Українці в антисемітських акціях під час Другої світової війни*, „Незалежний культурологічний часопис «І»” 1996, ч. 8, <http://ju.org.ua/ru/publicism/392.html> [12.05.2018]; M. Carynyk, *Foes of our rebirth: UkrainiannationalistdiscussionsaboutJews, 1929–1947*, „NationalitiesPapers” 39, 2001, nr 3, s. 315–352; J.-P. Himka, *Debates in Ukraine over national involvement in the Holocaust, 2004–2008*, tamże, s. 353–370; W. Mędykowski, *W cieniu gigantów. Pogromy Żydów w 1941 roku w byłej sowieckiej strefie okupacyjnej: kontekst historyczny, społeczny i kulturowy*, Rozpisani.pl, Warszawa 2012, s. 164–182 i n.

¹² Literatura przedmiotu na ten temat jest bogata. Tutaj przywołuję jedynie kilka ciekawszych prac, w których znajduje się obszerna wielojęzyczna bibliografia. Zob. np. *Sheptyts'kyi and Jewish during World War II*, w: P.P. Magocsi, A. Krawchuk (red.), *Morality and Reality. The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*, Canadian Institute of Ukrainian Studies, Edmonton 1989; S. Redlich, *Moralność i rzeczywistość: metropolita Andrija Szeptycki i Żydzi w czasach Holokaustu i II wojny światowej*, przeł. D. Urbanek, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2008, nr 4, s. 241–259; J.-P. Himka, *Metropolitan Andrey Sheptytsky and the Holocaust*, „Polin. Studies in Polish Jewry” 2014, nr 26, s. 237–259. O innych przypadkach ratowania ludności żydowskiej przez Ukraińców zob. Я. Суспенський, *Справжні герої*, Україна, Київ 1993.

jak w innych okupowanych krajach Środkowo-Wschodniej Europy, należała do zdecydowanej mniejszości¹³.

W świetle powyższego, być może lepiej jest zrozumieć dlaczego ukraińska pamięć o doświadczeniu Holokaustu nigdy, ani za czasów radzieckich, ani w dobie niezależności po 1991 roku, nie znalazła się w epicentrum ukraińskich dyskusji społeczno-kulturowych, poświęconych kwestiom tożsamościowym¹⁴. W okresie przynależności Ukrainy do Związku Radzieckiego przyczyną nieobecności Holocaustu w dyskursie tożsamościowym była określona polityka memorialna prowadzona przez władzę radziecką, która, stanowiąc jeden z filarów wzmacniania po II wojnie światowej sowieckiej tożsamości, gloryfikowała fundacyjny mit zwycięskiej wojny ojczyźnianej wielkiego narodu radzieckiego zunifikowanego pod względem tożsamościowym i narodowościowym. W związku z tym władza usuwała z pola widzenia obywateli ZSRR wszystkie te kwestie, które mogłyby nadszarpnąć bądź zakwestionować ów ponadnarodowy monolit. Stąd akcentowanie Holocaustu było w tym aspekcie wyjątkowo „niewygodne” dla Moskwy. Dlatego też niemalże do czasów *pieriestrojki* radziecka historiografia, mimo okazałych badań na temat II wojny światowej, ignorowała zagładę żydowską na terenach wchodzących w skład Związku Radzieckiego. I mimo istnienia w aktach Państwowej Nadzwyczajnej Komisji do Spraw Ustalenia i Badania Zbrodni Najeźdźców Niemiecko-Faszystowskich¹⁵ niepodważalnych dowodów na nazistowskie ludobójstwo poszczególnych grup etnicznych na okupowanych przez najeźdźców obszarach (dowody te były poparte również ustaleniami Żydowskiego Komitetu Antyfaszystowskiego)¹⁶,

¹³ Zob. T. Snyder, *Skrwawione ziemie. Europa między Stalinem a Hitlerem*, przeł. B. Pietrzyk, Świat Książki, Warszawa 2015.

¹⁴ Por. A. Podolski, *Spoleczeństwo ukraińskie a pamięć o Holokaucie — próba analizy wybranych aspektów*, w: *Praca z „trudną pamięcią” w społecznościach lokalnych. Polsko-ukraińska wymiana doświadczeń*, materiały seminaryjne, Ośrodek „Brama Grodzka-Teatr NN” i Stowarzyszenie Panorama Kultur, Lublin 2010, s. 26–35 i A. Portnow, *Czy Ukraina jest gotowa wydorosnąć? Spostrzeżenia na temat Holocaustu w polityce i pamięci historycznej*, tamże, s. 36–39.

¹⁵ Pełna nazwa komisji brzmiała: Państwowa Nadzwyczajna Komisja do Spraw Ustalenia i Badania Zbrodni Najeźdźców Niemiecko-Faszystowskich i ich Wspólników oraz Strat Wyrządzonych Obywatelom, Kołchozom, Organizacjom Społecznym, Przedsiębiorstwom Państwowym i Instytucjom ZSRR — A.M.

¹⁶ Najważniejszą publikacją Komitetu była *Czarna księga* referująca szczegółowo zbrodnie hitlerowskie na ludności żydowskiej w Europie Wschodniej. Oficjalne prace nad nią rozpoczęto w 1943 roku, a przewodniczącymi komitetu redakcyjnego byli Ilja Erenburg i Wasilij Grossman. W zamyśle władz ZSRR *Księga* miała być jednym z głównych dokumentów w procesach norymberskich. Jednak w 1946 roku prace nad nią wstrzymano, zarzucając jej podkopywanie dogmatów patriotyzmu radzieckiego poprzez „zafałszowanie obrazu niemieckiego faszyzmu”. W czerwcu 1947 roku mimo licznych uwag cenzury udało się doprowadzić do druku książki. Jednak w sierpniu ostatecznie wycofano publikację z drukarni. Stalin swoją decyzję uzasadniał tym, że Żydzi nie byli jedynymi, którzy cierpieli pod okupacją niemiecką

historiografowie radzieccy, realizując wytyczne partyjne, uporczywie i konsekwentnie wpisywali Holokaust w ogólny kontekst zbrodni faszystowskich przeciwko narodowi radzieckiemu, określając ofiary uniwersalizującymi eufemizmami jako „ludność cywilna”, „ludność radziecka” czy najczęściej właśnie jako „naród radziecki”.

Powojenna radziecka amnezja holokaustowa wiązała się również z chęcią zatuszowania stalinowskich antysemitycznych czystek dokonanych w pierwszym dziesięcioleciu powojnia pod hasłem „walki z kosmopolityzmem i wpływami zachodnimi” oraz „walki z syjonizmem”, dla której bezpośrednim impulsem było powstanie państwa Izrael¹⁷.

Inną przyczyną niewspominania o Holocauście w dobie ZSRR była także dotkliwa „skaza na honorze” narodu radzieckiego (zakłócająca lansowany przez Moskwę krystaliczny cierpiętniczy wizerunek narodu radzieckiego jako ofiary), jaką okazała się kolaboracja członków narodów wchodzących w skład Związku Radzieckiego (głównie rosyjskiego, by wspomnieć chociażby o Rosyjskiej Armii Wyzwoleńczej gen. Własowa¹⁸, nie mówiąc już o samym Pakcie Ribbentrop-Mołotow czy też *Traktacie o granicach i przyjaźni III Rzeszy-ZSRR*, podpisanym 28 września 1939 roku po kapitulacji Warszawy) z niemieckim okupantem¹⁹, który na podbitych ziemiach — szerząc wraz z terrorem zintensyfikowaną antysemityczną propagandę, aby zminimalizować własną winę — wykorzystywał dla swoich eksterminacyjnych celów społeczne i kulturowe relacje rozgrywane na gruncie etnicznym wśród miejscowej ludności. Nie inaczej było i na Ukrainie, gdzie Niemcy świadomie podsycali negatywne nastawienie Ukraińców do ludności żydowskiej.

Natomiast niezależna Ukraina w zakresie holokaustowej polityki memorialnej okazała się spadkobierczynią ZSRR²⁰. Nie zmienił

i bytoby błędem, gdyby jako szczególnie podkreślać tylko ich los. Finalnie *Księga* została opublikowana w Stanach Zjednoczonych dzięki poparciu międzynarodowych środowisk żydowskich. Zob. A. Lustiger, *Das Schwarzbuch. Der Genozid an den sowjetischen*, Rowohlt, Reinbek 1994.

¹⁷ Zob. A. Lustiger, *Czerwona księga. Stalin i Żydzi*, przeł. E. Kaźmierczak, W. Leder, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004; J. Rapoport, *Ostatnia zbrodnia Stalina. 1953: Spisek lekarzy kremlofskich*, przeł. D. Wieczorek, Erica, Warszawa 2011; T. Snyder, *Stalinowski antysemityzm*, w: tegoż, *Skrwawione ziemie...*, s. 367–407.

¹⁸ Zob. E. Андреева, *Генерал Власов и Русское Освободительное Движение*, Overseas Publications Interchange Ltd., London 1990.

¹⁹ W znacznej mierze właśnie z tego powodu w *Czarnej księdze* nie znalazły się wszystkie materiały Żydowskiego Komitetu Antyfaszystowskiego. Spośród pominiętych sześciu tysięcy stron już po rozpadzie ZSRR wybrano 93 relacje świadków i opublikowano jako *Nieznana „Czarna księga”*. Zob. И. Альтман (red.), *Неизвестная „Черная книга”*. Материалы к „Черной книге” под редакцией В. Гроссмана и И. Эрэнбурга, АСФ: CORPUS, Москва 2015.

²⁰ Zob. А. Подольський, *Українське суспільство і пам’ять про Голокост: спроба аналізу деяких аспектів*, „Голокост і сучасність. Студії в Україні і світі” 2009, nr 1 (5), s. 47–59. J.-P. Himka, *The*

tego faktu, że już w 1991 roku pierwszy prezydent niezależnej Ukrainy Leonid Krawczuk publicznie dał czytelny sygnał do otwarcia nowej karty w dialogu ukraińsko-żydowskim, który to został wzmocniony jego przemówieniem w Knesecie w roku 1993, podczas którego przeprosił w imieniu narodu ukraińskiego naród żydowski za działalność tych Ukraińców, którzy kolaborowali z hitlerowskim okupantem w działaniach holokaustowych na ziemiach ukraińskich²¹.

Owo obciążające sowieckie dziedzictwo, które zdominowało zwłaszcza centrum i wschód Ukrainy, hołubiło tożsamościowo w dalszym ciągu sowiecki mit wielkiej wojny ojczyźnianej, tym samym kultywując amnezję doświadczenia o Holocauście. Natomiast zachód kraju, ze względu na historyczne uwarunkowania mocniej zakorzeniony w tradycji narodowościowej (jako spadkobierca ustroju konstytucyjnego monarchii habsburskiej), podjął się wysiłku zbudowania rdzenia tożsamościowego na czynniku etnocentrycznym, wypracowanym w XIX wieku i przypieczętowanym koncepcją dziejów Ukrainy autorstwa Mychajły Hruszewskiego, w myśl której Żyd wciąż postrzegany był jako Inny = Obcy (nie tylko pod względem etnicznym, lecz także społecznym, edukacyjnym, kulturowym, religijnym i psychologicznym). Anatolij Podolski, dyrektor Ukraińskiego Centrum Studiów nad Holokaustem w Kijowie, wielokrotnie w swoich wypowiedziach piętnował trwanie w dobie posowieckiej braku zrozumienia przez Ukraińców, że żydowskość to również część własnej historii Ukrainy, a Holokaust to nie „ich”, Żydów, historia i tragedia, lecz wspólne doświadczenie ukraińsko-żydowskie²². Preferowana monoetniczna tendencja tożsamościowotwórcza nie sprzyjała po 1991 roku podjęciu debaty o udziale ludności pochodzenia żydowskiego w konstruowaniu ukraińkości. Tym

Reception of the Holocaust in Postcommunist Ukraine, w: J.-P. Himka, J. Michlic (red.), *Bringing the Dark Past the Light: The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe*, University of Nebraska Press, Lincoln 2013, s. 626–661; A. Медведовська, *Голокост в Україні в суспільній думці кінця XX – початку XXI ст.* Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук, Дніпро 2016 (komputeropis); A. Portnov, *The Holocaust in the Public Discourse of Post-Soviet Ukraine*, w: J. Fedor, M. Kangaspuro, J. Lassila, T. Zhurzenko (red.), *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus*, Palgrave Macmillan Memory Studies 2017, s. 347–370 (publikacja zawiera obszerną anglojęzyczną literaturę przedmiotu — A. M.); Г. Касьянов, *Історична політика і пам'ять про Голокост. „Нова Європа” та Україна*, w: А. Подольський, С. Осипчук (red.), *Українське суспільство і пам'ять про Голокост: наукові та освітні аспекти (Вибрані доповіді IX і X круглих столів до Міжнародного дня пам'яті жертв Голокосту)*, Український центр вивчення історії Голокосту, Київ 2018, s. 86–105 oraz *Ukrainians and Jews. Interview with Leonid Finberg*, w: V. Yermolenko (red.) *Ukraine in Histories and Stories Essays by Ukrainian Intellectuals*, Kyiv 2019, s. 253–271.

²¹ Por. <https://uamoderna.com/shafka-dok/journal-ukraine-izrael> [1.07.2021].

²² А. Подольський, *Українське суспільство...*

bardziej, że w działaniach budujących postsowiecką świadomość narodową, zwłaszcza po pomarańczowej rewolucji, na pierwszy plan wysunięto Wielki Głód (Hołodomor), traktując go jako fundamentalny czynnik, który w sposób jednoznaczny pozwoli wyróżnić się Ukraińcom narodowościowo ze zhomogenizowanej „wielkiej rodziny narodu radzieckiego” oraz jednocześnie podkreślić represyjny i kolonialny charakter statusu Ukrainy w ramach Związku Radzieckiego. Niemala liczba ukraińskich historyków zaczęła rozpatrywać Hołodomor w kategoriach genocydu, nadając mu nawet miano ukraińskiego Holocaustu²³. Podejście to sprowokowało swoistą „wojnę pamięci”, w której ukraiński i żydowski paradygmat „wiecznej ofiary” zaczęły ze sobą konkurować²⁴. Niestety, i w tym aspekcie odżyły historyczne ukraińskie uprzedzenia — podnoszono kwestię przyczynienia się do głodu z lat 1932–1933 żydowskich członków partii bolszewickiej, a zwłaszcza tych należących do partyjnego establishmentu, jak np. Nazar Kaganowicz²⁵. Być może zadziałał w tym aspekcie psychologiczny mechanizm obronny, który pozwolił usunąć w cień winę Ukraińców wobec własnego narodu przy wprowadzaniu w czyn mechanizmów egzekwujących politykę Wielkiego Głodu²⁶.

²³ *Український голокост 1932–1933: свідчення тих, хто вижив*, t. 1–4, uporządk. Ю. Мицик, Києво-Могилянська академія, Київ 2003–2007.

²⁴ Jak podkreślają historycy, czytelnym znakiem owych zmagani jest zauważalna tendencja do podawania coraz to większej liczby ofiar Hołodomoru, która *de facto* jest trudna do ustalenia, albowiem wciąż nie są dostępne wszystkie materiały znajdujące się w rosyjskich archiwach. Te zaś, które istnieją, wymagają ostrożności ze względu na fałszerstwa władzy sowieckiej, która pragnęła zatuszować realną liczbę ofiar. Zob. С. Кульчицький, *Голодомор в Україні й український Голокост*, „Голокост і сучасність. Студії в Україні і світі: Науковий часопис Українського центру вивчення історії Голокосту” 2008, nr 1 (3), <https://en.calameo.com/books/0052737126c7fa071de65> [12.05.2018]. Zob. również: В. Ільбе, *Змагання жертв*, „Критика” 2006, nr 5, <https://krytyka.com/ua/articles/zmahannya-zhertv> [11.05.2018]; Я. Грицак, *Голодомор і Голокост: виклики колективній пам'яті*, w: tegoż, *Страсті за націоналізмом. Стара історія на новий лад*, Критика, Київ 2011, s. 251–260.

²⁵ Nazar Kaganowicz ponownie zapisał się w pamięci Ukraińców wyjątkowo niechlubnie w 1947 roku, będąc Sekretarzem Generalnym KC KPU, czyli w czasie, kiedy Ukraina Zachodnia przeżywała brutalną rozprawę władzy sowieckiej z UPA.

²⁶ Uważam, że brak studiów w tym aspekcie zarówno na gruncie ukraińskiego, jak i zagranicznego ukrainoznawstwa jest warunkowany anhelizmem właściwym ukraińskiemu dyskursowi tożsamościowemu (zarówno nowoczesnemu, jak i ponowoczesnemu), „rozgrzeszającemu” Ukraińców z poczucia winy i konieczności krucyckiego, oddającego dań sprawiedliwości, przedefiniowania tożsamościowej myśli o wzięciu odpowiedzialności za własne historyczne przewinienia. Jak pisałam w książce *Wyjść z milczenia...*, ten aspekt tożsamości ukraińskiej wymaga podjęcia wieloaspektowych badań, łączących studia z zakresu historii, kultury oraz przede wszystkim psychologii społecznej, które zastosowane w horyzoncie transdyscyplinarnym pozwoliłyby rzucić nowe światło na kulturowaną przez Ukraińców strategię niewinnych ofiar historii i stawianie swojego cierpienia ponad cierpienie innych. Inspirujące w tym kontekście mogłyby być badania prowadzone przez Marka Bilczewskiego w odniesieniu do polskiej tożsamości narodowo-kulturowej. Por. np. tegoż, *(Nie)pamięć zbiorowa Polaków jako skuteczna regulacja emocji*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6, s. 63 i in.

Kijowski Euromajdan oraz trwająca wojna na Donbasie stały się impulsem powolnego ewoluowania na rzecz traktowania Holokaustu jako doświadczenia nie „zewnętrznego”, lecz integralnie powiązanego z ukraińską historią i pamięcią o II wojnie światowej. Niebagatelny wkład w tym aspekcie mają ukraińskie organizacje pozarządowe, zbudowane na bazie ludności ukraińskiego żydowskiego pochodzenia, które — wspierane przez rodzimych i zagranicznych prywatnych darczyńców — wzięły na siebie trud zarówno badań naukowych, jak i edukowania społeczeństwa ukraińskiego w zakresie kształtowania pamięci o ukraińskim doświadczeniu Zagłady²⁷. Również środowisko akademickie, wspierane aktywnie przez badaczy z diaspory ukraińskiej w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie²⁸, aktywnie włączyło się do tego procesu, nie tylko otwierając nowe pola badawcze²⁹, lecz

²⁷ Zob. np. A. Подольський, *Пам'ять про жертви Голокосту — як один з чинників єврейської ідентичності в Україні*, w: *Єврейська національна спільнота в контексті інтеграції українського суспільства*, Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, Київ 2014, s.344–360; O. Войтенко (red.), *Біль пам'яті: навчально-методичний посібник до виставки „Голокост від куль: масовий розстріл євреїв в Україні у 1941–1944 рр.*, ТОВ „Майстер книг”, Київ 2011; *Бабин Яр: пам'ять на тлі історії. Путівник для вчителя*, Київ 2018. O trwających oraz zakończonych projektach edukacyjnych poświęconych Holokaustowi można znaleźć wyczerpujące informacje na stronach kijowskiego Ukraińskiego Centrum Studiów nad Holokaustem: http://www.holocaust.kiev.ua/Other/details/other_put_vchit?objId=16; <https://ipiend.gov.ua/struktura/tsentry/tsentr-ievrejskoi-istorii-i-kultury/> albo też Centrum Studiów nad Holokaustem „TKUMA” w Dniprze: <http://tkuma.dp.ua/ua/obrazovanie>.

²⁸ Zob. Н. Федущак: *«Наші історії неповні одна без одної»*, — так говорить девіз УІЕ». Розмовляв Петро Долганов, <https://uamoderna.com/pdl-min/nataliya-fedushhak-nashi-istorii-nepovni-odna-bez-odnoi-tak-glasit-deviz-uje> [1.07.2021].

²⁹ Por. П.Р. Магочій, Й. Петровський-Штерн...; В. Гриневич, П.-П. Магочій (red.), *Бабин Яр. Історія і пам'ять*, Дух і Літера, Київ 2016. Do jednych z najjaskrawszych debat holokaustowych, które odbyły się w dobie ukraińskiej niezależności należała dyskusja zamieszczona na łamach czasopisma „Krytyka” w 2005 roku (nr 5). Udział w niej wzięli Sofia Hraczowa, Jarosław Hrycak, Żanna Kowba, Jean-Paul Himka, Marko Carynnyk. Osią napędową debaty był tekst pierwszej z wymienionych badaczek, która podjęła szereg kwestii pomijanych milczeniem lub „nadto usprawiedliwianych” przez ukraińską historiografię z zakresu stosunków ukraińsko-żydowskich, w tym m.in. świadka Holokaustu oraz potrzeby uświadomienia sobie przez Ukraińców własnej odpowiedzialności za udział w żydowskich pogromach. Hraczowa wysunęła też wiele przekonujących hipotez a propos przyczyn takiego stanu rzeczy. Zob. С. Грачова, *Вони жили середнас?*, „Критика” 2005, cz. 4, s. 22–26. Do dziś nie cichną też w środowisku ukraińskich historyków liczne polemiki z badaniami kanadyjskiego profesora historii Jean-Paula Himki poruszającego w sposób krytyczny w swoich pracach trudne i bolesne kwestie relacji ukraińsko-żydowskich, które idą zdecydowanie w poprzek dyskursu historycznego badaczy z Ukrainy. Zob. J.-P. Himka, *Ukrainians, Jews and the Holocaust: Divergent Memories*, Heritage Press, Saskatoon 2009 oraz P. Сербин, *Про український геноцид. Лемкіна та химкіянську діалектику*, „Критика”, серпень 2012, <https://krytyka.com/ua/articles/pro-ukrayinskyu-henotsyd-lemkina-ta-khymkiyansku-diyalektiku> [11.05.2018]; I-П. Химка, *Міти національної консолідації, Голодомор і Голокост: відповідь Романові Сербину*, „Критика”, серпень 2012, <https://krytyka.com/ua/articles/mity-natsionalnoyi-konsolidatsiyi-holodomor-i-holokost-vidpovid-romanovi-serbynu> [11.05.2018]; *Рецепція Голокосту в посьмуністичній Україні*, <http://uamoderna.com/md/223-223> [30.05.2017]. Por. też: Ж. Ковба, *Людність у безодні пекла: поведінка місцевого населення Галичини у роки «остаточного*

także wprowadzając do uniwersyteckich programów nauczania kursy poświęcone Holokaustowi³⁰.



Aleja Żalu. W tle odnalezione macewy z niegdysiejszego łukianowskiego Cmentarza Żydowskiego, foto. Agnieszka Matusiak (2021)

*розв'язання єврейського питання», Дух і Літера, Київ 2009. Jednakże refleksja naukowa podobna do tej zawartej w pracach Himki czy Hraczowej należy w studiach ukraińskich wciąż do zdecydowanej mniejszości. Brakuje także szerszych studiów w stylu nie tylko publikacji Jana Tomasza Grossa, by pozostać przy polskojęzycznych studiach holokaustowych, ale również multi- i interdyscyplinarnych systemowych badań stanowiących efekt ożywych inspiracji takich autorów, jak choćby: Barbara Engelking, Jan Grabowski, Anna Bikont, Jacek Leociak, Łukasz Krzyżanowski, Marek Zalewski, Anna Kłys, Joanna Tokarska-Bakir, Grzegorz Niziołek, Michał Tryczyk, Roma Sendyka, Justyna Tobiaszewska. Por. też: *Powojnie: historia społeczności żydowskiej w Polsce po 1945 roku — materiały edukacyjne. Bibliografia*, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, https://www.polin.pl/pl/system/files/attachments/bibliografia_do_materialow_educacyjnych_powojnie_0.pdf [11.05.2018] oraz *Pogromy Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, t. 1–4, Warszawa 2018–2019. O najnowszych trendach w ukraińskich studiach nad Holokaustem zob. A. Подольський, *Українські академічні студії з історії Голокосту: нові теоретичні тенденції і політичні підтексти*, w: *Розвиток і взаємодія єврейських громад на європейському просторі: монографія*, НАН України, Київ 2017, s. 442–460.*

³⁰ Zob. np. M. Тяглий, *Голокост в Україні*, <https://www.lvivcenter.org/download.php?downloadid=285> [13.05.2018]. Najobszerniejsze kursy studiów judaistycznych oferuje Narodowy Uniwersytet „Akademia Kijowsko-Mohylańska” w Kijowie: <http://vaadua.org/programs/analitycheskaya-zapiska-o-deyatelnosti-mezhdisciplinnoy-sertifikatnoy-programmy-po> (znajduje się tam też Centrum Badawcze Historii i Kultury Żydów Europy Wschodniej: <http://judaicacenter.kiev.ua/about/>) oraz Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie: <https://humaniora.ucu.edu.ua/faculty/science/navchalno-doslidnytska-programa-yevrejski-studiyi-uku/>. Polski czytelnik może też poglądowo zapoznać się z *Państwowym programem rozwoju kultury żydowskiej na Ukrainie w latach 1995–2000*, w którym eksperci wskazali konieczność przeprowadzenia szeregu konkretnych działań, zmierzających do zabezpieczenia odrodzenia i rozwoju kultury żydowskiej w młodej niezależnej posowieckiej państwowości ukraińskiej. Za flagowe priorytety uznano przygotowanie kadr w oświacie i nauce, wspieranie działalności kulturalno-oświatowej i artystycznej, działalności wydawniczej, ochronę zabytków historii i kultury, współpracę z żydowskimi organizacjami społecznymi i wyznaniowymi, jak też „zagwarantowanie przestrzegania norm istniejącego ustawodawstwa przeciwdziałającego przejawom antysemityzmu i narodowego ekstremizmu oraz urzeczywistnienie kontroli nad ich realizacją. Zob. „Zustriczi” 1999, nr 5, s. 93–98.

Niewątpliwie najjaskrawszym symbolem Holokaustu na Ukrainie pozostaje Babi Jar³¹, odsyłający do masowych rozstrzeliwań ludności żydowskiej, których początek hitlerowcy zaplanowali w Kijowie na 29 września 1941 roku³², tj. na dzień przed jednym z najważniejszych i najbardziej uroczystych żydowskich świąt Jom Kipur, nazywanym Dniem Przebaczenia, Dniem Pojednania, Dniem Odkupienia. W tradycji żydowskiej jest to także Dzień Pamięci o Zmarłych³³. W sumie do 3 października 1941 roku wg dotychczasowych szacowań historyków zostało rozstrzelanych w Babim Jarze ok. 34 tysięcy Żydów (nie licząc w tym dzieci poniżej 3 roku życia). Na przestrzeni października i listopada zamordowano tam kolejne ok. 17 tysięcy ludności różnej narodowości, nie tylko żydowskiej — Romów, Ukraińców, Rosjan, Białorusinów, Polaków, dla których hitlerowcy stworzyli obóz koncentracyjny w rejonie syreckim. Osadzano w nim nie tylko ludność cywilną, m.in. duchownych prawosławnych, ale także jeńców wojennych. Na początku zaś 1942 roku zamordowano tam ponad 600 członków Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów (OUN), wśród których większość stanowiła inteligencja, w tym m.in. znana ukraińska poetka Ołena Teliha. Uważa się, że do września 1943 roku w obozie zginęło ponad 25 tysięcy ofiar. Aby zakryć ślady dokonywanych tam zbrodni, hitlerowcy, przed ostatecznym wycofaniem się z Kijowa, rękami jeńców wojennych (którzy na koniec również zostali rozstrzelani), wykopali ciała pomordowanych i nakazali spalić w otwartych piecach. Aby całkowicie zatrzeć ślady, pozostałe po spaleniu kości zostały zmielone na specjalnie sprowadzonych z Niemiec do tego celu maszynach, a następnie rozsypane razem z popiołem po całym Babim Jarze. Jak podają źródła historyczne, od września 1941 do września 1943 roku w Babim Jarze hitlerowcy zamordowali ponad 100 tysięcy osób (w tym ok. 60–70 tysięcy

³¹ Zob. np. *Бабий Яр: человек, власть, история: Документы и материалы: в 5 кн.*, В. Нахманович (red.), Общественный комитет по увековечению памяти жертв Бабьего Яра и др., Киев 2004; В. Гриневич, П.-Р. Магочій (red.), *Бабин Яр: Історія і пам'ять*, Дух і Літера, Київ 2016; А. Подольський, *Нові парадигми формування пам'яті про Голокост в Україні. Місце пам'яті про Бабин Яр у загальній мapie*, w: *Розвиток і взаємодія єврейських громад...*, s. 6–26. O innych miejscach pamięci Holokaustu na Ukrainie zob. tegoż, *Пам'ять про жертви Голокосту як один з чинників національної ідентичності єврейської спільноти України (на прикладі міжнародного меморіального проекту «Захистимо Пам'ять»)*, w: *Суспільно-політична активність та історична пам'ять єврейської спільноти в контексті євроінтеграції України*, НАН України, Київ 2020, s. 213–232.

³² Trzeba jednak pamiętać, że pierwszymi hitlerowskimi ofiarami Babiego Jaru byli pacjenci znajdujący się nieopodal szpitala psychiatrycznego im. Pawłowa, których w liczbie 752 rozstrzelano 27 września 1941 roku.

³³ Zob. K. Wiczorek, *Jom Kipur, Cykl życia. Święta i obrzędy Żydów polskich*, Wyd. ŻIH, <https://www.jhi.pl/blog/2019-10-08-jom-kipur-2019> [12.05.018].

stanowiła ludność pochodzenia żydowskiego). Jednak liczba pomordowanych w wąwozie ofiar jest znacznie większa, ponieważ w latach 30. XX wieku masowych egzekucji dokonywało tam również NKWD. Obecnie kompleks Babiego Jaru stanowi miejską przestrzeń parkową, którą rozdziela na dwie części rozległa ulica Melnykowa.

Pamięć o Babim Jarze, podobnie, jak i o innych miejscach Zagłady na obszarze sowieckim, w oficjalnym ukraińskim dyskursie publicznym aż do 1991 roku pozostawała jednym z najciemniejszych tabu sowieckiej polityki memorialnej. Jednak w świadomości kijowian pamięć o mających tam miejsce wydarzeniach, choć okryta nimbem milczenia, pozostawała żywa. W kolejne rocznice, mimo zakazu władzy, odbywały się nieme marsze/pielgrzymki z kwiatami i żałobnymi szarfami, których trzon stanowili krewni pomordowanych w Babim Jarze. Świadcstwa owych nieoficjalnych rocznicowych obchodów można odnaleźć w tekstach literackich i publicystycznych³⁴. Do jednych z najjaskrawszych należy tekst Wasilija Grossmana *Ukraina bez Żydów*, opublikowany w jidysz w gazecie „Ejnikajt” 25 listopada 1943 roku i Icyka Kipnisa z 29 września 1944 roku, także w jidysz, zatytułowany *Babi Jar. Z okazji trzeciej rocznicy*. Oba teksty ukazały się też po rosyjsku, lecz krótko po opublikowaniu zostały zakazane przez cenzurę sowiecką. Dopiero w dobie niezależnej Ukrainy powróciły w wolnym dostępie (*nota bene* do dziś tylko w wersji rosyjskojęzycznej). W drugim z nazwanych tekstów czytamy:

Пройдем весь этот путь. Пройдем теми улицами, что были до краев полны еще живыми нашими братьями и сестрами. Они шли с Подола и Демиевки. Шли с Куренёвки и Шулявки. Большая и Малая Васильевские предательски выпускали из своих дворов целые семьи и одиночек, молодых и пожилых, маленьких детей и стариков. На Львовской все они стекались как бы в одну реку, реку резни и гибели. Они шли обманутые и опустошенные, плотно сбившись в кучки, они нагоняли ужас на тех, кто смотрел им вслед, хотя некоторые из них были одеты во все лучшее, что у них было. Ведь столько людей выгнали на улицы, такую массу народа, можно сказать — весь народ! Где же были ваши сердца в этот час, сестры мои и тысячи деток моих? Да буду я искупительной жертвой за вас!... Вот почему мне хочется, чтобы теперь, три года спустя, мы шли туда пешком... Неполных четыре года прошло, как мы не были дома. И теперь мы встретились все вместе в этот траурный день в этом печальном шествии. Съехались и сошлись со всех концов страны в освобожденный Дом. И родной город, как мать наша, должен нас обнять, приободрить и вернуть к жизни. Путь был

³⁴ Zob. R. Sheldon, *The Transformations of Babi Yar*. Final Report To National Council For Soviet And East European Research, New York 1976, <https://www.ucis.pitt.edu/nceer/0000-801-15-Sheldon.pdf> [22.05.2021].

тяжел и тернист, а время разлуки пропитано горечью и болью утрат. Так чисты небеса, так приятны теплынь и богатство осенних красок, золотые листья на деревьях и на земле, как грустные прощальные приветы уходящему лету! Неужели и при немцах город так сиял? Не может быть! А дорога к Бабьему Яру три осени тому назад? Неужели солнце не померкло при виде всего того ужаса?³⁵

Paradoksalnie pamięć o masowych rozstrzeliwaniach w Babim Jarze wzmocniła tzw. tragedia kureniwska — od nazwy osiedla Kureniwki, wybudowanego po wojnie w okolicach Babiego Jaru. Wydarzenie to pośrednio spowodowane było powojennym boorem budowlanym w Kijowie, który prowokował zintensyfikowaną produkcję cegieł. Powstające przy produkcji materiałów budowlanych odpady Petrowska cegielnia, znajdująca się na ulicy Syreckiej, sąsiadującej z miejscami masowych rozstrzeleń, nie bez przyzwolenia władzy, gromadziła w Babim Jarze³⁶. Rozmiękczone długotrwałymi opadami ziemia nie zdołała utrzymać nagromadzonych tam odpadów, powodując pęknięcie wału ochronnego zbiornika i zejście o godz. 8.30 13 marca 1961 roku lawiny błotnej na okoliczne tereny. W katastrofie mogło zginąć nawet 1500–2000 ofiar, jednak ich faktyczną liczbę ciężko oszacować z powodu zatajenia informacji przez władzę. Zaraz po zejściu lawiny teren tragedii został odcięty od reszty miasta, a środki masowego przekazu podały jedynie liczbę 145 ofiar, jednocześnie minimalizując skalę zdarzenia. Jego skutki władza dziesięcioleciaми przemilczywała, ale wśród mieszkańców Kijowa zaczęło ono funkcjonować jako przejaw sprawiedliwości dziejowej, którą postanowiła wymierzyć sama natura, przypominając że nie należy lekceważyć nie tylko jej praw, ale i podstawowych wartości humanizmu, zobowiązujących następnego pokolenia do poszanowania ludzkich szczątków i zachowania ciągłości pamięci o ofierze ich życia, tym bardziej zobowiązującej w obliczu zadanej im przemocy systemowej. W takim kontekście Babi Jar zaczęło postrzegać jako ranę (po)totalitarną, niosącą w swej palimpsestowej istocie ostrzeżenie przed praktykami totalitaryzmu, budującego swój „nowy wspaniały świat” na rzeczywistości śmierci: dehumanizacyjnym fundamencie totalnej przemocy = nekroprzemocy (odnoszącej się zarówno do żywych, jak i martwych), której finalnym skutkiem okazuje się totalna katastrofa, zagłada (tak w planie symbolicznym, jak i realnym)

³⁵ И. Кипнис, *Бабий Яр (К третьей годовщине)*, предисловие Л. Гофштейна, Л. Дробязка, „Голокост і сучасність” 2003, nr 10, http://holocaust.kiev.ua/news/vip10_1.htm#110_pbk [1.06.2021].

³⁶ 2 grudnia 1952 roku na posiedzeniu Miejskiej Rady Kijowa podjęto decyzję o zalaniu wąwozu Babiego Jaru — A.M.

nie tylko podmiotu ludzkiego, ale również otaczającego go i jednocześnie współkreowanego przez niego środowiska (ziemi, wody, powietrza, zwierząt, roślin). I do takiego właśnie rozumienia *locusu* Babiego Jaru odsyła odpowiadająca duchowi postantropocentrycznej humanistyki otwarta wiosną tego roku w jego przestrzeni instalacja autorstwa ukraińskiego artysty, pisarza, działacza społeczno-kulturalnego Oleha Szowenki, który zaprosił do współpracy znanego reżysera Sergija Łoznicę. Instalacja w swej formie przypomina olbrzymich rozmiarów cegłę, na której fundament składa się dwieście różnych rodzajów cegieł, z jakich rozwijało się na przestrzeni XIX–XXI wieku budownictwo Kijowa. W monument zostały wmontowane monokulary, przez które można oglądać zdjęcia Johannesesa Hähle, niemieckiego korespondenta wojennego, członka Propaganda-Kompanie 637 przy 6. Armii Niemieckiej, który uwiecznił Zagładę w Babim Jarze³⁷, i kadry z projektu filmowego Łoznicy, dokumentujące na podstawie odnalezionych w ukraińskich i zagranicznych archiwach materiałów filmowych, wydarzenia związane zarówno z tragedią Babiego Jaru okresu wojennego, okupacji hitlerowskiej, jak i powojennego, radzieckiego. Instalacja jest częścią memorialnych przedsięwzięć, realizowanych przez kijowskie Centrum Memorialne „Babi Jar” w ramach projektu *Spojrzenie w przeszłość*. We wrześniu 2020 roku udostępniono na terytorium Babiego Jaru jego pierwsze cztery komponenty, zaś w styczniu 2021 roku na prospekcie Zwycięstwa, w samym centrum Kijowa, ustanowiono instalację *Spojrzenie w przeszłość. Drzewo*, autorstwa ukraińskiej artystki i architektki Anny Kamyszian. Działania te stanowią pierwszą w całym okresie niezależności Ukrainy próbę jednoczącej (narodowościowo, społecznie, historycznie i czasoprzestrzennie) memorializacji Babiego Jaru.

Jest to ważny moment, jeśli idzie o konstruktywną rewitalizację pamięci obywateli Ukrainy, albowiem od samego początku, po oswobodzeniu w 1943 roku Kijowa przez Armię Czerwoną, powstał poważny problem właściwego upamiętnienia zbrodni dokonanych w Babim Jarze. Pierwsza poważna inicjatywa w tej sprawie była podjęta w marcu 1945 roku przez Komunistyczną Partię Ukrainy. Uchwała KPU została jednak odrzucona przez Ministerstwo Kultury USRR. Potem było jeszcze kilka innych, również nieudanych prób, jednak pod koniec lat 50. zaniechano dalszych starań. Jeśli przyjrzeć się tym działaniom, to widać, że główną oś konfliktu stanowiło pytanie nie tyle, jak upamiętnić

³⁷ Szczegółowe omówienie tych zdjęć zamieściłam w rozdziale „Widok cudzego cierpienia”. *Fotograficzne świadectwo Zagłady w Babim Jarze* w mojej monografii *Wyjść z milczenia...*, s. 173–182 — A.M.

to miejsce, ile kogo. Władza radziecka zdecydowanie nie chciała, by miejsce to było zdominowane przez pamięć o Holocauście. W związku z tym dopiero w lipcu 1976 roku udało się postawić pomnik sowieckich obywateli i więźniów wojennych — żołnierzy i oficerów Armii Czerwonej zamordowanych przez nazistowskich okupantów w Obozie Syreckim. Na przestrzeni kolejnych dziesięcioleci pojawiły się w tym miejscu następane monumenty, upamiętniające oddzielne grupy narodowościowe, społeczne, wyznaniowe, polityczne, których przedstawiciele zginęli w Babim Jarze. W rezultacie na terenie kompleksu Babiego Jaru do 2019 roku postawiono 16 różnych pomników, bardziej dzielących niż jednoczących pamięć o wydarzeniach związanych z tym miejscem. Oprócz Menory, upamiętniającej rozstrzelaną ludność żydowską (pozwolono ją postawić dopiero w 1991 roku), jest tam m.in. pomnik dzieci zamordowanych w Babim Jarze, Aleja Męczenników, Aleja Sprawiedliwych, pomnik ofiar katastrofy kureniwskiej, pomnik pomordowanych Romów, pomnik rozstrzelanych duchownych, kaplica poświęcona ofiarom egzekucji w Babim Jarze, krypta rodziny Kaczkowskich, macewy z dawnego cmentarza żydowskiego, zlikwidowanego przez władze radzieckie w latach 60–tych XX w., pomnik ofiar nazizmu, krzyż upamiętniający ukraińską poetkę Ołenę Telihię i członków OUN rozstrzelanych w Babim Jarze, pomnik bohaterki Ukrainy Tatiany Marcus, stela społeczności żydowskiej i kulturalnego centrum „Heritage”.

Za przełomową datę w historii memorializacji Babiego Jaru, jednocześnie otwierającą też nową kartę w stosunkach ukraińsko-żydowskich, wypada uznać rok 2015. Ówczesny prezydent Ukrainy Petro Poroszenko wydał wtedy trzy rozporządzenia w sprawie obchodów 75–lecia tragedii w Babim Jarze. Dotyczyły one, m.in., utworzenia w Muzeum Historii Ukrainy w Kijowie stałej ekspozycji poświęconej Holokaustowi jako części ukraińskiej historii II wojny światowej³⁸. Natomiast Ukraiński Instytut Pamięci Narodowej do wystawy poświęconej ukraińskiemu wymiarowi II wojny światowej włączył również część dotyczącą Zagłady na Ukrainie³⁹.

³⁸ Zob. <http://www.memory.gov.ua/news/ukraina-vshanue-75-ti-rokovini-tragedii-babinogo-yaru-naderzhavnomu-rivni>; <https://www.ukrinform.ua/rubric-politics/2164458-porosenko-golokost-ce-naspilnij-bil.html> [20.05.2018].

³⁹ Zob. <http://www.wv2.memory.gov.ua/vystavka/> [20.05.2018]. Por. także publikację przygotowaną przez UIPN dla nauczycieli: В. Бобров (red.), *Бабин Яр: пам'ять на тлі історії. Путівник для вчителя. Збірник навчально-методичних розробок шкільних занять на основі віртуальної виставки та документального фільму*, Київ 2017, http://www.memory.gov.ua/sites/default/files/babij_jar_final_small.pdf [13.05.2018] oraz *Ірина Старовойт: про українські війни пам'ятей*, rozmawiała Євгенія Нестерович, „36руч” 23.01.2014, <https://zbruc.eu/node/17973> [11.05.2018].

Zaś w grudniu tegoż roku podczas oficjalnej wizyty w Izraelu Petro Poroszenko w mowie wygłoszonej w Knesecie stwierdził, że „Żydzi mieli swój bezpośredni udział w tworzeniu państwa ukraińskiego”. Zaprosił również władze Izraela do odwiedzenia Kijowa w 2016 roku na wspólne upamiętnienie 75. rocznicy tragedii w Babim Jarze⁴⁰, która została zaplanowana z niebywałym do tej pory rozmachem, w zasadzie pierwszym tak wieloaspektowym (społeczno-politycznym, kulturalnym, naukowym) od zakończenia II wojny światowej. W sposób szczególny chciałabym zwrócić uwagę na dwa przedsięwzięcia, które łączy nie tylko postać ukraińskiego biznesmena, polityka i filantropa Wiktora Pinczuka, ale i rozległy rezonans, który wydarzenia te zyskały zarówno na forum ukraińskim, jak i międzynarodowym.

Pierwsze z nich dotyczy projektu artystycznego *Loss. Utrata — wspomnienie o Babim Jarze*, zainicjowanego w czerwcu 2016 roku pod egidą kijowskiego PinchukArtCentre. Projekt obejmował ekspozycję prac trójki światowej sławy twórców, którzy zaprezentowali dzieła stworzone bezpośrednio na potrzeby upamiętnienia rocznicy w Babim Jarze — była to instalacja *Le Chemin de Babi Yar* (2016) Christiana Boltanskiego, *Lustmord Table i Vanwege een Tere Huid III and IV* (2016), *Penthisilea IV* (2016) Berlindy De Bruyckere, jak też prace wcześniejsze, acz dotyczące pamięci w obliczu wojennej przemocy — *Living Series* (1981) and *Survival series* (1984), *Under a Rock* (1986) Jenny Holzer, zainspirowanej wojną z lat 90. w byłej Jugosławii. W katalogu towarzyszącym wystawie organizatorzy wyraźnie zaznaczyli, że przyświecał im zamiar zaktualizowania pamięci o Babim Jarze jako miejscu tożsamościowotwórczym zarówno w skali lokalnej — dla samych Ukraińców, jak i regionalnej — dla współczesnych Europejczyków. Kuratorzy wystawy podkreślali także, że w obliczu nowych traum, które spotkały społeczeństwo ukraińskie po Rewolucji Godności z 2013/2014 roku, istnieje tym większa konieczność podtrzymania łączności memorialnej z tragediami wcześniejszymi, które miały fatalny wpływ na kształtowanie się rdzenia tożsamościowego po II wojnie światowej nie tylko obywateli Ukrainy czy Związku Radzieckiego, ale również i całej Europy, dla których wiedza o jednej z największych dwudziestowiecznych zbrodni przeciwko cywilnej ludności została zatajona przez totalitaryzm sowiecki. W konsekwencji rzesze Europejczyków zostały pozbawione możliwości poznania prawdy o przeszłości swoich rodzin, wspólnot, narodu czy regionu. Tożsamość europejska

⁴⁰ Zob. <https://embassies.gov.il/kyiv/NewsAndEvents/Pages/PoroshenkoKneseth2015.aspx> [12.06.2021].

bez tej wiedzy pozostawała więc nie tylko zafałszowana, ale przede wszystkim niepełna, w pewnym sensie bezpowrotnie wykorzeniona z formotwórczego dziedzictwa tożsamościowego, w którego obliczu ścieżki dziejowe trzech powojennych pokoleń Europejczyków w dużej mierze na zawsze pozostały potencjalnością.

Wystawie towarzyszył również odbywający się w siedzibie PinchukArteCenter od 15 do 21 sierpnia 2016 roku cykl wydarzeń kulturalnych, zatytułowany *Ból pamięci*, który obejmował naukowe wykłady, dyskusje popularno-naukowe, czytania poetyckie, spotkania publiczności z artystami i dziennikarzami. Wśród zaproszonych byli m.in. ukraińsko-niemiecka pisarka żydowskiego pochodzenia Katia Petrowska, pisarz Ołeksandr Irwanec, rosyjski dziennikarz Ołeksej Kuzniecowa — syn znanego pisarza Anatola Kuzniecowa, autora głośnej powieści dokumentalnej *Babi Jar* (1966), tłumacz Mark Biełorusiec, poeci Marianna Kijowska i Borys Chersonski, kulturolog i dziennikarz Taras Wozniak, literaturoznawczyni Iryna Starowojt, historycy Andrij Pawłyszyn, Anatolij Podolski, Ihor Szczupak i in⁴¹. To właśnie podczas poetyckich czytań, zatytułowanych *Otchłanie pamięci*, Mariana Kijanowska zaprezentowała fragmenty swojego nowo powstającego wówczas tomu poetyckiego *Głosy Babiego Jaru*, za który w 2020 roku otrzymała najważniejszą na Ukrainie Nagrodę Literacką im. Tarasa Szewczenki.

Zaprezentowane przedsięwzięcia były jednak tylko introdukcją do innego wydarzenia, które należy uznać za punkt zwrotny w powojennej historii komemoracji Babiego Jaru. 29 września 2016 roku, a więc dokładnie w 75 rocznicę tragedii, zostało podpisane w Kijowie przy udziale władz miejskich memorandum w sprawie utworzenia Memorialnego Centrum Holokaustu „Babi Jar”, nad którym prace powinny zostać zakończone do przełomu 2025–2026 roku. Dla finansowania projektu została powołana fundacja, której inicjalny trzon stworzyła trójka biznesmenów (urodzonych na Ukrainie, żydowskiego pochodzenia, których bliscy krewni zginęli w Babim Jarze): Pawło Fuks, Mychajło Fridman i Herman Chan, do których dołączył także wspomniany Wiktor Pinczuk. Projekt zyskał szerokie poparcie międzynarodowe, a jego czytelnym przejawem jest wielonarodowa Rada Nadzorcza, w której skład wchodzi — oprócz wspomnianej czwórki biznesmenów: jako przewodniczący więzień polityczny za czasów ZSRR, obrońca praw człowieka, minister i wicepremier izraelskiego Rządu (1996–2002) — Natan

⁴¹ Zob. <http://pinchukartcentre.org/ua/news/30454> [6.07.2021].

Szaranski, białoruska pisarka, noblistka Switłana Aleksijewicz, bułgarska działaczka polityczna i społeczna, dyrektor Generalna UNESCO w latach 2009–2017 Iryna Bokowa, muzyk, lider zespołu *Okean Elzy* i działacz społeczny Swiatosław Wakarczuk, Yaakov Dov Bleich — Naczelny Rabin Kijowa i Ukrainy, były prezydent RP Aleksander Kwaśniewski, światowej sławy bokser Wołodymyr Kłyczko, pierwszy prezydent niezależnej Ukrainy Leonid Krawczuk, amerykański przedsiębiorca, dyplomata, filantrop, żydowski działacz społeczny, od 2007 roku przewodniczący Światowego Kongresu Żydów — Roland Lauder, niemiecki polityk, były wicekanclerz RFN — Joschka Fischer oraz Joe Lieberman — amerykański polityk, demokrat, senator ze stanu Connecticut. Organem doradczym dla Centrum są też dwie inne Rady: Obywatelska i Naukowa — ta ostatnia również międzynarodowa, interdyscyplinarna, zbudowana z naukowców zajmujących się badaniami nad Europą Wschodnią⁴². Pod przyszłe Centrum przeznaczono dwa hektary ziemi, na której planowane jest zbudowanie nie tylko samego muzeum (a właściwie kompleksu muzealnego, składającego się z czterech instytucji: Muzeum Tragedii Babiego Jaru 1941–1943, Muzeum Holokaustu na Ukrainie i Wschodniej Europie, Muzeum Historii Zapomnienia o Tragedii w Babim Jarze oraz Muzeum Historii Miejsca i Kureniewskiej Tragedii), centrum oświatowo-naukowego, centrum konferencyjnego, biblioteki, mediateki, archiwum, ale także m.in. miejsca spotkań modlitewnych dla wiernych różnych wyznań (synagoga, cerkiew, meczet, miejsce niekonfesyjne)⁴³, ośrodek leczenia traum(y) i park krajobrazowy⁴⁴. Projekt architektoniczny obudowany jest też bazą naukową, którą tworzą dwa instytuty badawcze: Instytut Studiów nad Terytorium i Krajobrazem Pamięci Babiego Jaru oraz Instytut Studiów nad Holokaustem w Europie Wschodniej, które korespondują z kierunkami badawczymi wytyczonymi w *Bazowej narracji historycznej*, zaprezentowanej w 2018 roku przez zespół naukowy pod kierownictwem holenderskiego historyka Karla Berghoffa⁴⁵. Dopełnienie całości koncepcji stanowią działania natury artystyczno-historycznej.

Wśród projektów cząstkowych warto wspomnieć o *Głosach* — online archiwum, na które składają się opowieści ocalałych z Holokaustu. Do dziś na stronie internetowej projektu można

⁴² Zob. <https://babynyar.org/ua/about#naukova-rada> [12.07.2020].

⁴³ Zob. https://www.youtube.com/watch?v=yCy2z3f1_LE&ab_channel=BabynYarHolocaustMemorialCenter [12.06.2021].

⁴⁴ Zob. <https://cc-en.babynyar.org/> [5.05.2021].

⁴⁵ Zob. <http://api.babiyar.org/uploads/files/news/BYHMC%20Narrative.pdf> [5.05.2021].

wysłuchać już pięciuset historii z trzynastu obwodów Ukrainy (zbiory są stale uzupełniane). Innym ważnym projektem jest *Kronika Holokaustu*, będąca swojego rodzaju kalendarium wydarzeń rozpisanych dzień po dniu.

Unikalnym zamysłem jest ustalenie spisu ofiar, czego dotyczy projekt *Imiona*. W ciągu tylko dziewięciu miesięcy prac zespołowi badawczemu udało się odtworzyć dziewiętnaście tysięcy nazwisk, które zostały zamieszczone na stronie Centrum. Prace są kontynuowane, a pomoc przy nich zaoferował izraelski Instytut Pamięci Męczenników i Bohaterów Holokaustu Yad Vashem. Każde ustalone nazwisko to interaktywny punkt na wirtualnej mapie memoriału. Po naciśnięciu punktu można otrzymać informacje na temat danej osoby. Należy zwrócić uwagę, że z takich punktów zostało zbudowane logo Centrum, co podkreśla rangę, jaką naukowcy nadają przywróceniu pamięci nie tylko o całej tragedii Babiego Jaru, ale o każdym jednostkowym zgładzonym tam losie.

Z kolei działania projektowe pod nazwą *Miejsca* zostały pomyślane z intencją przybliżenia odwiedzającym memoriał wiedzy o tym, jak terytorium Babiego Jaru wyglądało w czasach, kiedy wykonywane były tam rozstrzeliwania. Dzisiejszy Babi Jar z krajobrazem lat 1941–1943 ma niewiele wspólnego. Rzeźba terenu została naruszona nie do poznania, istniejące tam wcześniej nekropolie zniszczone, sam teren przeobrażony w przestrzeń parkową, pooraną asfaltowymi i kamiennymi alejkami, a w pobliżu wzniesiono szereg osiedli mieszkaniowych, parkingów itp. Innymi słowy: w sferze wizualnej przeszłość Babiego Jaru jest całkowicie niewidoczna⁴⁶. To właśnie dla jej rewitalizacji została pomyślana wspomniana wcześniej instalacja *Spojrzenie w przeszłość*.

Miejsca obejmują także audioinstalację, która prowadzi Aleję Żałoby do placu, na którym znajduje się pomnik Menora. Drodze tej towarzyszą głosy tych, którzy przeżyli Holokaust i tych, którzy byli jej świadkami. W miarę przybliżania się do Menory głosy przechodzą w śpiewy modlitewne. Na koniec drogi na odwiedzającego czeka metalowy zwierciadlany dysk w otoczeniu metalowych kolumn przestrelonych amunicją tego samego kalibru, którą wykonywane były rozstrzeliwania. Z otworów wydobywa się muzyka, która została stworzona w procesie cyfrowej obróbki imion ofiar zamordowanych w Babim Jarze. Instalacja została otwarta w 79 rocznicę tragedii.

Innym działaniem dźwiękowym jest aplikacja mobilna, dzięki której po pobraniu na telefon możliwe będzie zanurzenie

⁴⁶ Dzisiejszy wygląd terenu Babiego Jaru: https://www.youtube.com/watch?v=J8LsLWtRLcw&ab_channel=SpatialTechnologies [13.06.2021].

się we wspomnieniach osób uratowanych z Holokaustu albo opowieściach o losach zamordowanych ofiar. Chodząc od jednego do następnego punktu, odwiedzający zostanie niejako „zanurzony” w kontekst nie tylko lokalnych, ale też i światowych wydarzeń, które miały miejsce w różnych zakątkach globu w dniach 29–30 września 1941 roku.

Opisane działania projektowe wkomponowane w krajobraz Babiego Jaru, połączone z dążeniami do jego rekonstrukcji wirtualnej⁴⁷, można odczytać jako wielowymiarową próbę odbudowy utraconego świata z myślą o odzyskaniu genealogii przez społeczeństwo, którego ów krajobraz jest dziedzictwem memorialnym⁴⁸. To krajobraz zaangażowany, którego odpowiednio zaaranżowany polisensorycznie anturaż staje się medium traumy, która uobecnia się we właściwej jego przestrzeni dynamice afektywnej, wyzyskanej poprzez uruchomienie różnorodnych doznań zmysłowych: dźwiękowych, wzrokowych, ale także zapachowych (tamtejsze powietrze, woń otaczającej przyrody), cielesno-dotykowych, cielesno-ruchowych (fizyczna obecność w tamtym miejscu, spacer alejami muzealnymi — kroczenie jako kontakt z ziemią, po której podążały ofiary na kaźń), prowadząc w efekcie do doświadczenia topograficznego z pogranicza ciało-psyche, a więc miejsca, z którego przejawia się trauma. Kluczową rolę odgrywa w tym przypadku ruch⁴⁹, albowiem to on aktywizuje pozostałe zmysły, sprawiając, że „krajobraz staje się przestrzenią ‘doznań zmysłowych’, a relacje jednostki ze środowiskiem ‘ucieleśniają się’”⁵⁰. Przestrzeń krajobrazu w takim ujęciu staje

⁴⁷ Jedno z działań projektowych dotyczyło trójwymiarowej multimedialnej rekonstrukcji rzeźby Babiego Jaru z okresu II wojny światowej. Rekonstrukcja została przeprowadzona w oparciu o zachowane mapy, niemieckie zdjęcia lotnicze, fotografie Johanna Hähle, kronikę filmową, materiały historyczne, wspomnienia świadków oraz przeprowadzone badania geologiczno-historyczne. Zob.: https://www.youtube.com/watch?v=J8LsLWtRLcw&ab_channel=SpatialTechnologies, <https://www.bbc.com/ukrainian/press-review-57828051> [12.07.2021].

⁴⁸ Intencja taka odpowiada koncepcji miejsc pamięci Pierre’a Nory, który uważał, że dla podtrzymania więzi memorialnej niezwykle istotne jest odwiedzanie autentycznych miejsc wydarzeń historycznych, ponieważ stanowią one *erzaz* rzeczywistych środowisk pamięci, pełniąc tym samym rolę remedium na zerwane linearnie więzi między utraconą przeszłością, niepodważalną teraźniejszością i nieuchronną przyszłością. Dzięki temu mają one moc kształtowania zbiorowej identyfikacji. Zob. P. Nora, *Między pamięcią a historią*, „Tytuł roboczy: archiwum” 2009, nr 2, s. 7. Andrzej Szpociński uważa natomiast, że bardziej adekwatnym określeniem byłby termin „miejsca do wspominania”, „miejsca, gdzie się wspomina”. Sądzę, że w przypadku miejsc masowych egzekucji tego typu termin jest właściwszy, ponieważ precyzyjnie oddaje istotę procesu, który się w nich odbywa. Por. A. Zociński, *Miejsce pamięci (Linux de memoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 12.

⁴⁹ Ciało-w-ruchu to jednocześnie continuum przestrzeni, w której jest umiejscowione, jak i medium pośredniczące między jaźnią a otoczeniem. Por. P. Rodaway, *Sensuous Geographies. Body, Sense and Place*, Routledge, London-New York 1994, s. 37–50.

⁵⁰ B. Frydryczak, *Krajobraz. Od estetyki the picturesque do doświadczenia topograficznego*, Wydawnictwo

się więc, niczym scena, przestrzenią oddziaływania-i-działania. Odwiedzający taką muzealną przestrzeń krajobrazową, która go wszechogarniająco otacza i obejmuje, przestaje być już tylko obserwatorem krajobrazu, ale staje się, podobnie jak aktor na scenie, jej integralną uczestniczącą częścią⁵¹, doświadczającą bycia w miejscu traumatycznym, przechowującym pamięć o tragedii. W takim ujęciu ciało jako swoisty świadek „bycia-w-miejscu”, w którym fizycznie rozgrywała się tragiczna historia, poprzez doświadczany w tej przestrzeni „efekt realności w dawności”, pozwala lepiej zrozumieć samą naturę miejsca⁵². A doświadczenie to, które „dotyka”, „kłuje” zwiedzającego, przez co wytrąca go z rutyny codziennej wrażliwości, powodując u niego uczucie niepokoju, braku komfortu, zachwianie poczucia bezpieczeństwa, stabilności emocjonalnej, zawiera w sobie potencjał tożsamościotwórczy, który może skłonić do zastanowienia się, z jakich treści skonstruowana jest jego (odwiedzającego) podmiotowość⁵³.

Analogiczna intencja przyświeca projektowi filmowemu Sergieja Łoznicy *Babi Jar. Kontekst*, który został zaprezentowany 11 lipca 2021 na Międzynarodowym Festiwalu Filmowym w Cannes, do którego pokazów film został zaproszony. Była to jego światowa premiera, która spotkała się z uznaniem zaproszonej krytyki filmowej, gości specjalnych i festiwalowej publiczności⁵⁴ (premiera ukraińska miała miejsce 6 października 2021 roku. Film otrzymał nagrodę jury „Złote oko”, przyznaną dla najlepszego filmu dokumentalnego).

Pierwsze przymiarki do filmu o Babim Jarze Sergiej Łoznica czynił jeszcze w 2012 roku. Jednak wydarzenia związane z Euro-majdanem, potem z wojną na Donbasie, a następnie pandemia przeszkodziły w realizacji tego zadania. Dopiero zaproszenie do współpracy ze strony Centrum Memorialnego Holokaustu „Babi Jar” umożliwiły sfinalizowanie prac nad filmem. Dzieło Łoznicy składa się z 29 epizodów (każdy z nich stanowi zamkniętą całość), zbudowanych z oryginalnych materiałów fotograficzno-

Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2013, s. 234.

⁵¹ Por. A. Berlant, *Art and Engagment*, Temple University Press, Philadelphia 1991, s. 62.

⁵² Por. E. Casey, *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place World*, Indiana University Press, Bloomington 1993, s. 48.

⁵³ Por. A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, przeł. P. Przybyła, w: A. Sayrusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009, s. 113–114.

⁵⁴ Zob.: https://www.youtube.com/watch?v=sIX0InmJXhk&ab_channel=%D0%A0%D0%B0%D0%B4%D1%96%D0%BE%D0%A1%D0%B2%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D0%B4%D0%B0%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D0%B0 [14.07.2021]; https://www.youtube.com/watch?v=QCWXgS_ulq4&ab_channel=DayNightTV [15.07.2021].

filmowych, które reżyserowi udało się odnaleźć w centralnych i landowych archiwach niemieckich, amerykańskich, część pochodzi z Instytutu Yad Vashem, z archiwów ukraińskich, a także prywatnych (np. zbiory Karla Hopkinsa, drobiazgowo wyświetlające niszczycielski pochód armii niemieckiej, zbliżającej się do stolicy Ukrainy). Szczególnie cenne, w przekonaniu twórcy, są unikalne materiały dotyczące wysadzania w powietrze centrum Kijowa w 1941, zaminowanego przez uciekającą przed niemieckim natarciem Czerwoną Armię (o które oskarżono ludność żydowską, a oskarżenie to stało się bezpośrednim umotywowaniem dla jej rozstrzeliwań w Babim Jarze) lub te, które udało mu się odnaleźć w archiwum w Krasnogorsku, dokumentujące proces hitlerowców w styczniu 1946 roku wziętych do niewoli w trakcie wyzwania Kijowa w 1943 roku. Cały odnaleziony materiał filmowy liczy ponad trzy godziny i wcześniej jedynie jego fragmenty były wykorzystane przez władzę sowiecką jako materiał propagandowy w ogólnokrajowej kronice filmowej. Szczególnie starannie sfilmowane zostały sceny egzekucji na tle zrujnowanego Chreszczatyka z udziałem niemalże dwustutysięcznego tłumu. To materiał na tyle ciekawy, że zainspirował twórcę do następnego filmu, który otrzymał roboczą nazwę *Proces kijowski*⁵⁵. Dla reżysera szczególnie ważne było zwrócenie uwagi współczesnego odbiorcy na politykę memorialną Związku Sowieckiego wobec ofiar totalitaryzmu i jej tragiczne konsekwencje, dlatego też, jak już zaznaczyłam, uznał za stosowne włączenie do filmu o Babim Jarze epizodów poświęconych tragedii kureniwskiej, poprzedzonych materiałem obrazującym zintensyfikowane budownictwo na terenie Babiego Jaru i usuwanie na jego teren odpadów poprodukcyjnych z cegielni⁵⁶, ale także epizody związane z pogromami żydowskimi w innych miastach dzisiejszej Ukrainy — Lwowa czy Łucka.

Film utrzymany jest w typowej dla Łoznicy dokumentalnej manierze stylistycznej: bez komentarza słownego, bez ilustracji dźwiękowej. Jedyne dźwięki, jakie widz słyszy, to te, które udało się uchwycić oryginalnym dokumentalistom minionych zdarzeń: odgłosy wiwatujących mieszkańców Lwowa z okazji wkroczenia wojsk niemieckich do miasta 1 sierpnia 1941 roku (na czele z Hansem Frankiem), warkot czołgów, dźwięk wybuchających pocisków, syk płomieni ogniomiótów, trzask palących się domostw, lament kobiet nad zrujnowanym dobytkiem, rżenie

⁵⁵ Zob. <https://www.radiosvoboda.org/a/trahedija-babynoho-jaru-u-filmi-serhija-loznyci/31353205.html>

⁵⁶ Zob. https://www.youtube.com/watch?v=vvfs22L_-50&ab_channel=BabynYarHolocaustMemorial-Center [17.07.2021].

koni pozostałych na polu bitwy pełnym trupów radzieckich żołnierzy, głosy hitlerowców penetrujących ukraińskie wsie czy rozbijających rzesze pokonanej Armii Czerwonej, a dalej jednostajny szum kroków podążających do obozów radzieckich jeńców wojennych, ale także odgłosy sali sądowej, zeznania ocalałej z masakry w Babim Jarze Diny Proniczewej⁵⁷, nieludzko beznamiętne relacje niemieckich jeńców wojskowych już z procesu kijowskiego — Hansa Isenmanna i Borisa Drachenfelsa-Kaljurevi (obaj opisywali mechanizm wyniszczania Żydów)⁵⁸ czy rozemocjonowane zeznania świadka wyprowadzania ludności żydowskiej z Kijowa do Babiego Jaru — prof. Artobolewskiego⁵⁹. Wyjątkowo oddziałująca na wyobraźnię jest ścieżka dźwiękowa dotycząca tragedii kureniwskiej, szum padającego deszczu, a na jego tle nerwowe pokrzykiwania funkcjonariuszy służb gorączkowo uwijających się przy zabezpieczeniu terenu, głosy ewakuowanych z domostw ludzi, plusk wszędobylskiego błota, warkot silników samochodowych i maszyn pracujących przy oczyszczaniu zalanych osiedli, świdrujący dźwięk helikoptera krążącego nad miejscem tragedii, pogłos przenikliwie wyjących syren itp.⁶⁰ Epizod ten poprzedza obraz dokumentujący zintensyfikowane budownictwo na terenie Babiego Jaru, które rozpoczyna się wytyczaniem asfaltowej szosy przecinającej wąwóz. Początkowo słychać odgłosy przyrody (szum drzew, kukanie kukułki, brzęczenie owadów), dalej głos spacerującego z matką dziecka, a następnie pracujące maszyny budowlane i plusk wylewającego się do jaru poprodukcyjnego szlamu. Ten brak odautorskiego komentarza jest niezwykle znaczący, albowiem oddaje samą ideę filmu: traumę milczenia = zapomnienia, jakim totalitarna władza sowiecka chciała zatuszować tragedię Babiego Jaru, którego ofiary, nieopłakane i bez godnego pochówku, wykluczone z historii i pamięci społecznej z myślą o zatarciu ich istnienia (samoistnie wręcz nasuwa się analogia z metaforą zabetonowania pamięci), stały się widmami (po)totalitarnego

⁵⁷ Zob. https://www.youtube.com/watch?v=g42AVLG1s1E&ab_channel=BabynYarHolocaustMemorialCenter [17.06.2021].

⁵⁸ Zob. https://www.youtube.com/watch?v=CEGjdKyOFik&ab_channel=BabynYarHolocaustMemorialCenter; https://www.youtube.com/watch?v=GVtZgHel7vw&ab_channel=BabynYarHolocaustMemorialCenter [11.04.2021].

⁵⁹ Zob. https://www.youtube.com/watch?v=R99SY2zwab8&ab_channel=BabynYarHolocaustMemorialCenter [13.01.2021]. Warto zwrócić uwagę, że w tych zeznaniach jest wyraźnie wskazywana narodowość ofiar — przede wszystkim Żydów. Lada moment cenzura zakaze już precyzyjnego określenia narodowości ofiar, posługując się, jak wspomniałam, eufemizmem „radziecka ludność cywilna” — A.M.

⁶⁰ Zob. https://www.youtube.com/watch?v=IPQhdPWwWkE&ab_channel=BabynYarHolocaustMemorialCenter [12.07.2021].

społeczeństwa (po)sowieckiego, uwięzionego w kleszczach nieprzepracowanej traumy totalitaryzmu, niszczącej, niczym rak, tkankę społeczną i przysparzającego ciału społecznemu trudnych do zdiagnozowania cierpień, blokujących konstruktywny przyszłościowy rozwój⁶¹. Skutki traumatycznego (po)-totalitarnego milczenia, bez stawiania oczywistych tez, Łoznica sytuuje już w rzeczywistości pozakadrowej kolejnych dziesięcioleci reżimu sowieckiego oraz transformacyjnej niemocy uporania się państwa ukraińskiego i jego obywateli z totalitarnym dziedzictwem. To jest właśnie ten kontekst, który figuruje jako drugi człon tytułu dzieła Łoznicy, który prowokuje odbiorcę do zmierzenia się z własnym rozumieniem świata, z własnymi lękami, niepokojami, niejednoznacznościami odpowiedzi, po której stronie barykady: katów czy ofiar widzi w obliczu przemocy by się opowiedział. Istota filmu Łoznicy nie zasadza się na obcowaniu z beznamiętną relacją historyczną, ale na poetyce afektywnej, która, w odniesieniu do sensytywistycznej teorii doznania historycznego⁶², zmierza do kształtowania percepcji przeszłości poprzez totalne zanurzenie widza w minionych zdarzeniach, wprowadzeniu go w intymną relację z tym, co nieobecne, bezpośrednio doświadczane⁶³. Owa intymna relacyjność otwiera zaś widza na możliwość indywidualnego, autorefleksyjnego i niezapośredniczonego emocjonalnego skonfrontowania się z osobistym dramatem osób biorących udział w zdarzeniu, tak aby stało się ono jego udziałem (poprzez swojego rodzaju przefiltrowanie przez odczuwające ciało widza grozy oglądanego zdarzenia, empatyczne współodczucie z cierpiącym podmiotem, uznanie jego bólu i cierpienia, acz bez roszczeń zawłaszczeniowych przeżyć innego; chodzi o współodczuwanie na drodze asymilacji doświadczenia innego, pociągające za sobą „zetknięcie z czymś nieredukowalnym i odmiennym, a często także niedostępnym”⁶⁴ przy jednoczesnym zachowaniu poczucia odrębności własnych doznań od

⁶¹ Por. N. Abraham, M. Török, *Cryptonymie. Le verbierde l'homme aux Louis*, Flammarion, Paris 1976.

⁶² Por. A. Szpociński, *Autentyczność przeszłości jako problem kultury współczesnej*, w: tegoż (red.), *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2005, s. 298–301. Zob. też: D. Howes (red.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Berg, Oxford–New York 2005.

⁶³ Por. F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Universitas, Kraków 2004, s. 213.

⁶⁴ J. Bennett, *Tenebrae after September 11: Art., Empathy, and the Global Politics of Belonging*, w: J. Bennett, R. Kennedy (red.), *World Memory: Personal trajectories in global time*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2003, s. 174–199. Dominic LaCapra mówi w takim kontekście o empatycznym poruszeniu. Zob. D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2001, s. 41.

doświadczenia innego), a poprzez ów udział prowadziło do heteropatycznego odczytania historii⁶⁵, prowokującego do głębszego zastanowienia się nad przestaniem płynącym z Holocaustu, które w zależności od stopnia wrażliwości widza może w konsekwencji zaowocować mentalną, tożsamościową transgresją⁶⁶. Dlatego proponuję, by *Babi Jar. Kontekst* potraktować jako próbę autoterapii pototalitarnej, otwierającej kanał(y) emisji głosu dla traum, zadanych społeczeństwu ukraińskiemu jako części niegdyśszego Związku Radzieckiego przez sowietyzm. I to właśnie na ten aspekt wspólnotowego doświadczenia totalitaryzmu Łoznica kładzie (zarówno explicite, jak i implicite)⁶⁷ główny akcent, co w świetle przypadającej na bieżący rok 30. rocznicy rozpadu ZSRR i w obliczu trwającej na wschodzie Ukrainy wojny, a także eskalacji na Białorusi represji rodem z dawno minionej epoki (jak się zdawało — sic!), zyskuje dodatkową rangę: przestrogi, że nierozliczona przeszłość może — niczym odrastająca głowa hydry — powrócić i uderzyć w społeczeństwo ze wzmożoną siłą, aby chcieć uczynić je znów ciałem ujarzmionym (w foucaultowskim tego słowa znaczeniu).

Dlatego też w świetle powyższego za niezwykle istotną należy uznać część edukacyjną Centrum⁶⁸, ujętą w program *Czerwony punkt pamięci*, którego celem jest krytyczna/performatywna pedagogika⁶⁹ młodzieży szkolnej w zakresie szeroko zakrojonej wiedzy o Holocaustie, pomoc w próbie zrozumienia jego

⁶⁵ Por. Kaja Silverman, posiłkując się myślą Maxa Schelera, określa tego typu strategię „identyfikacją heteropatyczną”. Zob. K. Silverman, *The Threshold of the Visible World*, Routledge, New York 1996.

⁶⁶ Jak przekonuje Gilles Deleuze, afekt i zrodzone z nich emocje są zdecydowanie silniejszym katalizatorem krytycznego myślenia niż wiedza jako taka, albowiem sposób, w jaki dotykają podmiot je doświadczający, mimowolnie skłania do zaangażowania. Zdaniem filozofa, „o wiele ważniejsze od samej myśli jest to, co daje do myślenia [...] wrażenia, które zmuszają nas do patrzenia, spotkania, które zmuszają nas do interpretacji, wyrażenia, które zmuszają nas do myślenia”. G. Deleuze, *Proust i znaki*, przeł. M.P. Markowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 82.

⁶⁷ Epizody filmowe z jeńcami wojennymi, składającymi się z różnych narodów ZSRR, a także wywiady, których reżyser udziela w mediach z okazji premiery filmu: https://www.youtube.com/watch?v=-17gi6XCuKLY&ab_channel=%D0%A1%D1%83%D1%81%D0%BF%D1%96%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%B5%D0%9A%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B0 [18.07.2021].

⁶⁸ Przykładowe webinaria: https://www.youtube.com/watch?v=bhLmJfBCwfw&ab_channel=Babyn-YarHolocaustMemorialCenter; https://www.youtube.com/watch?v=yCy2z3f1_LE&ab_channel=Babyn-YarHolocaustMemorialCenter [30.06.2021].

⁶⁹ D. Chakrabarty, *Museums in Late Democracies*, „Humanities Research” 2002, nr 1, vol. IX, s. 5–7, http://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p12791/pdf/2_Chakrabarty.pdf [17.06.2021]; A. Witcomb, *Understanding the role of affect in producing a critical pedagogy for history museums*, „Museum Management and Curatorship” 2013, https://www.academia.edu/25454430/Understanding_the_role_of_affect_in_producing_a_critical_pedagogy_for_history_museums_You_can_access_a_copy_of_this_paper_here_https_www_tandfonline_com_eprint_W7XAGFnjDIWU2uZc2M3_full [17.06.2021]. Zob. też: T. Kranz, *Edukacja historyczna w miejscach pamięci. Studium ekspozycji Holocaustu*, Państwowe Muzeum na Majdanku, Lublin 2011, s. 12.

istoty, a także zapoznanie z nowoczesnym instrumentarium badawczym, które może być zastosowane do studiów nie tylko nad Holokaustem, ale też nad innymi zbrodniami przeciwko ludzkości. Działania edukacyjne będą utrzymane w duchu „mikrohistorii” i przeprowadzane w oparciu o rekonstruowaną przez młodzież *Kolektywną mapę memorialną*, na której indywidualne historie ludzkie („historia oddolna”) będą się nakładać na „wielką historię”. Każda naniesiona na mapę czerwona kropka — to zapisane świadectwo o Holokauście, zebrane w oparciu o domowe, rodzinne archiwa lub też lokalne zbiory instytucjonalne. Działania projektowe zostały tak pomyślane, aby młodzież mogła sama bezpośrednio zapoznawać się z materiałami źródłowymi, opracowaniami naukowymi, które pozwolą jej skonfrontować się z Zagładą nie tylko na poziomie intelektualnym, ale też emocjonalnym, to znaczy z wiedzą na jego temat, wyniesioną ze szkolnej edukacji i oferowaną im przez popkulturę. A zatem priorytetem jest doświadczenie indywidualne o sile performatywu, którego intensywność będzie uzależniona od stopnia wrażliwości każdego z osobna odwiedzającego Babi Jar.



Audioinstalacja „Lustrzane pole” z przestrzelonymi metalowymi kolumnami,
foto. Agnieszka Matusiak (2021)

Działania wokół Centrum Memorialnego Holokaustu „Babi Jar” zintensyfikowały prace nad kontrpropozycją kommemoratywną Babiego Jaru, zbudowaną na bazie naukowców Instytutu Historii Narodowej Akademii Nauk Ukrainy w Kijowie, którego autorski

kolektyw tworzą: członek-korespondent NANU, zastępca dyrektora Instytutu Historii NANU Hennadij Boriak — kierownik projektu, dyrektor kijowskiego Ukraińskiego Centrum Studiów nad Holokaustem Anatolij Podolski, kierownik Zakładu II wojny Światowej NANU Ołeksandr Łysenko, pracownik Historii Miasta Kijowa, sekretarz Obywatelskiego Komitetu dla Uszanowania Pamięci Ofiar Babiego Jaru Witalij Nachmanowicz. W lutym 2019 roku zaprezentowali oni odrębną inicjatywę w sprawie powołania narodowego Memorialnego Muzeum Pamięci Ofiar Babiego Jaru, który miałby się mieścić w budynku przedwojennego biura Łukianowskiego Cmentarza Żydowskiego, odpowiadającego terytorialnie dzisiejszej ulicy Jurija Illienki (wcześniej Melnykowa), budynek nr 44. Oprócz tego naukowcy ci zaproponowali utworzenie na terytorium Babiego Jaru Dorohożyckiej Nekropolii i Muzeum Historii Holokaustu⁷⁰. Ekspozycja projektu miałaby obejmować historię przestrzeni niniejszego miejsca w dobie księżęcej (tj. Cerkwi Cyryla i Monasteru Cyryla), historię znajdujących się niegdyś na obszarze Babiego Jaru cmentarzy, kwestię żydowską w Imperium Rosyjskim, Ukraińską rewolucję i pogromy żydowskie, międzywojenny reżim sowiecki i stalinowskie represje, początek II wojny światowej i wojnę niemiecko-radziecką, hitlerowski terror na ziemiach okupowanych i osobno okupację Kijowa. Niestety, projekt ten wciąż istnieje jedynie jako potencjalność ze względów finansowych⁷¹.

Od samego początku obie inicjatywy ze sobą nie współpracowały. Jednak zdecydowanego zintensyfikowania spór między oboma środowiskami nabral w 2019 roku, kiedy to w ukraińskiej przestrzeni publicznej rozgorzała ostra debata wokół Centrum Holokaustu „Babi Jar”⁷², nazywanego potocznie „rosyjskim” i „prywatnym” acz nie do końca prawidłowo, bowiem w minionym roku w sierpniu projekt został objęty patronatem prezydenta

⁷⁰ Szerzej zob. „Концепції комплексної меморіалізації Бабиного Яру з розширенням меж Національного історико-меморіального заповідника Бабин Яр”, <https://old.uinp.gov.ua/news/prezentatsiya-kontseptsii-kompleksnoi-memorializatsii-babinogo-yaru> [23.06.2021].

⁷¹ Dopiero końcem lipca 2021 roku Światowy Kongres Ukraińców zadeklarował gotowość dofinansowania projektu w wysokości 20 milionów dolarów, co zapewne nada sprawie nową dynamikę. Zob. https://gazeta.ua/articles/history/_zyavivysya-investor-yakij-gotovij-dati-20-mln-na-memorial-u-babinomu-aru/1045080 [30.07.2021].

⁷² Obszerną bibliografię, dotyczącą wspomnianej dyskusji, zamieściłam w ukraińskojęzycznym przekładzie mojej monografii *Вийти з мовчання. Деколоніальні змагання української культури та літератури XXI століття з посттоталітарною травмою*, przekład z polsz. A. Бондара, ЛА Піраміда, Львів 2020, s. 131–132. Spośród innych reprezentatywnych tekstów warto wspomnieć jeszcze następujące publikacje: В. Портников, *Бабин Яр: проблема пам'яті*, <https://www.svoboda.org/a/28000307.html> [7.07.2021]; С. Дорош, *Бабин Яр і російський слід. Що стоїть за конфліктом навколо меморіалу*, <https://www.bbc.com/ukrainian/features-56156925> [7.07.2021].



Symboliczna synagoga (otwarta 14 maja 2021 r.)
foto. Agnieszka Matusiak (2021)

Ukrainy Wołodymyra Zelenskiego, który wprowadził do Centrum swoje stałe przedstawicielstwo⁷³, zaś projektowy team tworzą Ukraińcy, ukraińska jest także Rada Społeczna, niemało Ukraińców zasiada w Radzie Nadzorczej, a eksperci związani z projektem choć zagraniczni, to nierosyjscy. W zasadzie dyskusja ta, ze zmienną dynamiką, trwa do dziś i raczej trudno spodziewać się jej rychłego konstruktywnego finału, tym bardziej więc też trwałych detotalitarnych społeczno-kulturowych skutków. Zarzewiem konfliktu było powołanie w grudniu 2019 roku na dyrektora artystycznego Centrum Ilji Chrzanowskiego, rosyjskiego reżysera, autora budzącego kontrowersje projektu filmowego *Dau*. Po objęciu stanowiska Chrzanowski przedstawił nową koncepcję artystyczną memoriału, która spotkała się z ostrym sprzeciwem ówczesnego głównego historyka Centrum wspomnianego profesora Karla Berghoffa, który w rezultacie zrezygnował z udziału w projekcie. Z krytyką koncepcji Chrzanowskiego wystąpiła także odwołana poprzednia dyrektor wykonawcza Centrum Jana Barinowa (obecnie funkcję tę pełni Maks Jakower). *De facto* główną osią konfliktu stał się nie tyle spór personalny, co wymiar ideologiczny projektu, któremu zarzuca się, że jest finansowany przez oligarchów, których biznesy były blisko powiązane z Kremlm. Stąd obawa części ukraińskiego środowiska intelektualnego, które znalazło również częściowe poparcie w kołach zagranicznych badaczy, zajmujących się histo-

⁷³ Zob. <http://web.archive.org/web/20200808094407/https://www.president.gov.ua/news/prezident-obgovoriv-budivnictvo-memorialu-babin-yar-u-kiyevi-62477> [7.08.2020].

rią olokaustu, że projekt może zostać wykorzystany w charakterze tuby propagandowej dla polityki memorialnej Moskwy, w świetle której „Ukraińcy zostaną wykreowani na antysemitów i ksenofobów”⁷⁴. Dlatego też owe gremia, przy udziale autorów „konkurującego” alternatywnego projektu — określanego przez nich samym „państwowym” czy też „ukraińskim” — w maju 2020 roku wystosowały petycję do prezydenta Ukrainy z zawołaniem o niepopieranie i zahamowanie działań kommemoratywnych Memorialnego Centrum Holokaustu „Babi Jar”, a przede wszystkim zapewnienie gwarancji „narodowego bezpieczeństwa Ukrainy w zakresie pamięci historycznej” poprzez przejęcie przez państwo inicjatywy zarówno w zakresie merytorycznym, jak i — to przede wszystkim — finansowym, tzn. z odwróceniem dotychczasowych proporcji, gdzie przeważająca część środków pochodzi od nieinstytucjonalnych fundatorów⁷⁵.

Oba projekty cechuje nie tylko różnica ideologiczna, ale też ideowo-koncepcyjna. „Narodowy” projekt preferuje wizję tradycyjnego modernistycznego, tj. nowoczesnego muzeum narracyjnego (rozwijającego się ekspansywnie w Europie od drugiej połowy XIX wieku), w którym przeszłość jest podawana jako spójna niekwestionowalna linearna dydaktyczna narracja, wypracowana na bazie dostępnych źródeł, w swej istocie skończona i jednoznaczna. Odwiedzający, poprzez swoje osobiste narracje, mogą się z nią albo zgodzić, albo odrzucić. Można to określić jako lekcję/wykład bez nauczyciela, za którego zrationalizowanym intelektualnym dyskursem, wpisanym w muzealną przestrzeń, podążają zwiedzający⁷⁶. Kategoria dyskursu w koncepcji muzeum narracyjnego jest kluczowa, bowiem jego uniwersalizująca wymowność jest ukierunkowana w stronę sprawowania władzy, nadawania znaczeń, ustanawiania wartości, a w konsekwencji dyscyplinowania społeczeństwa w kwestii poprawności jego stosunku wobec przeszłości. W gruncie rzeczy jego charakter jest polityczny w klasycznym weberowskim rozumieniu tego terminu⁷⁷.

⁷⁴ Por. <https://kievvlst.com.ua/text/gromadskist-vimagae-viklyuchiti-rosiyu-z-protsestu-stvorenniya-memorialu-babin-yar?noredirect=true> [24.06.2021].

⁷⁵ Zob. *Звернення української культурної та наукової спільноти щодо меморіалізації Бабиного Яру*, „Критика”, травень 2020 [04.06.2020].

⁷⁶ Por. T. Bennett, *The birth of the museum. History, theory, politics*, Routledge, London-New York 1995; S. Watson, *Emotions in the History Museum*, w: K. Message, A. Witcomb (red.), *The International Handbooks of the Museum*, vol. 1: *Museum Theory*, Oxford 2015, s. 283–301.

⁷⁷ Zob. E. Hooper-Greenhill, *Museum and the interpretation of Visual culture*, Routledge, London-New York 2000, s. 126–130 i in. Zob. też: K. Hetherington, *Foucault and the Museum*, w: *The International Handbooks of the Museum*..., s. 21–40; T. Bennett, *Thinking (with) Museums: From Exhibitionary Complex to Governmental Assemblage*, tamże, s. 3–20.

Natomiast propozycja Memorialnego Centrum Holokaustu „Babi Jar” odwołuje się do (po)ponowoczesnych koncepcji tzw. „nowej muzeologii” (rozwijającej się aktywnie na Zachodzie już od lat 80. XX wieku)⁷⁸, która ukierunkowana jest już nie tyle na współczesnych, co na przyszłe pokolenia, którym z prozaicznych acz nieuniknionych względów czasowych przyjdzie mierzyć się z Holokaustem bez możliwości obcowania z jego bezpośrednimi świadkami⁷⁹. Mówił o tym wielokrotnie w licznych wywiadach Ilja Chrzanowski, zauważając, że

trzeba pamiętać, czym we współczesnym świecie jest online muzeum, czym w ogóle jest dziś muzeum pamięci dla ludzi, którzy nie mogą mieć otrzymanej informacji na temat doświadczenia Holokaustu od ludzi, którzy go bezpośrednio przeżyli — przecież za 10 lat odejdzie już pokolenie, które jeszcze pamięta Holokaust.

A nieco dalej:

naszym zadaniem jest ustanowić pamięć, uczynić ją żywą nie martwą, znaleźć dla tego właściwy język, który zarezonowałby wśród odwiedzających muzeum, który by ich poruszył, dotknął i uświadomił, że to dotyczy także i ich; żeby człowiek, wkraczający w przestrzeń muzeum, mógł odtworzyć sobie mapę i obrazy tego zniszczonego świata, żeby mógł to wszystko poczuć⁸⁰.

Przyjęta przez Centrum „Babi Jar” optyka muzealnicza jest więc odpowiedzią na ducha czasu, który domaga się innego rodzaju obcowania z przeszłością, rozsadzającą ramy biernej obserwacji⁸¹, aktywizując jako najbardziej adekwatne marginalizowane wcześniej zmysły, emocje, intuicję, wyobraźnię, ciało⁸². Stąd substancjonalnym fundamentem ideowym Memorialnego Centrum Holokaustu „Babi Jar” jest intensywność⁸³ i wynikające z niej afektywne doświadczenie przeszłości, konstruujące

⁷⁸ Por. A. Ziębińska-Witek, *Historia w muzeach...*, s. 25–32.

⁷⁹ Por. F. Ankersmit, *Pamiętając Holokaust. Żaloba i melancholia*, w: E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia. Angloamerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 175.

⁸⁰ Zob. В. Портников, *Бабий яр: проблема памяти*, <https://www.svoboda.org/a/28000307.html>; С. Дорош, *Бабин Яр і російський слід. Що стоїть за конфліктом навколо меморіалу*, <https://www.bbc.com/ukrainian/features-56156925> [7.07.2021].

⁸¹ Por. H.U. Gumbrecht, *Użyteczność historii (uobecnienie i odkupienie)*, w: E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia...*, s. 118.

⁸² Zob. K. Bojarska, *Obóz-Muzeum. Afektywna przestrzeń przekazu doświadczenia traumatycznego*, w: M. Fabiszak, M. Owsiniński (red.), *Obóz-Muzeum. Trauma we współczesnym wystawiennictwie*, Universitas, Kraków 2013, s. 141. Zob. także: M. Geerte, Savenije & Pieter de Bruijn, *Historical empathy in a museum: uniting contextualisation and emotional engagement*, „International Journal of Heritage Studies” 2017, vol. 23:9, s. 832–845.

⁸³ Posługuję się rozumieniem tego terminu zaproponowanym przez Briana Massumiego (na bazie filozofii Gillesa Deleuze’a i Felixa Guattariego). Zob. B. Massumi, *Autonomia afektu*, przeł. A. Lipszyc, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 112–135.

istotę muzeum performatywnego, w którym performatywność uprawomocnia autentyzm⁸⁴. Założeniem tego rodzaju muzeum jest zachęta zwiedzających do tworzenia własnych tras zwiedzania, według odpowiadających im preferencji. Przestrzeń muzealna nie jest w tym przypadku dziełem jednoznacznym i skończonym; ma ona charakter otwarty, stanowiąc pole relacyjnej aktywności zwiedzających i dopiero w wyniku ich partycypacyjnych zachowań, warunkowanych emocjonalnym zaangażowaniem, uzyskuje swój indywidualny, subiektywnie ostateczny wymiar. Innymi słowy, wizyta w muzeum performatywnym jest zacznem, który pod wpływem doświadczania dynamicznej interakcji między zwiedzającym a przestrzenią muzealną (i znajdującymi się w niej obiektami), uruchamia nowe wrażenia, nowe idee, demaskujące podejście zwiedzającego do przeszłości oraz świata, w którym przyszło mu żyć. Założeniem muzeum performatywnego jest bowiem takie wykreowanie przestrzeni, by ta wytwarzała nowe relacje z przeszłością, które z kolei zrodzą w zwiedzającym podmiocie nową krytyczną autorefleksję nad nią. W takim aspekcie jest to również działanie polityczne, acz w znaczeniu (inspirowanym liberalną demokracją) budowania świadomości różnorodnych sposobów odnajdywania się wobec przemocy i śmierci, jak i rzeczywistości naznaczonej traumą oraz wypracowania w sobie (na poziomie jednostkowym i kolektywnym) konkretnej relacji wobec odczuwanych ich konsekwencji — cierpienia i bólu, aby móc sobie z nimi radzić⁸⁵. Aczkolwiek warto pamiętać, że natura muzeum performatywnego nie sprowadza się do organizowania doświadczeń dla zwiedzających, lecz do doświadczania miejsca pamięci przez zwiedzającego⁸⁶ i finalnego rezonansu, który wywoła w zwiedzającym wizyta w tym miejscu. Dlatego też tak ważna jest intensywność doznań — i co kluczowe: zachodzącej między nimi gry — których może doświadczyć zwiedzający podczas wizyty w muzeum. Jak zauważa Teresa Pękała:

[i]ntensywność uczuć, nastroju i emocji powoduje, że doświadczenia przeszłości związane z konkretną przestrzenią albo z przedmiotem miewają charakter transgresyjny, wprawiają w stan przeniesienia w inne miejsce, czy

⁸⁴ Zob. np. B. Kirshenblatt-Gimblett, *The Museum as Catalyst, Keynote address, Museums 2000*, s. 4; <http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/vadstena.pdf>; por. także: A. Banaś, W. Chodacz, A. Janus (red.), *Laboratorium muzeum. Tożsamość*, Warszawa 2018, http://laboratoriummuzeum.pl/wp-content/uploads/2018/03/muzeum_publicacja_all-1.pdf [17.06.2021].

⁸⁵ Nawiązuję tu do koncepcji J. Ranciére'a zaprezentowanych w książce *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Wyd. Korporacja Ha!art, Kraków 2007.

⁸⁶ Zob. F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust...*

wręcz przekroczenia czasu. [...] Doświadczenie przeszłości, jako czegoś, co minione, a uczuciowo obecne, może w pewnych sytuacjach mieć charakter podobny do przeżyć mistycznych czy głębokich przeżyć religijnych⁸⁷.

Wydaje się jednak, że w przypadku toczącego się sporu wokół obu projektowych koncepcji sedno sprawy dotyczy nie tyle co i jak kommemoratywnie eksponować w oparciu o odpowiednio uprawomocnioną wiedzę, ale kto jest/powinien być właścicielem/dysponentem przeszłości zawierającej się w wydarzeniach związanych z Babim Jarem, czyje wspomnienia zostaną/powinny być uwypuklone, a czyje pominięte lub umniejszone, kto zostanie w nich wyeksponowany, a kto z nich przesunięty na dalszy plan tudzież wykluczony. Odpowiedź na te pytania pozostaje wciąż otwarta. Przede wszystkim dlatego, że jest to miejsce, w którym istnieją obok siebie różne i w dodatku konkurujące ze sobą kolektywne pamięci, a w związku z tym istnieją różni nadawcy komunikatu, kierowanego do różnych odbiorców, dysponujących odmiennymi oczekiwaniami. Myślę, że gwoli dotrzymania sprawiedliwości i uczciwości wobec historii i jej ofiar, warto równoprawnie dopuścić do głosu wszystkie podmioty pretendujące do upamiętnienia Babiego Jaru. Tym bardziej, że społeczeństwo ukraińskie nie jest i nigdy nie było na dobrą sprawę tożsamościowym monolitem — raczej palimpsestową hybrydą, której zaakceptowanie i poszanowanie po 2013/2014 roku nabrało nowej zasadności. Dlatego podzielam myśl Roberta Traby, który twierdzi:

uważając historię za klasyczną „nauczycielkę życia”, traktujemy krajobraz kulturowy jako palimpsest, w którym zapisane są różne, nakładające się na siebie warstwy przeszłości. Nie wybieramy z nich tego, co nam aktualnie odpowiada, lecz przyjmujemy, że stanowią ciągłość i tylko w całości opowiadają nam prawdziwą historię miejsca. Tabuizując jedną z warstw, okrywając ją wstydliwą zmnową milczenia, zamykamy drogę do zrozumienia przeszłości⁸⁸.

A bez tego konstruktywne budowanie przyszłości nie jest możliwe.

⁸⁷ T. Pękala, *Estetyczne doświadczenie przeszłości*, w: A. Zeidler-Janiszewska, R. Nycz (red.), *Nowoczesność jako doświadczenie: dyscypliny — paradygmaty — dyskursy*, Universitas, Warszawa 2008, s. 160, *passim*.

⁸⁸ R. Traba, *Pamięć zapisana w kamieniu, czyli krajobraz kulturowy jako palimpsest*, w: tegoż, *Przeszłość w teraźniejszości. Polskie spory o historię na początku XXI wieku*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 103.

References

- Abraham, Nicolas; Török, Maria. *Cryptonymie. Le verbiere de l'homme aux Louis*. Paris: Flammarion, 1976.
- Andreyeva, Yekaterina. *General Vlasov i Russkoye Osvoboditel'noye Dvizheniye*. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1990 [Андреева, Екатерина. *Генерал Власов и Русское Освободительное Движение*. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1990].
- Ankersmit, Frank. „Pamiętając Holokaust. Żałoba i melancholia.” In: E. Domańska (ed.). *Pamięć, etyka i historia. Angloamerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- Ankersmit, Frank. *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*. Kraków: Universitas, 2004.
- Assmann, Aleida. „Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej.” Transl. P. Przybyła. In: M. Sayrusz-Wolska (ed.). *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka*. Kraków: Universitas, 2009.
- Banaś, Anna; Chodacz, Weronika; Janus Aleksandra (eds.). *Laboratorium muzeum. Tożsamość*. Warszawa 2018 <http://laboratoriummuzeum.pl/wp-content/uploads/2018/03/muzeum_publicacja_all-1.pdf>.
- Bauman, Zygmunt. *Nowoczesność i Zagłada*. Trans. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2009.
- Bennett, Jill. “Tenebrae after September 11: Art., Empathy, and the Global Politics of Belonging.” In: J. Bennett, R. Kennedy (eds.). *World Memory: Personal trajectories in global time*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.
- Bennett, Tony. “Thinking (with) Museums: From Exhibitionary Complex to Governmental Assemblage.” In: K. Message; A. Witcomb (eds.). *The International Handbooks of the Museum*, vol. 1: *Museum Theory*. Oxford 2015.
- Bennett, Tony. *The birth of the museum. History, theory, politics*. London-New: Routledge, York, 1995.
- Berlant, Arnold. *Art and Engagement*, Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- Bilczewski, Marek. „(Nie)pamięć zbiorowa Polaków jako skuteczna regulacja emocji.” *Teksty Drugie*, no. 6, 2016.
- Bobrov, Vitaliy (ed.). *Babin Yar: pam'yat' na tli istorii: Putivnik dlya vchitylya: zbirnik navchal'no-metodich*. Kiiv, 2017 [Бобров, Виталий (ред.). *Бабин Яр: пам'ять на тлі історії: Путівник для вчителя: збірник навчально-методичних розробок шкільних занять на основі віртуальної виставки та документального фільму*. Київ, 2017].
- Bojarska, Katarzyna. „Obóz-Muzeum. Afektywna przestrzeń przekazu doświadczenia traumatycznego.” In: M. Fabiszak, M. Owsiański (eds.). *Obóz-Muzeum. Trauma we współczesnym wystawiennictwie*. Kraków: Universitas, 2013.
- Bruijn, Geerte, M.; Savenije, Pieter de. “Historical empathy in a museum: uniting contextualisation and emotional engagement.” *International Journal of Heritage Studies*, vol. 23, no. 9, 2017.

- Carynnyk, Marko. "Foes of our rebirth: Ukrainian nationalist discussions about Jews, 1929–1947." *Nationalities Papers*, vol. 39, no. 3, 2001.
- Casey, Edward. *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place World*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Chakrabarty, Dipesh. "Museums in Late Democracies." *Humanities Research*, no. 1, vol. IX, 2002 <http://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p12791/pdf/2_Chakrabarty.pdf>.
- Deleuze, Gilles. *Proust i znaki*. Transl. M.P. Markowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1999.
- Derevins'kiy, Vasil'. *Stavlennya OUN(b) i UPA dosusidnikh narodiv ta natsional'nikh menshin*. Kiiiv: Nats. akad. nauk Ukraïni, In-t istorii Ukraïni, 2006 [Деревінський, Василь. *Ставлення ОУН(б) і УПА досусідніх народів та національних меншин*. Київ: Нац. акад. наук України, Ін-т історії України, 2006].
- Dorosh, Svitlana. *Babin Yar i rosiiys'kiy slid. Shcho stoit' za konfliktom navkolo memorialu* <<https://www.bbc.com/ukrainian/features-56156925>> [Дорош, Світлана. *Бабин Яр і російський слід. Що стоїть за конфліктом навколо меморіалу* <<https://www.bbc.com/ukrainian/features-56156925>>].
- Dziuba, Iwan. „W dwudziestą piątą rocznicę masowych rozstrzeliwań w Babim Jarze (przemówienie wygłoszone w Babim Jarze 29 marca 1966 roku).” *Zustricz*, no. 5, 1999.
- Frydryczak, Beata. *Krajobraz. Od estetyki the picturesque do doświadczenia topograficznego*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2013.
- Grachova, Sofiya. "Voni zhili serednas?" *Kritika*, vol. 4, 2005 [Грачова, Софія. „Вони жили середнас?” *Критика*, ч. 4, 2005].
- Grinevich, Vladislav; Marochiy, Pavlo-Robert (eds.). *Babin Yar: Istoriya i pam'yat'*. Kiiiv: Dukh i Litera, 2016 [Гриневич, Владислав; Марочій, Павло-Роберт (ред.). *Бабин Яр: Історія і пам'ять*. Київ: Дух і Літера, 2016].
- Gritsak, Yaroslav. "Golodomor i Golokost: vikliki kolektivniy pamyati." In: Y. Gritsak. *Strasti za natsionalizmom. Stara istoriyana noviy lad*. Kiiiv: Kritika, 2011 [Грицак, Ярослав. „Голодомор і Голокост: виклики колективній пам'яті.” В: Я. Грицак. *Страсті за націоналізмом. Стара історія на новий лад*. Київ: Критика, 2011].
- Gritsak, Yaroslav. "Ukraiintsi v antiievreys'kikh aktsiyakh pidchas Drugoi svitovoi viyni." *Nezalezhniy kul'turologichniy chasopis „I”*, vol. 8, 1996 [Грицак, Ярослав. „Українці в антиєврейських акціях підчас Другої світової війни.” *Незалежний культурологічний часопис «І»*, ч. 8, 1996].
- Gumbrecht, Hans, Ulrich. „Użyteczność historii (uobecnienie i odkupienie).” E. Domańska (transl.). In: E. Domańska (ed.). *Pamięć, etyka, historia: Angloamerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- Hetherington, Kevin. "Foucault and the Museum." In: K. Message; A. Witcomb (eds.). *The International Handbooks of the Museum*, vol. 1: *Museum Theory*. Oxford 2015.
- Himka, John-Paul. "Debates in Ukraine over nationalist involvement in the Holocaust, 2004–2008." *Nationalities Papers*, vol. 39, no. 3, 2001.

- Himka, John-Paul. "The Reception of the Holocaust in Postcommunist Ukraine." In: J.-P. Himka; J. Michlic (eds.). *Bringing the Dark Past the Light: The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2013.
- Himka, John-Paul. „Metropolitan Andrey Sheptytsky and the Holocaust.” *Polin. Studies in Polish Jewry*, no. 26, 2014.
- Himka, John-Paul. *Ukrainians, Jews and the Holocaust: Divergent Memories*. Saskatoon: Heritage Press, 2009.
- Hooper-Greenhill, Eileen. *Museum and the interpretation of Visual culture*. London-New York: Routledge, 2000.
- Howes, David (ed.). *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. Oxford–New York: Berg, 2005.
- Йльге, Вільфрід. „Змагання жертв.” *Крмука*, no 5, 2006 <<https://krytyka.com/ua/articles/zmahannya-zhertv>> [Йльге, Вільфрід. „Змагання жертв.” *Крмука*, no 5, 2006 <<https://krytyka.com/ua/articles/zmahannya-zhertv>>].
- Kas'yanov, Georgiy. „Istorichnapolitika i pam'yat' pro Golokost. Nova Evropa ta Ukraїna.” In: A. Podol's'kiy; C. Osipchuk (eds.). *Ukrain's'ke suspil'stvo i pam'yat'pro Golokost: naukovі ta osvіtnі aspekti (Vibrani dopovіdi IX i Kh kruglikh stoliv do Mizhnarodnogo dneya pam'yati zhertv Golokostu)*. Kiiv: Ukraїn's'kiy tsentr vivchennya istorii Golokostu, 2018 [Касьянов, Георгій. „Історична політика і пам'ять про Голокост. Нова Європа та Україна”. В: А. Подольський; С. Осіпчук (ред.). *Українське суспільство і пам'ять про Голокост: наукові та освітні аспекти (Вибрані доповіді IX і X круглих столів до Міжнародного дня пам'яті жертв Голокосту)*. Київ: Український центр вивчення історії Голокосту, 2018].
- Khimka, Ivan-Pavlo. „Miti natsional'noi konsolidatsii, Golodomor i Golokost: vidpovid' Romanovi Serbinu.” *Kritika*, vol. 8, 2012 [Химка, Іван-Павло. „Міти національної консолідації, Голодомор і Голокост: відповідь Романові Сербину.” *Крмука*, ч. 8, 2012].
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. *The Museum as Catalyst, Keynote address. Museums 2000* <<http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/vadstena.pdf>>.
- Kovba, Zhanna. *Lyudyaniŭ bezodni pekla: povedinka mistseвого naseleння Galichini u roki "ostatocznego rozv'yazannya evreys'kogo pitannya"*. Kiiv: Dukh i Litera, 2009 [Ковба, Жанна. *Людяність у безодні пекла: поведінка місцевого населення Галичини у роки «остаточного розв'язання єврейського питання»*. Київ: Дух і Літера, 2009].
- Kranz, Tomasz. *Edukacja historyczna w miejscach pamięci. Studium ekspozycji Holokaustu*. Lublin: Państwowe Muzeum na Majdanku, 2011.
- Kul'chits'kiy, Stanislav. "Golodomor v Ukraїni i ukraїn's'kiy Golokost." *Golokostisuchasnist'.* *Studii v Ukraїni i sviti: Naukoviy Chasopisukraїn's'kogo tsentru vivchennya istorii Golokostu*, no 1 (3), 2008 <<https://en.calameo.com/books/0052737126c7fa071de65>> [Кульчицький, Станіслав. "Голодомор в Україні й український Голокост." *Голокост і сучасність. Студії в Україні і світі: Науковий часопис Українського центру ви-*

- вчення історії Голокосту, no 1 (3), 2008 <<https://en.calameo.com/books/0052737126c7fa071de65>>.
- LaCapra, Dominic. *Writing History, Whiting Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- Lustiger, Arno. *Czerwona księga. Stalin i Żydzi*. Transl. E. Kaźmierczak, W. Leder. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B, 2004;
- Lustiger, Arno. *Das Schwarzbuch. Der Genozid an den sowjetischen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994.
- Magochiy, Pavlo Robert; Petrovs'kiy-Shtern, Yokhanan. *Євреї та українці: тисячоліття співіснування*. Uzhgorod: Vidavnistvo Valeriya Padyaka, 2016 [Магочий, Павло Роберт; Петровський-Штерн, Йоханан. *Євреї та українці: тисячоліття співіснування*. Ужгород: Видавництво Валерія Падяка, 2016].
- Magocsi, Paul, Robert; Krawchuk, Alla. (eds.). *Morality and Reality. The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1989.
- Marinovich, Mirosław. *Vsesvit za kolyuchim drotom (Spogadi ta rozdu midisidenta)*. L'viv: Bidavnistvo Ukraïns'kogo katolits'kogo universitetu, 2016 [Маринович, Мирослав. *Всесвіт за колючим дротом (Спогади та роздуми дисидента)*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2016].
- Marynowycz, Myrosław. „Próba określenia wzajemnych interesów.” *Zus-triczki*, no. 5, 1999.
- Massumi, Brian. „Autonomia afektu.” Transl. A. Lipszyc. *Teksty Drugie*, no. 6, 2013.
- Matusiak, Agnieszka. *Wyjść z milczenia: Dekolonialne zmagania kultury i literatury ukraińskiej XXI wieku z traumą posttotalitarną*. Wojnowice-Wrocław: Wydawnictwo KEW, 2020.
- Matusyak, Arneshka. *Viyti z movchannya. Dekoloniaľni zmagannya naukraïns'koi kul'turi ta literaturi XXI stolittya z posttotalitarnoyu travmoju*. Transl. A. Bondar. L'viv: LA Piramida, 2020 [Матусяк, Агнешка. *Вийти з мовчання. Деколоніальні змагання української культури та літератури XXI століття з посттоталітарною травмою*. Пер. А. Бондар. Львів: ЛА Піраміда, 2020].
- Mędykowski, Witold. *W cieniu gigantów. Pogromy Żydów w 1941 roku w byłej sowieckiej strefie okupacyjnej: kontekst historyczny, społeczny i kulturowy*. Warszawa: Rozpisani.pl, 2012.
- Mitsik, Yuriy (ed.). *Ukraïns'kiy golokost 1932–1933: svïdchennyatikh tikh, khto vizhiv*. T. 1–4. Kiïv: Kievo-Mogilyans'ka akademiya, 2003–2007 [Мицик, Юрій (ред.). *Український голокост 1932–1933: свідчення тих, хто вижив*. Т. 1–4. Київ: Кієво-Могилянська академія, 2003–2007].
- Nakhmanovich, Vitaliy (ed.). *Babiy Yar: chelovek, vlast', istoriya: Dokumenty i materialy: v 5 kn*. Kiyev: Obshchestvennyy komitet po uvekovecheniyu pamyati zhertv Bab'yego Yara 2004 [Нахманович, Віталій (ред.). *Бабий Яр: человек, власть, история: Документы и материалы: в 5 кн*. Киев: Общественный комитет по увековечению памяти жертв Бабьего Яра и др., 2004].
- Nora, Pierre. „Między pamięcią a historią.” *Tytuł roboczy: archiwum*, no. 2, 2009.

- Osadczuk, Bohdan. „Curesy i cymesy.” *Zustriczi*, no. 5, 1999.
- Pękala, Teresa. „Estetyczne doświadczenie przeszłości.” In: A. Zeidler-Janiszewska, R. Nycz (eds.). *Nowoczesność jako doświadczenie: dyscypliny — paradygmaty — dyskursy*. Warszawa: Universitas, 2008.
- Podolski, Anatolij. „Społeczeństwo ukraińskie a pamięć o Holokauście — próba analizy wybranych aspektów.” In: *Praca z „trudną pamięcią” w społecznościach lokalnych. Polsko-ukraińska wymiana doświadczeń*. Lublin: Ośrodek „Brama Grodzka-Teatr NN” i Stowarzyszenie Panorama Kultur, 2010.
- Podol's'kiy, Anatoliy. „Pam'yat' pro zhertvi Golokostu — yak odin z chinnikivnevreys'ko identichnosti v Ukraïni.” In: *Evreys'ka natsional'na spil'nota v konteksti integratsii ukrains'kogospil'stva*, Kiiiv: Institutpolitichnikh i yetnonatsional'nikh doslidzhen' im. I.F. Kurasa NAN Ukraïni, 2014 [Подольський, Анатолій. „Пам'ять про жертви Голокосту — як один з чинників єврейсько ідентичності в Україні.” В: *Єврейська національна спільнота в контексті інтеграції українського суспільства*. Київ: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2014].
- Podol's'kiy, Anatoliy. „Ukrains'ke suspil'stvo i pam'yat' pro Golokost. Sproba analizu deyakikh aspektiv.” *Golokost i suchasnist'.* *Studii v Ukraïni isviti*, no. 1 (5), 2009 [Подольський, Анатолій. „Українське суспільство і пам'ять про Голокост. Спроба аналізу деяких аспектів.” *Голокост і сучасність. Студії в Україні і світі*, no. 1 (5), 2009].
- Podol's'kiy, Anatoliy. „Ukrains'ki akademichni studii z istorii Golokostu: novi teoretichni tendentsii i politichni pidteksti.” In: *Rozvitok i vzaemodiya evreys'kikh gromad naevropeys'komu prostori: monografiya*. Kiiiv: NAN Ukraïni, 2017 [Подольський, Анатолій. „Українські академічні студії з історії Голокосту: нові теоретичні тенденції і політичні підтексти.” В: *Розвиток і взаємодія єврейських громад на європейському просторі: монографія*. Київ: НАН України, 2017].
- Pogromy Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*. T. 1–4. Warszawa: Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN, 2018–2019.
- Portnikov, Vitaliy. *Babiy yar: problema pam'yati* <<https://www.svoboda.org/a/28000307.html>> [Портников, Віталій. *Бабий яр: проблема пам'яті* <<https://www.svoboda.org/a/28000307.html>>].
- Portnov, Andrii. “The Holocaust in the Public Discourse of Post-Soviet Ukraine.” In: J. Fedor; M. Kangaspuro; J. Lassila; T. Zhurzenko (eds.). *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus*. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Portnow, Andrij. „Czy Ukraina jest gotowa wydorosnąć? Spostrzeżenia na temat Holokaustu w polityce i pamięci historycznej.” In: *Praca z „trudną pamięcią” w społecznościach lokalnych. Polsko-ukraińska wymiana doświadczeń*. Lublin: Ośrodek „Brama Grodzka-Teatr NN” i Stowarzyszenie Panorama Kultur, 2010.
- Potichny, Peter; Aster, Howard. *Ukrainian-Jewish Relation in Historical Perspective*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1990.
- Powojnie: historia społeczności żydowskiej w Polsce po 1945 roku — materiały edukacyjne. Bibliografia*. Warszawa: Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN.

- Ranciére, Jacques. *Dzielenie postrzegalnego: Estetyka i polityka*. Transl. M. Kropiwnicki, J Sowa. Kraków: Wyd. Korporacja Ha!art, 2007.
- Rapoport, Jakow. *Ostatnia zbrodnia Stalina. 1953: Spisek lekarzy kremłowskich*. Transl. D. Wieczorek. Warszawa: Erica, 2011.
- Redlich, Shimon. „Moralność i rzeczywistość: metropolita Andriej Szeptycki i Żydzi w czasach Holokaustu i II wojny światowej.” Transl. D. Urbanek. *Zagłada Żydów. Studia i Materiały*, no. 4, 2008.
- Retseptsiya Golokostu v poskomunistichniy Ukraïni* <<http://uamoderna.com/md/223-223>> [Рецепція Голокосту в поскомуністичній Україні <<http://uamoderna.com/md/223-223>>].
- Rodaway, Paul. *Sensuous Geographies. Body, Sense and Place*. London-New York: Routledge, 1994.
- Sheldon, Richard. *The Transformations of Babi Yar*. Final Report To National Council For Soviet And East European Research, New York 1976 <<https://www.ucis.pitt.edu/nceeer/0000-801-15-Sheldon.pdf>>.
- Silverman, Kaja. *The Threshold of the Visible World*. New York: Routledge, 1996.
- Skira, Yuriy. *Poklikani: Monakhi Studiys'kogo Ustavu ta Golokost*. Kiïv: Dukh i Litera, 2019 [Скіра, Юрій. *Покликани: Монахи Студійського Уставу та Голокост*. Київ: Дух і Літера, 2019].
- Snyder, Timothy. *Skrwawione ziemie. Europa między Stalinem a Hitlerem*. Transl. B. Pietrzyk. Warszawa: Świat Książki, 2015.
- Szociński, Andrzej. „Miejsce pamięci (Linux de memoire).” *Teksty Drugie*, no. 4, 2008.
- Szpociński, Andrzej. „Autentyczność przeszłości jako problem kultury współczesnej.” In: A. Szpociński (ed.). *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*. Warszawa: Instytut Adama Mickiewicza, 2005.
- Traba, Robert. „Pamięć zapisana w kamieniu, czyli krajobraz kulturowy jako palimpsest.” In: R. Traba. *Przeszłość w teraźniejszości. Polskie spory o historię na początku XXI wieku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2009.
- Tyagliy, Mikhaylo. *Golokostv Ukraïni* <<https://www.lvivcenter.org/download.php?downloadid=285>> [Тяглий, Михайло. *Голокост в Україні* <<https://www.lvivcenter.org/download.php?downloadid=285>>].
- Ugresič, Dobravka. „Nowi barbarzyńcy.” Transl. D.J. Ćirilic. *Gazeta Wyborcza*, no. 110, 12–13.05.2007.
- “Ukrainians and Jews. Interview with Leonid Finberg.” In: V. Yermolenko (ed.). *Ukraine in Histories and Stories Essays by Ukrainian Intellectuals*. Kyiv: Columbia University Press, 2019.
- Watson, Sheila. “Emotions in the History Museum.” In: K. Message; A. Witcomb (eds.). *The International Handbooks of the Museum*, vol. 1: *Museum Theory*. Oxford 2015.
- Wieczorek, Katarzyna. *Jom Kipur. Cykl życia. Święta i obrzędy Żydów polskich*. Wyd. ŻIH <<https://www.jhi.pl/blog/2019-10-08-jom-kipur-2019>>.
- Wodziński, Marcin. *Chasydyzm. Atlas historyczny*. Oprac. kart. W. Spallek. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Austeria, 2019.
- “Zvernennyya ukraïns'koi kul'turnoi ta naukovoi spil'noti shchodo memorializatsii Babinogo Yaru.” *Kritika*, traven', 2020 (04.06.2020) [„Звернення української культурної та наукової спільноти щодо меморіалізації Бабиного Яру.”

нення української культурної та наукової спільноти щодо меморіалізації Бабиного Яру." *Критика*, травень, 2020 (04.06.2020)].

<<http://api.babiyar.org/uploads/files/news/BYHMC%20Narrative.pdf> >
<<http://pinchukartcentre.org/ua/news/30454>>
<<http://www.memory.gov.ua/news/ukraina-vshanue-75-ti-rokovini-tragedii-babinogo-yaru-na-derzhavnomu-rivni>>
<http://www.memory.gov.ua/sites/default/files/babij_jar_final_small.pdf>
<<http://www.ww2.memory.gov.ua/vystavka/>>
<<https://babynyar.org/ua/about#naukova-rada>>
<<https://cc-en.babynyar.org/>>
<<https://embassies.gov.il/kyiv/NewsAndEvents/Pages/PoroshenkoKnesseth2015.aspx>>
<https://www.youtube.com/watch?v=bhLmJfBCwfw&ab_channel=BabynYarHolocaustMemorialCenter; >
<https://www.youtube.com/watch?v=yCy2z3f1_LE&ab_channel=BabynYarHolocaustMemorialCenter>
<<https://www.bbc.com/ukrainian/press-review-57828051>>
<https://www.youtube.com/watch?v=IPQhdPWwWkE&ab_channel=BabynYarHolocaustMemorialCenter>
<https://www.youtube.com/watch?v=R99SY2zwab8&ab_channel=BabynYarHolocaustMemorialCenter>



VLADIMIR KHAZAN

The Hebrew University of Jerusalem (Jerusalem, Israel)



<https://orcid.org/0000-0002-7937-5790>

«Наше дело нажимать, не давать успокоиться, продолжать
бескомпромиссную борьбу против существующего зла».
Переписка Юлиа Марголина и Марка Вишняка. Часть вторая¹

„Nasze zadanie polega na wywieraniu presji, wywoływaniu stałego niepokoju,
na ciągłej bezkompromisowej walce ze złem”. Korespondencja Julija Margolina z Markiem Wiszniakiem.
Część druga (część pierwsza ukazała się w poprzednim numerze)

Streszczenie: Celem publikacji korespondencji Marka Wiszniaka (1883–1976) — rosyjskiego historyka, publicysty, pamiętnikarza, działacza społeczno-politycznego, prominentnego członka partii eserów i sekretarza zlikwidowanej przez bolszewików Konstytuanty z Julijem Margolinem (1900–1974) — dziennikarzem, pisarzem, poetą, filozofem politycznym, krytykiem literackim, antykomunistą i zagorzałym przeciwnikiem totalitaryzmów jest: a) poszerzenie wiedzy na temat ich indywidualnych toposów biograficznych i powiązania ich z wydarzeniami „wielkiej” historii; b) wykazanie ścisłego związku rosyjskojęzycznej kultury Izraela ze światową żydowską diasporą emigrantów rosyjskich; c) dobitne podkreślenie faktu, że istniejąca najpierw w Palestynie, a następnie w Izraelu rosyjskojęzyczna literatura stanowi nieodłączną część ogólnoswiatowego zjawiska literackiego, zwanego Russia Abroad.

Słowa kluczowe: Izrael, syjonizm, Żydzi rosyjscy, totalitarno-obozowy reżim komunistyczny, wolność

“Our object is to press, not to let you relax, continue the uncompromising fight against existing evil”.

Correspondence between Yuliy Margolin and Mark Vishniak.

Second part (first part was published in the previous issue)

Summary: Publication of the correspondence of the Russian historian, publicist, memoirist, public and political figure, a prominent member of the Socialist-Revolutionary Party, secretary of the All Russian Constituent Assembly dispersed by the Bolsheviks Mark Vishniak (1883–1976) with journalist, writer, poet, political philosopher and literary critic, anticommunist and violent fighter against totalitarianism Yuliy Margolin (1900–1971) pursues several important points: a) to expand the understanding of the individual biographical toposes of both and to connect them with the events of the “big” history; b) to demonstrate the close connection of the Russian-language culture of Israel with the world Jewish diaspora of emigrants from Russia; c) to strengthen

¹ В этом номере публикуется вторая часть статьи, первая часть была опубликована в предыдущем номере.

in every possible way the significant fact that the Russian-speaking literature, which existed in Mandatory Palestine and is developing today in modern Israel is an integral part of the global literary process associated with the phenomenon of Russia Abroad.

Keywords: Israel, Zionism, Russian Jewishness, totalitarian-camp regime, freedom

9

Вишняк — Марголину

Нью-Йорк — Тель-Авив

30 ноября 1960 [1]

30.XI.<19>60

Дорогой Юлий Борисович!

Получил *Еврейскую повесть*. Очень Вам признателен за память и внимание. Получил книгу вчера, а отзываюсь уже сейчас, потому что, узнав, что книга имеется в Нью-Йорке, и после Ваших рассказов о ней, чрезвычайно ею заинтересованный, я добыл и прочитал ее уже 2–3 недели назад.

Маленькое «предисловие» к тому, что хочу сказать.

Вы меня знаете сравнительно недолго и мало, но, думаю, всё-таки настолько, что знаете о моей откровенности или, как писали обо мне доброжелатели, о «честности с собой и с другими», как одной из моих черт, которую можно считать, и многие считают, пороком. Как бы то ни было, но я считаю невыносимым — недопустимым — «держат камень за пазухой», в особенности против человека, с которым нахожусь в дружеских отношениях. Вы в числе последних. Я высоко ценю Ваше литературное и публицистическое дарование, что засвидетельствовал и в печати [2]; преклоняюсь пред тем, что Вам пришлось вынести в концлагерях, и пред неугасимым духом возмущения советским коммунизмом. Я Вас не только ценю и уважаю, но и люблю...

После «декларасьон д'амур», мне кажется, дозволено, хотя бы, по Вашему мнению, и без достаточных оснований, сказать всё и, в частности, то, к чему предыдущее служит лишь интродукцией.

Вашу *Повесть* я читал с интересом и с огорчением, которое всё возрастало. Она *много ниже Вас* как автора, — по существу и по форме. Ибо она — не завуалированная фракционная пропаганда, местами сбивающаяся даже на «агитку», — которая для большей привлекательности и эффективности облечена в полубеллетристичеую форму. *Повесть* выполняет опре-

деленный, поставленный себе автором политический заказ и тем самым ее художественная сторона сводится едва ли не на нет.

Вы знаете, что я не сионист — не был им раньше, не стал им и после торжества сионизма. Но Израилю я, конечно, очень сочувствую и желаю всяческого добра и благополучия. Готов согласиться и с тем, что во многом был не прав, когда критиковал сионистское движение как сознательный и бессознательный «эскапизм» от нееврейского освободительного и революционного движения. Но даже меня, несиониста, заставляет Ваша настойчивая, попутная, придиричивая и, главное, неисторическая (с точки зрения сложившихся позднее событий) и несправедливая критика людей и групп, не причастных к Жаботинскому, Бегину [3], Штерну [4], Сролику-реальному или символическому [5]. Как высоко не расценивать героизм Бетара [6], Иргуна, группы Штерна, как можно считать их главными творцами Израиля, — которым другие только мешали?! Фракционно-политическая предвзятость затмила политический и исторический подход и отразилась, конечно, на литературно-художественной стороне *Повести*.

Что Вами владела фракционная страсть, подтвердилось для меня после прочтения совпавшего по времени Вашего Тель-Авивского дневника в «Новом Русском Слове» и «Русской мысли» о деле Лавона [7]. Ваше право и Ваше дело быть всеми недовольным: Лавоном и Бен Гурионом [8], Мапай [9] и Гистадрут [10] и прочими. Но Вы, патриот — и, может быть, на мой взгляд, сверх-патриот — Израиля, пишете ведь не для внутреннего потребления Ваших размышлений в Израиле, а во вне, для использования и врагами того, что не всякий недруг решился бы написать. Напомню только заключительные слова: «...дело (Лавона), которое, как можно догадаться, выеденного яйца не стоит».

Ведь эта «догадка» фактически неверна. Вы не заметили, что это не «выеденное яйцо», а глубочайшая трагедия, отбрасывающая тень не на одних только ненавистных Вам мапайников, но и на весь Израиль и его нравы на 12-м году его государственного восстановления! И кто этой трагедии не заметил? Автор сентиментально-героической повести, переживший сам героически другую трагедию!..

По сравнению со сказанным гораздо меньшее значение имеют погрешности против русского языка, которых я не встречал в Ваших прежних работах — в книге и статьях. Приведу несколько образцов:

Женат с... (с. 59);
 Взамен за... (65);
 ...в движении *так* бессмысленном... но *так* полно... (48/9);
 ...первым поездом уехал (121) (пропущено с первым...);
голодные (вместо принятого: жаждущие) свободы (129);
 ...церквями (123);
 ...возбудить... дурную кровь (162);
 ...Жаботинский *отдал* выстрел (163); <от руки:> (отдать может винтовка,
 но не выстрел)
 ...наступил взрыв (186);
 ...арестован десять дней после взрыва (188); <от руки:> пропущено: че-
 рез
 ...предостерегать *пред* коварностями жизни (206).

Если у Вас хватит терпения — и терпимости — дочитать это письмо до конца, я хочу надеяться, что, даже не согласившись с ним от начала до конца, Вы все же не возмутитесь тем, что я решил откровенно поделиться с Вами своим мнением, хотя на то и не был призван и, возможно, не во всем прав.

Обнимаю Вас и крепко жму руку Еве Ефимовне.

М. Вишняк

1. Отпечатано на машинке. Рукой Марголина помечено: «10/12 — отв<етил>», см. следующее письмо.

2. См. прим. 2 к письму № 4.

3. Менахем Бегин (собств. Мечислав Вольфович Бегун; 1913–1992), политический и государственный деятель, премьер-министр Израиля (1977–1983); в 1940–е гг. руководитель организации Иргун.

4. Авраам Штерн (литературный псевдоним и подпольное имя Яир; 1907–1942), сионистский деятель, поэт. Основатель и руководитель подпольной организации ЛЕХИ («Лохамей Херут Исраэль», букв.: «Борцы за свободу Израиля»).

5. Срулик — Исраэль Эпштейн (1914–1946), член Иргуна и ЛЕХИ, принимавший участие во взрыве британского посольства в Риме; был смертельно ранен при попытке к бегству из итальянской тюрьмы и через некоторое время скончался. Ему и посвящена *Еврейская повесть* Марголина.

6. Бейтар (Бетар) — аббревиатура от Брит Иосиф Трумпельдор (Союз им. Иосифа Трумпельдора) — молодежная сионистская организация воинского духа, которая была создана Жаботинским в Риге в 1923 г.

7. Пинхас Лавон (урожд. Лубяникер; 1904–1976), израильский государственный деятель, Генеральный секретарь Гистадрута (см. прим. 10), министр обороны Израиля (1954–

1955). Дело Лавона — политический скандал, разразившийся в израильском руководстве и продолжавшийся в течение ряда лет, с 1954 до 1960 г. В его основе лежал провал диверсионной операции, проведенной в Египте (египетской полицией было арестовано 13 израильских агентов, двое из которых покончили жизнь самоубийством, двое были повешены по приговору египетского суда, двое отпущены за недостатком улик, а остальным пришлось отбыть продолжительные тюремные сроки). В результате Лавону пришлось уйти в отставку.

8. Давид Бен-Гурион (собств. Давид Йосеф Грин; 1886–1973), израильский политический и государственный деятель, один из лидеров международного сионизма; первый премьер-министр Государства Израиль (1948–1953; 1955–1963).

9. Мапай — аббревиатура от Мифлегат поалей Эрец-Исраэль (букв.: Партия рабочих Земли Израиля) — палестинская, затем израильская социалистическая партия, возникшая в 1930–е гг. в подмандатной Палестине; правящая партия в первые годы после образования Израиля.

10. Гистадрут — израильская федерация труда.

10

*Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
9 декабря 1960*

Mr. M. Vishniak
502 W 113 St.
New York
N.Y.
USA

J. Margolin
16 Shenkin
Tel Aviv
Israel

Т<ель>А<вив> 9.12.<19>60

Дорогой Марк Вениаминович,

Как же Вы могли думать, что я «рассержусь» или «не дочитаю» Ваш разнос! Наоборот, я прочитал со вниманием и очень благодарен, в особенности за указание ошибок в языке. Их

должно быть и больше — у меня не было корректора, а я сам проворонил. Но это ведь не самое главное.

По существу же Ваших возражений скажу:

Я не считаю, как Вы пишете, Сроликов «главными» творцами Израиля. Исправляю только несправедливость их полного отлучения от заслуг. Моя позиция ясно сформулирована на стр. 163: «Историческая диалектика создает видимое противоречие между силами, которые равно необходимы для целого и разными путями стремятся к общей цели. Но в те годы никто не был ни достаточно великодушен, ни настолько дальновиден, чтобы признать это взаимодействие в противоречии» [1].

Кажется, ясно. Если хотите знать, как до последнего времени «бойкотируют» роль Иргуна в достижении независимости, прочтите две последние книги: *From the both sides of the Hill* Kimche (Лондон) [2] и отлично написанную *No alternative* Elston'a (он же David Courtney) [3]. Это они, а не я, пишут, что Иргун «только мешал». — Я защищаю Сроликов от обвинения, что они были преступниками и вредителями общего дела.

Сролик заслужил, чтобы о нем была написана книга — хоть такая, а как бы Вы хотели, чтоб о нем писать? Нужно восстановить мир, видимый глазами Сролика, нужно *Einführung* [4]. При этом я не особенно его идеализировал, он у меня «ein armer Judenjunge», по слову Герцля [5], — и это причина, по которой книга моя осуждена Херут'ом [6] и Бегиным. Я не только не принадлежу к какой бы то ни было партии в Израиле, но сейчас я ближе к Мапаю, чем к его противникам справа и слева. Я совершенно один в Израиле. Какая там «фракционность»? Надо видеть человеческую сторону этого дела. Сролик — живой человек. Фанатизм и ослепление разлиты по всем евр<ейским> партиям, но из всех его форм эта — иргунская — была, накануне Катастрофы, еще наиболее оправданной. Вы не жили тогда в Польше среди миллионов в тупике. Люди чувствовали, что идет беда, дергались, искали выхода. Надо их пожалеть, даже с их ошибками [7].

Что касается того, что «дело, как можно догадаться, выеденного яйца не стоит», то фраза эта не понята Вами. Она относится к тому «инциденту», который имел место в 1955 г., а не к склоке 1960 г. — Под условием, чтоб подобные «инциденты» (не подлежащие обсуждению в печати) не повторялись, мне — нам — каждому среднему еврею — глубоко безразлично, кто был тогда виноват, г. Лавон или г. Х, — и это личный вопрос не заслуживает того, чтобы разнуздать 5 лет спустя такую скло-

ку. Трагедии нет, помирятся. Ненавижу ли я Лавона и других мапайников? Бог с Вами! Я не особенно их уважаю по старой памяти 30-ых гг., но считаю отличными работниками, каждый на своем месте. У Бен-Гуриона прескверный, злой характер, но я ценю его и писал о нем много хорошего. Знаете ли Вы, что моя книга должна была печататься в типографии *Давара*, и только случайно печаталась в другом месте? Президент Бен-Цви прислал мне хорошее письмо и доволен моей *Повестью*, а Вы хотите быть plus Marai que Marai? [8]

Итак, я этой книги не стыжусь, и Вам незачем огорчаться. Все сказанное в ней — чистая правда и попытка объяснить — откуда взялись все эти Сролики. Я знал их в свое время много. Почти все они погибли страшно, трагически... и некому помянуть их добрым словом. А бывшие их «лидеры» в Херуте сделали неплохую политическую карьеру, заседают в Кнессете и партийных учреждениях... На Марголина они и смотреть не хотят. Никто из них не потрудился после выхода книги снять трубку телефона и сказать автору «спасибо». Ваш отклик хоть свидетельствует о том, что Вы принимаете к сердцу затронутые в книге вопросы. Центральный вопрос, к которому книга подводит, это — как продолжать еврейскую национальную революцию, в которую еще будут вовлечены миллионы — одни стихийно, другие против воли, и только немногие — с полным сознанием.

Я не только не обижаюсь, но был бы доволен, если бы Вы Вашу критику облекли в форму статьи, скажем, в «Р<усской> Мысли», ибо это дало бы мне возможность формулировать мою позицию, мое место в сионизме в ответ на оценку Вашу и других, более благожелательных к Сролику, критиков (статья П. Замира [9]) и самому сказать, что нужно об этой книжке. Но, м<ожет> б<ыть>, лучше подождать, как отзовутся русские — нееврейские — читатели этой книги. Одно, очень интересное письмо, я на днях получил.

Пока — всего доброго!

Е<ва> Е<фимовна> была 2 недели больная, но уже оправляется. И Вам сердечно кланяется.

Ю. М<арголин>

PS Перечтя В<аше> письмо, я заметил, что Вы как будто ставите мне в упрек, что я пишу для чужих, не считаясь, что это «для внутреннего употребления»... Поверьте, что я помню об этом, ... но если бы я не писал «от сердца», то превратился бы в простого пропагандиста, которому грош цена. Поэтому и не хотят меня любители пропаганды в разных партиях.

1. В более точном виде это место в книге выглядит так:

Историческая диалектика создает видимое противоречие между силами, которые равно необходимы для целого и разными путями стремятся к общей цели. Но в те годы никто не был ни достаточно великодушен, ни настолько дальновиден в сионистском движении, чтобы признать эту взаимозависимость в противоречии (Ю. Марголин, *Еврейская повесть*, Мааян, Тель-Авив 1960, с. 163).

2. Имеется в виду кн.: J. Kimche, D. Kimche, *Both Sides of the Hill: Britain and Palestine War*, Secker & Warburg, London 1960.

3. Имеется в виду книга жившего в Палестине английского журналиста Д.Р. Элстона (D.R. Elston), писавшего под псевдонимом Давид Кортни (David Courtney) *No Alternative: Israel Observed*. (Hutchinson, New York-London 1960), в которой изложен взгляд на деятельность Иргуна с позиций британской администрации. Так, рисуя портрет Бегина, Элстон пишет:

I suppose terrorists are pretty much the same the world over. I have found them to be quiet, unobtrusive men as a rule, except, of course in their profession; but it has been the quiet and unobtrusiveness of men who are not modest, but put themselves above the average. Menahim Begin, top leader of the biggest terrorist organization in Palestine, was no exception in those days. After the setting up of the State, when he became leader of a recognized political party, he opened out, set aside his quiet and unobtrusiveness and became a noisy politician. In the years between 1945 and 1948 he organized the terrorist movement, known as the *Irgun Zvai Leumi*, familiarly the I.Z.L., or *Ezel*. It was responsible for ambush, murder and sabotage, and its proudest and most dastardly act was the blowing up, one summer's noon of 1946, of the south wing of the King David Hotel, which housed the Mandatory Administration's Secretariat. Ninety-one innocent persons were killed, forty-five injured.

Menahim Begin is a small man, not so slim as he may once have been. He is gracious enough in manner, eloquent in speech, courteous and good-humoured in argument. He has little charm. His brown eyes have no expression of fervour. He is quick, almost bird-like in movement, and in conversation his words come easily, but with the tone and gestures of sincerity. There is little about him words come easily, but with the tone and gestures of sincerity. There is little about him to suggest leadership, although now and then, when rubbed by emotion, he gives off a spark of fire. Normally he looks like what he pretended to be in the years of terrorism: an import-export agent of no special distinction or prosperity.

On one occasion as we sat together in the restaurant of the Knesset, Begin said:

"Of course terrorism has to be cruel. War is cruel. If an enemy tries to occupy your country you go to war against him. We Jews could not go to war in the conventional, professional way you went to war against the Germans. So we did it in the only way that was open to us. But it was war all the same. It was the kind of war the resistance movements in Europe fought against the Germans. No difference at all. You called us terrorists. But that was only a manner of speaking".

One could have argued, of course. Perhaps one should have argued. But argument is idle with people like Menahim Begin. Terrorists do not change

their point of view. The terrorist reaches a conclusion and never moves from it. Those who think differently are lesser men and their arguments mere childishness. The terrorist leader would never think of questioning his own judgement (с. 33–34).

4. Einfühlung — сочувствие (нем.)

5. ein armer Judenjunge — бедный еврейский мальчик (нем.).
Несколько странно, что довольно устойчивый и обиходный речевой оборот Марголин закрепляет за каким-то индивидуальным источником (в данном случае — за провозвестником Der Judenstaat — Еврейского государства, Теодором Герцлем), разумеется, не являющимся таковым.

6. Херут — свобода (иврит); политическое движение (впоследствии — партия), основанное в июне 1948 г. членами ЭЦЕЛ (см. о нем выше) с целью превратить подпольную организацию в парламентскую партию. Основателем и лидером этого движения, а затем руководителем партии явился Менахем Бегин. В том же 1948 г. возник одноименный орган печати, в котором Марголин опубликовал ряд своих статей.

7. Рукопись *Еврейской повести*, написанной первоначально на иврите, вызвала резкое неприятие у тех, кто заказал книгу Марголину: выведенный им образ главного героя не пришелся по вкусу его «товарищам по оружию», — о ее публикации на языке оригинала не могло быть и речи. Реакцией Марголина на возникшую ситуацию стало его не предназначавшееся для печати письмо, названное *Le-yadidei Israelik* (*Друзьям Исраэлика*), обращенное к друзьям Исраэля Эпштейна. В нем, в частности, говорилось:

10-го ноября 1957 пришли ко мне трое из «круга друзей», заказавшего у меня эту книгу, и сказали, что после знакомства с рукописью и размышлений над ней, у них сложилось общее отрицательное впечатление, и они против того, чтобы ее печатать. Причина не в том, что книга плоха с литературной точки зрения, дело в том, что я не понял Исраэлика, что «мой подход ошибочен» что «в книге Исраэлика нет». Другими словами, случилось то, что случается иногда, когда заказывают картину у художника, а не у фотографа. Заказчик в панике от того, что получил, говорит о том, что «нет сходства», и отказывается принять картину. Делать нечего. Я прошу простить, что разочаровал вас. Я сделал все, что мог, чтоб избежать этого. Я предупредил вас заранее, что мой подход будет очень личным².

Парируя критику Вишняка, Марголин, по существу, приводит те же аргументы, которые уже прозвучали в его письме *Le-yadidei Israelik*.

Позднее, отвечая на звучащую почти со всех сторон критику *Еврейской повести*, Марголин в статье, озаглавленной *О чем 'Ев-*

² Перевод с иврита Миши Шаули.

рейская повесть и напечатанной в «Новом русском слове» (1961, № 17604, 21 мая, с. 8), пытаюсь как «нераскаянный автор» напрямую объяснить с читателем, публично вставал на ее защиту.

Не принято, чтобы автор сам представлял читателям свою книгу, — так начиналась его статья. — Это задача критиков... но часто бывает, что автор принужден взять слово в защиту своего произведения, как мать, которой дорог каждый, даже самый неказистый ее ребенок. Моя *Еврейская повесть* нуждается в защите от нападок и еще больше от равнодушия, которое хуже открытой враждебности.

И далее шло изложение причин, почему заверченный на иврите манускрипт не увидел печатного станка:

Заказчики отшатнулись от книги, нарушившей принятый партийный шаблон. Они были готовы предоставить мне некоторую дозу свободы, но не в такой степени. Мне полагалось изобразить моего героя безупречным образцом всех патриотических добродетелей, без проблем и сомнений, без теней и слабостей, тверже стали и мягче шелка, богатырем вроде Ари бен-Ханаана из модного романа³. Но я не пишу книг для детей старшего возраста. И то, что я написал, шокировало моих честных и неискушенных литературно заказчиков, ожидавших саги, героической легенды, венца вокруг головы их товарища, книги, написанной в позе абсолютного поклонения.

В этой статье, между прочим, — в форме завуалированной от читателей, — имелся намек на впечатление, которое произвела *Еврейская повесть* на Вишняка и тех, кто разделял его позицию, и одновременно подчеркивалось ее негативное восприятие противоположным по идейным взглядам лагерем:

Кроме удовлетворения, вызванного самим фактом ее появления, *Еврейская повесть* доставила автору немало огорчений. В ней отдана дань Вл. Жаботинскому и воспитанной им молодежи, — этого было достаточно, чтобы в определенных кругах признали ее «фракционной пропагандой» и «агиткой». Но, с другой стороны, люди, взявшие себе право говорить от имени израильского национализма, отбросили ее не менее решительно, — «обеими руками», как пишет мне некто, обвиняющий меня в том, что я оскорбил память Исраиля Эпштейна и извратил его образ.

И подводя в конце статьи итоговую концептуальность своей книги, которая оказалась «чужой среди чужих» и «чужой среди своих», Марголин писал:

Тема *Еврейской повести* — трагизм еврейской судьбы в наше время. Шквал на море, а это суденышко идет наперерез волнам. Выдержит ли?

³ Марголин имеет в виду героя романа Леона Юриса *Exodus*, см. далее в статье и прим. 6 к следующему письму.

Мои критики обвинили меня, что я принизил идеальный образ героя, написав о «мятеже, который споткнулся в полдороге». Однако Сролик, во всей своей бедности и нелепости своей смерти, кажется мне прекраснее напыщенного и никогда в жизни не существовавшего Арии бен-Ханаана из *Экзодеса*. Жизнь не голливудский цветной фильм. Тема: как продолжать то, что начато, не впадая в мегаломанию и мелодекламацию.

8. «plus Marai que Marai — быть <партией> Мапай больше, чем сам Мапай» — перефразировка известных выражений «быть святее папы римского», «быть бóльшим роялистом, чем сам король».

9. Речь идет о рецензии на марголинскую *Еврейскую повесть* П. Замира, которая первоначально была напечатана в парижской «Русской мысли» (1960, № 1624, 31 декабря, с. 6), а затем, в переводе на иврит, перепечатана в тель-авивской газете «Naboker» (1961, № 7739, January 6, с. 5). В ней, в частности, говорилось:

Памятник, который поставил Марголин своей книгой Израилу Эпштейну, в корне отличен от того, который в Рамат-Гане поставлен другому герою еврейского «резистанса» — Дову Грунеру. Там, в скульптуре Ханы Орловой металл и геральдические львы, но нет человеческого лица. Тогда как в книге Израиль Эпштейн показан человеком, как все, — и именно в этой его человечности и простоте его очарование и убедительность его жертвы.

Следует, кстати, указать еще на один отзыв на *Еврейскую повесть*, принадлежащий Юрию Терапиано, который в своей постоянной рубрике *Новые книги*, помещенной на той же газетной странице, что и рецензия Замира, писал:

Юлий Марголин нашел простые и убедительные слова для того, чтобы рассказать о жизни Израиля Эпштейна, о его переживаниях и, наконец, о его гибели.

Но, несмотря на то, что эта книга является повестью о жизни и гибели одного человека, главным героем в ней является собирательная личность, включающая в себя всех товарищей и подруг Эпштейна и их вождя З. Жаботинского.

А над всем этим сияет вера в достоинство человека и невозможность мириться с унижением и угнетением человеческой личности.

11

Вишняк — Марголину
Нью-Йорк — Тель-Авив
19 марта 1961 [1]

19.3.<19>61

Дорогой Юлий Борисович!

На этот раз у меня к Вам два дела.

Первое касается Вашего возможного приезда. Мартовские Иды прошли [2], и я, как было условлено, запросил своего б<ывшего> собеседника. Тот взял карандаш и стал задавать вопросы: названия Ваших книг? на каком языке могли бы читать доклады? Знаете ли о положении евреев в СССР больше, чем знает Соломон Шварц? [3] С какой партией или организацией связаны в Израиле? В каких органах пишете?.. Может быть, были и другие вопросы. Ответил на все по мере разумения, не лукавя, но с явной тенденцией лучше набавить, чем убавить стоимость «товара».

Вердикт был: имеются два лица, с которыми надлежит снестись. Уверенности в благоприятном решении не может быть, но некоторые шансы имеются. Вы можете усмотреть некоторое несоответствие между тем, что я сообщал Вам раньше и сообщаю теперь. Не относите этого на мой счет: я передал и передаю точно то, что мне было сказано. Собеседник обещал меня известить, когда вопрос выяснится. Будем ждать.

Теперь о другом, совсем другом и менее невинном. Выслушайте меня спокойно.

Я — и не только я, а и другие евреи — был крайне поражен (и это слово только приблизительно передает мою внутреннюю реакцию), прочитав Ваш Блокнот в «Н<овом> Р<усском> С<лове>» от 17 марта [4]. И поразило меня не столько то, что в нем Вы сказали, а то, как Вы приписываете (на мой взгляд, «облыжно») «Тайму», что он «гнет свою линию» под видом «объективности» и «чистой информации» [5].

В качестве как будто *единственного* свидетельства его «недобросовестности» Вы ссылаетесь на № журнала от 10 марта — на номер, который Ваши читатели никогда не видели, а если и видели, то вряд ли его помнят и вынуждены положиться на Ваши заверения, что «Тайм» говорит «от своего и чужого мнения столько неверного», что Вам даже стало «обидно за читателей» — не то Ваших, не то «Тайма» (как и многое другое, это остается неясным). Свой оскорбительный (и наносящий моральный и материальный ущерб) отзыв Вы не подтверждаете *никакими фактами*, довольствуясь голословным заявлением. Ваши слова «ни суд, ни израильский кабинет этим делом не занимались» в лучшем случае загадочны, в худшем же — совершенно не соответствуют действительности: этого «Тайм» никогда не утверждал, а наоборот, много раз описывал, как израильский суд и кабинет, занимаясь этим делом (Лавона), приходили то к одному решению, то к другому.

Это — о том, как Вы информируете своего читателя. Теперь о существовании Вашей информации.

Что именно Вы считаете «хитрой» информацией «Тайм», «неверным», — так и остается невыясненным. Может быть, упоминание о плане взрыва американских учреждений, посольства и прочее в Каире и Александрии?.. Но ведь об этом воробьи на всех крышах прочирикали, и с гораздо большими подробностями, и не желтая только пресса, но хотя бы парижский *Экспресс*. В чем же криминал «Тайма»? Возможно, что эта версия неверна, но тогда надо это опровергать, а не пользоваться этим частным случаем для обобщения приписываемого журналу правонарушения.

Ваше право не одобрять и осуждать «Тайм» (как и я его за многое осуждаю, — в частности, иногда и за отношение к евреям: например, в отзыве о постановке здесь *Экзодус* [6]), как и Ваше право предпочитать Бен-Гуриона Лавону и даже считать всё «дело» «не стоящим выеденного яйца». Но «Тайм» имеет такое же право не разделять Вашего мнения. Поделюсь с Вами, кстати, редакционной тайной. Судья Кон [7] (один из двух, разбиравших дело Лавона еще при Шарете) прислал «Тайму» выражение полного одобрения тому, как журнал информировал о деле Лавона. Правда, потом пришел полуприличный протест от военного министерства (за которым стоял, конечно, Бен-Гурион). Мы ему ответили. Но всё это происходило в частном порядке, а Вы сочли возможным и, очевидно, нужным — вынести это наружу, на улицу.

Раздумывая, как могли Вы так написать, я подумал: а может быть, это Вейнбаум Вастак обкорнал [8]. Он сам ведь не раз, и всего неделей раньше, когда писал о Лаосе, с полным сочувствием и доверием цитировал информацию «Тайм» [9]... Но я откинул это предположение, зная, как он относится к Вашим писаниям.

Прежде чем говорить о Вашей статье с теми, кому в «Тайм» ведать о ней надлежит, я бы хотел услышать Ваше объяснение: что именно Вы имели в виду, когда писали свою статью так, как ее написали. В чем криминал и что Вы инкриминируете «Тайму» в общем виде и конкретно?

Ваше сообщение о Иосифе Бергере исключительно интересно [10].

М. Вишняк

Обнимаю Вас и кланяюсь Еве Ефимовне

1. Отпечатано на машинке.
2. *Мартовские иды* — 15 марта; этот день вошел в историю убийством в 44 г. до н.э. Гая Юлия Цезаря.
3. Соломон Меерович Шварц (собств. Монозон; 1883–1973), общественно-политический деятель, участник революционного движения в России (меньшевик), литератор. В это время жил в эмиграции США.
4. Имеется в виду статья Марголина, напечатанная в его традиционной рубрике *Тель-Авивский блокнот*, которую он на протяжении многих лет вел в этой газете, см. «Новое русское слово» 1961, № 17539, 17 марта, с. 3.
5. Как уже было сказано во вступительной заметке, Вишняк на протяжении ряда лет был сотрудником иностранного отдела американского журнала «The Time». Правда, ко времени написания этого письма он уже более трех лет как оставил службу в журнале, см., например в его письме Борису Зайцеву от 25 января 1958 г.:

Что сообщить о себе?.. Прошел благополучно очередной возрастной — 75-летний — барьер. Одновременно закончилась и моя 11,5-летняя служба и работа в «Тайм». Хотя за мной сохранено звание «советника по русским делам», — и я продолжаю (?) даже дважды в неделю посещать «Тайм» — это уже суррогат, совсем не то, что было («Марк Вениаминович Вишняк — корреспондент Бориса Константиновича Зайцева (к публикации писем 1955–1972 гг.)). Подг. текста, предисл. и коммент. А. Клементьев, *Русское еврейство в зарубежье: Статьи, публикации, мемуары и эссе*, т. I (VI), сост., гл. ред. и изд. М. Пархомовский, Иерусалим <б/и> 1998, с. 248).

6. Всемирно известный роман американского писателя еврейского происхождения Леона Юриса (Leon Uris; 1924–2003) *Exodus* (1958), в центре повествования которого борьба за создание Государства Израиль, в 1960 г. был экранизирован (реж. Отто Премингер).
7. Хаим Герман Кон (Haim Herman Cohn; 1911–2002), израильский юрист, политический деятель.
8. Марк Ефимович Вейнбаум (1890–1973), редактор «Нового русского слова».
9. Речь идет о статье Марка Вейнбаума *Коммунистическая агрессия в Лаосе*, напечатанная в «Новом русском слове» не неделей, а двумя днями раньше (№ 17537, 15 марта, с. 3); в ней автор ссылался на корреспондента «Тайма» Джеймса Вайдла.
10. Иосиф Михайлович Бергер-Барзилай (собств. Исаак Железняк/Желязник; 1904–1978), один из основателей и секретарь палестинской коммунистической партии. За свое рьяное служение коммунистическим идолам был в 1935 г. арестован

в Москве и до 1951 г. провел в советских тюрьмах и лагерях, после чего осужден на вечное поселение в Сибири. После смерти Сталина освобожден и в 1956 г. вернулся в Израиль. Описал свою лагерную эпопею в кн.: *Shipwreck of a Generation: The Memoirs of Joseph Berger*, Harvil, London 1971.

В своих статьях Марголин рассказывал о судьбе Бергера-Барзилая неоднократно: впервые поведав о нем в 1946 г., только-только оказавшись на свободе, в письме, рассказывавшем о советском «правопорядке», направленном в нью-йоркский идишский «Forwerts» и напечатанном там; в переводе на русский язык это письмо было перепечатано издававшимся в США еженедельником «Социалистический вестник» (1946, № 12 (592), 27 декабря, с. 275–78)⁴; см. также его статью *Уроки прошлого* («Новое русское слово», 1963, № 18277, 25 марта, сс. 2–3).

12

*Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
13 апреля 1961 [1]*

Тель-Авив, 13 апреля <19>61
Дорогой Марк Вениаминович,

Вернувшись из Иерусалима, где был 11–12 <апреля> на процессе Эйхмана [2], — и 17–го снова там буду — я нашел В<аше> письмо от 5–го <апреля>. Насчет моего приезда в США — дело, к сожалению, обстоит так: здоровье моей жены и другие домашние обстоятельства не позволяют мне в этом году отлучиться на продолжительное время за границу. И даже мой предполагавшийся вылет в Рим или Париж для свидания с сыном осенью вряд ли состоится [3]. Увы, наши дела в этом году во всех смыслах не блестящи... но лишь бы хуже не было. Так что извините, если Вас потревожил, и приостановите движение.

⁴ Высылая автору отписку его письма-статьи, редактор «Социалистического вестника» Рафаил Абрамович писал ему 22 января 1947 г. (The Central Zionist Archives, Jerusalem). A 536, folder 30): Многоуважаемый д-р Марголин, из прилагаемого номера «Социалистического» Вестника Вы увидите, что, с разрешения г. Спектора, мы перепечатали В<аше> письмо из еврейского «Форвертса». Без комплиментов должен сказать, что В<аше> письмо, по общему признанию, произвело огромное впечатление и несомненно оказало большую пользу делу разоблачения сущности советской системы. К сожалению, пока еще не удалось провести его через английскую прессу, может быть, потому, что по неопытности инициаторов с самого начала совершили несколько технических промахов.

К истории с Лавоном не стоит возвращаться, она как будто кончена. Не стану с Вами спорить, скажу только, что предметом судебного разбирательства вопрос «подлога» не был, — и в протоколах заседаний правительства не значится. За будущее ручаться трудно. Выборы могут снова — на время — раздуть это потухший уголек. Раздувает его главным образом г. Бегин. На днях он пригласил в Шератон отель *тысячу* адвокатов, инженеров и врачей (свободные профессии) и держал пред ними речь о деле Лавона, с его точки зрения. Жаль, что Вас там не было. Это была генеральная атака на Бен-Гуриона. С другой же стороны, как говорят, главный «подделыватель» Джибли пишет целую книгу в защиту своей чести и в ответ обвинителям [4].

Теперь, конечно, все заняты процессом Эйхмана. Этот процесс — целиком заслуга (или грех, по мнению некоторых) Бен-Гуриона. Я, напр<имер>, никогда не решился бы дать приказ приволочь его с чужой территории силой. Для этого нужен нрав и бесцеремонность, которые в других обстоятельствах могут, конечно, привести к беде.

Кстати, на первом заседании суда были заняты все места для дипломатов (60 мест). Пустовали единственно кресла Сов<етского> Союза, Британии и Соед<иненных> Штатов. <от руки:> (Подумайте, какое трогательное согласие!)

С приветом сердечным, также и от Евы Ефимовны —
Ю. М<арголин>

1. Отпечатано на машинке.

2. Отто Адольф Эйхман (Otto Adolf Eichmann; 1906–1962), нацистский военный преступник, начальник отдела в Главном управлении немецкой имперской безопасности, непосредственно отвечавшего за преследование, изгнание и депортацию евреев. В мае 1960 г. израильская разведка Мосад похитила Эймана в Аргентине, где он скрывался после Второй мировой войны, и доставила в Израиль. 11 апреля 1961 г. над ним начался судебный процесс, в ходе которого выступило множество свидетелей, переживших Холокост. Средства массовой информации всего мира внимательно следили за ходом процесса. Марголин посвятил ему несколько своих статей-репортажей. В результате судебного разбирательства, которое продолжалось в течение года, Эйхман был приговорен к высшей мере наказания и в ночь с 31 мая на 1 июня 1962 г. повешен.

3. Эфраим Марголин (1926), сын Марголина; предприниматель, филантроп, общественный деятель.

4. Биньямин Гибли (Binyamin Gibli; 1919–2008), израильский военный деятель, руководитель военной разведки. Разработанная им в 1954 г. диверсионная операция в Египте окончилась полным провалом, см. прим. 7 к письму № 9. В ходе разбирательства, которое получило название «дело Лавона» и тянулось много лет, Гибли и Лавон обвиняли друг друга: первый утверждал, что действовал по приказу министра обороны, второй же это отрицал, говоря, что приказа не было и Гибли действовал за его спиной. В итоге 7 марта 1955 г. Гибли был уволен из армии.

13

*Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
16 января 1962 [1]*

16.1.<19>62

Дорогой Марк Вениаминович,

рад был получить от Вас весточку.

Разумеется, мое не столько предложение, как пожелание, чтобы отложить казнь Эйхмана исполнением ад инфинитум [2], совершенно нереалистично и нежизненно, как Вы и пишете. Я это понимаю. Здесь меня бы заклевали, если б я это напечатал... и печатать такое негде. Это всего лишь мысль моя, но я ведь не один... Не только Мартин Бубер [3], но и многие местные «сабры» [4], молодежь, как явствует из анкеты «Джурналем Пост» (еще до вынесения приговора), были готовы удовлетвориться пожизненным заключением Э<йхмана>.

Что касается меня, то я испытываю непреодолимое и органическое отвращение — кроме всего прочего — к повешению как роду смертной казни. Процедура и смертная мука лишасяемого жизни отвратительны. Меня самого чуть не задушили бандиты в камере пересыльной тюрьмы в Вологде в 1944 году. Уж если решили убивать, то расстреливайте, и без «церемониала», по-большевицки: пулю в затылок, чтоб и до сознания не дошло. В тот момент, когда надели петлю и спустили в люк (чтоб самим не смотреть — деликатные!) — уже нет преступления, только тело, физиология и страдание человека.

Это бесконечно противно. А самое противное — свистопляска кругом и улюлюканье. З. Гиппиус написала: «в молчании

повесим» [5] — сладострастие этого стиха чувствуете? У нас и молчания никакого нет: митинги, собрания, плакаты, требования: «*Повесьте его, непременно повесьте!*» И я уверен, что 90% этих кричащих и домогающихся — будь они немцами в 30-е годы и позже — пошли бы за Гитлером, да и сейчас среди них довольно сталинцев.

Дело не в сохранении жизни Эйхмана, а в том, чтобы этим любителям виселицы сказать: сволочи вы!

Надо защищаться в навязанной войне, тогда методы и средства войны навязываются врагом, и выбора нет. Но суд и распоряжение судьбой преступника — тут мы свободны. И если бы возможно было такое невероятное событие, как неповешение осужденного, это, понятно, не превратило бы массу орущих в святых, но в известном смысле дало бы им по морде. Вы видите, мой «гуманизм» не лишен агрессивного аспекта.

Крест был римской виселицей, но после распятия галилейского проповедника христиане больше не распинали. Крест как орудие казни был опрокинут Голгофой (это не много помогло). У нас здесь кто-то предлагал в печати построить специально для Эйхмана газовую камеру. Мое же чувство такое, что после мученичества наших близких, после нашей Голгофы никакой виселицы, никакой газовой камеры евреи строить не должны из уважения к памяти своих замученных.

Самый обычай вешания надо вывести, как вывели распинание, а до того — людоедство. Вы бы видели, как в зале суда после вынесения приговора один известный журналист жмурился от наслаждения и направо и налево поздравлял: «хаг самейах!», «с праздничком вас! с праздничком!» Люди эти при всех своих талантах и заслугах — дрянь, и до скончания веков они будут вешать, и их будут вешать... если стать им поперек дороги.

Надо принять <во> внимание и жалкое поведение Эйхмана на суде. Если бы он, как Гитлер в бункере или Геринг на суде — стал в позу геройскую и вел себя вызывающе, — это сделало бы невозможным и такое отношение, как мое, <потому> <что> он продолжал бы войну на самом суде. Но он, как червяк, извивался, а давить червяков противно.

<далее от руки:> Вот я и расписался неожиданно... Обнимаю Вас, дорогой М<арк> В<ениаминович>, и будьте здоровы. Привет от Е<вы> Е<фимовны>.

Ваш

Ю. Марголин

Меир Гроссман [6] вышел из «Вестника» Израиля», не желая подчиняться цензуре и хозяйничанию м<инистрства> ин<остранных> д<ел>, превратившего «Вестник» И<зраиля>» в свой «информационный бюллетень» [7]. Редакторствует — Евзеров [8]. Мое же отношение, что «на безрыбье и рак рыба». На независимый и «настоящий» журнал — нет денег.

1. Отпечатано на машинке.

2. *ad infinitum* (лат.) — до бесконечности, без установленного предела; здесь: пожизненное заключение.

3. Мартин Бубер (Martin Buber; 1878–1965), еврейский философ.

4. Сабра (*иврит*) — букв. кактус; так — за жизнестойкость и колючий нрав — называют в Израиле родившихся в этой стране.

5. Марголин цитирует стихотворение Зинаиды Гиппиус *Песня без слов* (1919):

Как ясен знак проклятый
Над этими безумными!
Но только в час расплаты
Не будем слишком шумными.

Не надо к мести зовов
И криков ликования:
Веревку уготовав —
Повесим их в молчании.

6. Меир Гроссман (1888–1964), журналист, сионистский деятель.

7. «Вестник Израиля» — русскоязычный ежемесячный журнал (1959–1963), возникший как пропагандистский орган, рассчитанный на распространение в Советском Союзе и, благодаря группе талантливых авторов, боровшийся за расширение и углубление своих идейных задач. Марголин был постоянным сотрудником этого журнала, в котором печатался и Вишняк, см. письмо № 15. После ухода Гроссмана редактором журнала стал Александр Эйзер (Александр Евзеров), см. следующее прим.

8. Александр Эммануилович Евзеров (в Эрец-Исраэль/Израиле: Алекс Эйзер; 1895–1973), журналист, редактор, организатор торгового и промышленного хозяйства в Палестине, общественный деятель. См. о нем: В. Хазан, *Особенный еврейско-русский воздух: К проблематике и поэтике русско-еврейского литературного диалога в XX веке*, Гешарим–Мосты культуры, Иерусалим–Москва 2001, сс. 372–374.

14

Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
17 марта 1962

Тель-Авив, суббота, 17 марта <19>62

Дорогой Марк Вениаминович,

Откликнусь, хоть с опозданием, на Ваше письмо. В этот четверг будут разбирать апелляцию Эйхмана, исход которой не оставляет сомнения. Что касается Бен-Цви, то он в прошлом году разобрал 655 обращений к нему о помиловании — в 6<-ти> исполнил просьбу, в 89<-ти> — смягчил наказание, а в данном случае вряд ли использует свои права [1]. Будучи, как и Вы, всего лишь «трехмерным» человеком, я не думаю, что долголетнее ожидание смерти хуже самой смерти. Человек ко всему привыкает, и мы это знаем по себе, будучи присуждены: живем все, не зная своего срока. Моя потребность возмездия вполне была бы удовлетворена пожизненным пребыванием Э<йхмана> в израильской тюрьме. Иначе бы я отнесся к Гитлеру и его «инициативной» группе... но этот ведь показал себя на процессе полным ничтожеством... Надо сказать, что думаешь — хотя понимаю, что для «общественного мнения» это неприемлемо: евреям надо доказать себе и всему миру, что они тоже умеют вешать по приговору суда. Вот и докажут... Факт — что спустя 20 лет и *post factum*, не нахожу в себе никакой «жаркой ненависти» к этому человеку, а только отвращение — ошеломление — и жуть при мысли, что «Эйхман» сидит в человеческой природе (а не только в нашей эпохе, хотя она ему особенно широко открыла поприще).

Ну, Бог с этим. А все-таки хотя мы с Вами спорим о том и сем, чувствую ту общность между нами, которой нет у меня с людьми и разделяющими мои мнения.

Всегда рад, когда приходит от Вас письмо...

Сердечно Вас приветствуют и всех благ желают Ваши друзья Ю. и Ева Марголины

PS Помните, как Вы за меня «ходатайствовали» пред Шазаром? В феврале, наконец, вызвали меня в Сохнут и предложили... такие сокращения текста моей рукописи (*Повесть тысячелетий*) и сведение ее к обрубку, что я немедленно объявил свое «вето» и сообщил письмом, что не считаю

себя больше связанным нашим договором. И вот у меня на руках *Очерк еврейской истории*, который мне стоил 16 месяцев работы, оплаченной ими, но издать его я смогу лишь под условием, что верну им уплаченные мне деньги. Где найти издателя? [2]

1. Президент Израиля Ицхак Бен-Цви ожидаемым образом апелляцию Эйхмана отклонил.

2. См. прим. 13 к письму № 7.

15

*Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
22 декабря 1962*

Тель-Авив, 22 декабря 1962

Дорогой Марк Вениаминович,

Вы меня очень обрадовали своим письмом... И как раз пришло оно в то время, когда я дописывал статью о Брате Даниэле для «Нового Русского Слова» [1]. Статья эта опоздала, потому что я теперь загружен работой — делаю «черную работу» для заработка в «Вестнике» Израиля [2] и еще кое-где... Это чисто газетная возня, надо готовить и обрабатывать сырой материал для печатания, без имени и без ответственности, но она берет всё время, так что для некоторых своих работ не остается свободного часа. А мы уж не так молоды, вечером устаешь, и кой-что остается несделанным, ненаписанным. В Мюнхене теперь стали переводить, к моему удивлению, *Путешествие в страну Зека*, я получаю на просмотр главы перевода, и то задерживаю... [3] Вас же, дорогой Марк Вениаминович, мы не забываем, статья о Х. Вейцмане в «Вестнике» была украшением номера, по всеобщему мнению [4]. Не могу ли я что-нибудь сделать, чтобы Вы вернулись в «Новое Русское Слово»? Написать Вейнбауму, что Ваше там отсутствие просто не подходит газете. Пока — будьте здоровы, крепки духом и примите мои и Евы Ефимовны самые сердечные пожелания к Новому году.

Ваш всегда

Ю. Марголин

1. См. прим. 9 к следующему письму.
2. См. прим. 7 к письму № 13.
3. Хлопоты о переводе *Путешествия в страну Зе-Ка* на немецкий язык Марголин начал сразу по выходе книги в издательстве им. Чехова. Одним из тех, кого он попросил «навести справки», был живший в Германии эмигрант второй волны Юрий Трубецкой (наст. фам. Нольден; 1898–1974). В ответном письме от 13 ноября 1953 г. Трубецкой писал:

Охотно — когда буду в Мюнхене, — а я там изредка бываю — наведу справки относительно издания Вашей книги на немецком языке. Переводчики там тоже найдутся, если Вы сами не можете или не хотите переводить (Central Zionist Archives (Jerusalem). A 536/29).

Мы не располагаем сведениями, насколько Трубецкой оказался полезен в этом деле, но, как видно по результату, книга была переведена на немецкий язык и издана в Германии, см. J. Margolin, *Überleben ist alles. Aufzeichnungen aus sowjetischen Lagern*, München 1965⁵. Ее переводчицей была политолог Вера Александровна Пирожкова (1921–2013), которая в годы Второй мировой войны сотрудничала в профашистской газете *За родину*, издававшейся в оккупированном немцами Пскове; после войны жила в Мюнхене, где в 1951 г. защитила в Мюнхенском университете диссертацию по творчеству Александра Герцена, многие годы проработала там как профессор политологии; редактировала и издавала журнал «Голос зарубежья»; в 1992 г. вернулась в Россию. См. ее воспоминания: В. Пирожкова, *Потерянное поколение*, СПб., «Нева» 1998.

4. Имеется в виду статья Вишняка Хаим Вейцман (*Опыт характеристики*) («Вестник Израиля» 1962, № 36, ноябрь–декабрь, сс. 7–10), к которой примыкал еще фрагмент *Жизненный путь Вейцмана* (сс. 11–12) из книги Вишняка о нем, вышедшей в Париже в 1939 г.

⁵ Более полный перевод осуществлен в недавнее время: J. Margolin, *Reise in das Land der Lager / Aus dem Russischen von Olga Radetzka*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2013.

16

Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
23 января 1963 [1]

<23.I.1963> [2]

Дорогой Марк Вениаминович —

Хитрый еврей Гершон Свет [3] сразу сообразил, в чем дело: 14 января утром я получил номер «Русской Мысли» (воздушной почтой) и, прочтя, что «14 января...», т.е. сегодня, сейчас, сию минуту! — Вы именинник [4], помчался, не долго думая, на почту. Это было у меня импульсивным движением ног и всего существа. Ида Тумаркина [5] прислала мне и вырезку из «Н<ового> Р<усского> С<лова>» со статьей Аронсона [6]. Неожиданным ее появление могло быть только для Вас. Для меня и прочих Ваших друзей неожиданным и странным было бы, если бы этой статьи не было [7], — Ваше «двойное» письмо получено и доставило нам с Е<вой> Е<фимовной> большую радость. Очень сожалел, что не успел к сроку Вас поздравить Мих. Исаевич Клявер, старый эсер, который теперь заменяет покойного Злотникова на посту редактора Бюллетеня китайских, т.е. дальневосточных евреев в Израиле [8]. Послали ли Вам номер Бюллетеня с авто-некрологом Злотникова? — Я проверю. Теперь я им тоже немного помогаю на правах «почетного китайца».

Что касается стенограммы суда по делу о Даниила [9], то я было сунулся, но это чересчур сложно. А тем временем газеты сообщили, что в виду большого интереса, проявленного за границей к этому процессу, министерство издает по-английски полный текст судебного приговора — значит и с особым мнением диссидента Хаима Когена [10]. Думаю, что Вас устроит, и как только появится в продаже, вышлю Вам [11].

Волноваться же в связи с этим совершенно не стоит, а тем более, как Преосвященный Иоанн С<ан->Ф<ранцисский>, заламывать руки над Даниилом во рву львином [12]. Он себя неплохо чувствует в Израиле, всем евреям не хуже... Часы истории идут, иногда бегут, иногда опаздывают, можно написать об этом статью, но не нам с Вами регулировать их движение, тем более — ускорять. <Далее от руки:> (Все сравнения хромают, и это тоже.)

Еще раз Вас поздравляем и желаем благоденствия и покоя душевного.

Ваши Марголины

1. Отпечатано на машинке.
2. Дата устанавливается по почтовому штемпелю на конверте.
3. Гершон Свет (1893–1968), журналист, музыкальный и художественный критик; до 1948 г. жил в Эрец-Исраэль, после чего перебрался в США.

4. Марголин имеет в виду номер «Русской мысли» от 12 января (№ 1942, с. 3), в котором под единым заголовком *Правда большевизма* были помещены две статьи — *К 80-летию М.В. Вишняка* Глеба Струве и *Русский демократ* редактора газеты С. Водова.

В своих воспоминаниях Вишняк рассказывает об одном эпизоде во время его чествования в связи с 80-летним юбилеем в нью-йоркском ресторане:

Восьмидесятилетие мое было отмечено не только в печати. Родные, друзья и близкие знакомые решили отпраздновать его в небольшом кругу за обедом в ресторане на Сентрал-парк Авеню с шампанским и речами. Памятным оно осталось для меня именно тем, что было сказано в кратких речах. Покойный Г.М. Свет, огласив приветствие, присланное «Русской мысли», прибавил от себя: восемьдесят лет — возраст, когда время подводит «счет» прожитой жизни, «хешбон нефеш», как называют это евреи. И вот я сказал бы Марку Вишняку: если он такой «хешбон нефеш» произведет, он найдет, что всю жизнь прожил, руководствуясь интересами русских рабочих и крестьян, которые его не понимали и были ему чужды, что и показало Учредительное Собрание. Оставшиеся годы жизни Марк Вишняк должен, на взгляд оратора, посвятить своему народу, Израилю.

Эти слова стали темой всех последующих «слов» — согласных и несогласных с оратором и, в частности, того немного, что я думал и сказал, не соглашаясь с покойным приятелем ни фактически, ни по существу. Учредительное Собрание «не удалось» не потому, что русские рабочие и крестьяне его не поддержали — наоборот, рабочие и, особенно, крестьяне, не поддержали правящую партию большевиков, и потому Учредительное Собрание и просуществовало всего 17 часов. Что же касается меня лично, мне меньше всего пристало жаловаться на «русских рабочих и крестьян». Именно они избрали меня своим депутатом в Учредительное Собрание по обоим избирательным округам, по которым партия социалистов-революционеров наметила меня своим вторым кандидатом в Учредительное Собрание. Большинство же делегатов Учредительного Собрания избрало меня его секретарем. Поэтому Учредительное Собрание никак не может служить доводом в пользу того, что русские рабочие и крестьяне меня не понимали и я был будто бы чужд им (М. Вишняк, *Годы эмиграции, 1919–1969 (Воспоминания)*. Stanford University-Hoover Institution Press, Париж-Нью-Йорк 1970, с. 262).

5. Ида Израилевна Тумаркина (1895–1995), общественный деятель; жена двоюродного дяди Вишняка Романа Тумаркина (см. прим. к следующему письму); близкая приятельница Марголина и его жены (письма Тумаркиной к Марголиным в настоящее время готовятся к печати).

6. Имеется в виду статья Г. Аронсона *80-летие М.В. Вишняка*, напечатанная в «Новом русском слове» (1963, № 18208, 15 января, с. 3). Достаточно привести, скажем, последний абзац статьи, чтобы почувствовать ее подобающий случаю торжественно-приподнятый тон:

И вот этому темпераментному публицисту, на редкость серьезно фундаментальному, у которого читатель находит не столь часто встречающееся доскональное знание предмета, — исполнилось сейчас 80 лет. Его старые друзья и соратники по партии эсеров уже давно ушли в страну, откуда нет возврата. Армия сторонников <Ф>еврала в эмиграции давно уже поредела. Политическое одиночество, смягчаемое сближением с группой меньшевиков, тоже не первой молодости, остается в создавшихся условиях его уделом. Тем более отрадно приветствовать М.В. Вишняка в день его 80-летия, — одного из представителей русской демократической старой гвардии, которая до конца остается верна своему знамени. На этом знамени написаны правда и справедливость и «забытые слова» о совести и чести.

7. Касаясь в своих мемуарах материалов, появившихся в печати в связи с собственным 80-летием, Вишняк вспоминал и об этой статье:

А в «Новом Русском Слове» появилась «слишком даже лестная», по выражению <С.> Шварца, статья Гр. Аронсона, который срезюмировал из *Дани прошлому*⁶ все политически наиболее существенное и для меня ценное и сделал это так, что и я не мог бы сделать лучше, — хотя бы потому, что не мог бы сопроводить резюме сочувственным комментарием, как Аронсон. Мало сказать, что я был приятно поражен, я был изумлен, когда прочел эту статью в «Новом Русском Слове» и тотчас же взялся за телефон, чтобы поблагодарить автора и редактора газеты за то, что тот поместил такую статью. М.Е. Вейнбаум на это заметил: «Что же в этом удивительного?» Я объяснил, что это было для меня совершенно неожиданно, хотя бы потому, что «Новое Русское Слово» сочло нужным и возможным в первую годовщину смерти <Е.> Кусковой помянуть ее — и заодно меня — выдержками из ее писем к Вейнбауму с крайним порицанием меня⁷. На это М<арк> Е<фимович> заметил — и это побуждает меня сейчас упомянуть об этом диалоге: «Да, я был неправ, и я сожалею»... (М. Вишняк, *Годы эмиграции...*, с. 262).

8. Михаил Исаевич Клявер (1897? 1898?–1988), член эсеровской партии, который после Гражданской войны в России оказался на Дальнем Востоке — в Харбине, затем в Тяньцзине. После образования Государства Израиль, в начале 1950-х гг. переселился в Землю праотцев. Сначала работал на автозаправочной станции в Нетании, а затем начал заниматься книготорговым бизнесом (в связи с этим см. его письмо Вишняку

⁶ Т.е. из книги Вишняка *Дань прошлому* (Изд-во им. Чехова, Нью-Йорк 1954).

⁷ См. номер «Нового русского слова» от 30 декабря 1959 г.

от 24 ноября 1953 г. в кн. *Heavy Burden of Responsibility for the Country: Russian Political Émigrés and Eretz Israel*, part 1, ed. V. Khazan, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2020, pp. 552–554). После смерти в конце 1962 г. Владимира Самсоновича Злотникова редактировал «Bulletin of Association of Former Residents of China».

9. Имеется в виду еврей по крови Освальд (Самуил-Аарон) Руфайзен (монашеское имя — брат Даниэль; 1922–1998), католический монах, которому было отказано в получении израильского гражданства, когда в 1958 г. он как еврей пожелал репатрироваться в Землю предков. Суд по его делу продолжался четыре года, и в результате было вынесено решение о выдаче ему паспорта без указания в нем национальности: еврейство Руфайзена отменялось в судебном порядке. Поселившись в Хайфе, о. Даниэль до конца своих дней жил в кармелитском монастыре «Стелла Марис», будучи пастырем общины евреев-христиан Святого Иакова. Этой истории, имевшей мировой резонанс, Марголин посвятил очерк, напечатанный на страницах «Нового русского слова» в его постоянной рубрике *Тель-Авивский блокнот* (1962, № 18190, 28 декабря, с. 3). Почувствовав в драме Руфайзена, горячего сиониста в юности, которому пришлось креститься и стать католическим священником в трагические дни Холокоста, сложнейшие проблемы исторической судьбы еврейства вообще, Марголин, который, как обычно, шел против массового сознания, поддержавшего решение суда, писал в этом очерке:

Отец Даниэль нашумел на весь мир, попал в *Тайм* и даже был все упомянут на форуме Объединенных Наций во время «дискуссии», которая там велась по поводу сионизма и государства Израиль. <...> если отказали ему в праве называться в официальном документе евреем, — что из того? Живет он в Израиле, никуда уходить не хочет, живет с евреями и среди них, не араб, не поляк, иврит ему родной язык, а Израиль <...> родина. О явление отца Даниеля разбиваются все аргументы и красноречие ученых-юристов. Он, возможно, и плохой еврей, странный еврей, своевольный еврей, — но еврей. <...> Пример отца Даниеля, наверное, не опасен ни для верующих, ни для неверующих евреев.

В прошлом еврей, меняя религию, тем самым изменял своему народу. Так было и в большой мере так еще остается в странах рассеяния, где, крестившись, еврей переступает черту, охраняющую его от растворения в окружении. Но в Израиле положение радикально иное — там еврейская страна. В том и заключается смысл сионизма, чтобы спасти дальнейшее существование еврейского народа, дав ему полную индивидуальную свободу религиозного самоопределения.

10. Хаим Герман Коэн (Haim Herman Cohn; 1911–2002), израильской судья и политический деятель; занимал пост мини-

стра юстиции, был членом Верховного суда справедливости (BAGATZ) и представителем Израиля в Совете ООН по правам человека. В противоположность другим членам Верховного суда, которые отвергли прошение, поданное о Даниэлем на право возвращения в Израиль как еврея, высказался в его защиту, но остался в меньшинстве.

11. Вишняк, который заинтересовался делом монаха Даниэля (его позиция полностью совпадала с гуманистическим пафосом марголинского утверждения о неотменимости еврейства судебно-формальным способом, хотя и разнообразилась целым спектром правоведческих аспектов), выступал с докладом о нем на вечере, организованным нью-йорским Союзом русских евреев, о котором подробно рассказывалось на страницах «Нового русского слова», см. И. Троцкий, *Еврей ли монах Даниил?*, «Новое русское слово» 1963, № 18287, 4 апреля, сс. 3, 4.

12. Имеется в виду статья религиозного деятеля, поэта и писателя Архиепископа Иоанна Сан-Францисского (в миру Дмитрий Алексеевич Шаховской; 1902–1989) *Даниил у львов*, напечатанная в том же «Новом русском слове» (1963, № 18206, 13 января, с. 2).

17

*Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
2 июня 1965*

Тель-Авив 2 июня <19>65

Дорогой Марк Вениаминович,

что у Вас слышно? Когда собираетесь в Европу? Я — по дороге в Мексику — прилечу в Нью-Йорк на 3–4 дня в конце июня. Отсюда я поеду 20-го <июня>, но останусь в Париже несколько дней, так что точно не знаю еще сам даты приезда в Нью-Йорк, — но хочу знать — застану ли Вас? Хорошо бы, как в прошлое лето, встретиться в том кафэ «немецком», на 72-ой ул.<ице> (с Идой Изр<аилевной> и Тумаркиным [1]) — вечером или как Вам удобнее.

Пожалуйста, дайте мне знать о своем «дорожном расписании». Я снова вернусь в Нью-Йорк на обратном пути — во второй половине июля.

С приветом сердечным —
Ваш
Ю. Марголин

1. Роман Самойлович Тумаркин (1888–1971), предприниматель, общественный деятель, муж Иды Тумаркиной (см. прим. 5 к предыдущему письму), двоюродный дядя Вишняка.

18

Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
13 июня 1965

13/6 <1965> [1]

Марк Вениаминович дорогой,

сию минуту получил В<аше> письмо и немедленно строчу в ответ: отсюда трогаюсь 20-го <июня>, а в Нью-Йорке буду и Вам позвоню в понедельник 28-го <июня>, как раз в день отъезда Тумаркиных. Встретимся — на обед (т.е. lunch) — в понедельник, у Вас дома, отлично, а если бы почему-либо не вышло, то улучим время *во вторник*, п<отому> ч<то> в среду я полечу дальше — в Мексику. Оттуда через Калифорнию вернусь в Нью-Йорк, но Вас к тому времени уже не будет. А с Идочкой <Тумаркиной> я еще встречу, ибо в первых числах августа еще буду в Нью-Йорке... Ни о чем не спрашиваю, откладывая до встречи, а Вас только обнимаю и целую, и Ева Еф<имовна> тоже, и Клявер, Михаил Исаич <sic>, доблестный сибиряк и эсэр [2], тоже кланяется и просит передать привет.

Ваш
Ю. Марголин

1. Год устанавливается по постовому штемпелю.
2. См. прим. 8 к письму № 16.

19

Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
8 января 1967

8 января <19>67

Дорогой Марк Вениаминович,

Большое Вам спасибо за сообщение об «инциденте», имевшем место на докладе проф. Ржевского [1]. Я немедленно реагировал на него статьей, которую одновременно с этим письмом посылаю в «Нов<ое> Рус<ское> Слово» [2]. Всерьез этого «идиотства» не беру и ни на кого по этому поводу обижаться не вижу оснований... Но очень тронут тем, что за меня друзья заступились, в особенности отзывом проф. Глеба Струве... [3]

Будем все здоровы и благополучны, авось летом встретимся... Е<ва> Е<фимовна> Вас приветствует,

Ваш

Ю. Марголин

1. Леонид Денисович Ржевский (собств. Суражевский; 1903–1986), писатель и литературовед второй волны эмиграции.

2. Имеется в виду статья Марголина, напечатанная в его рубрике *Тель-Авивский блокнот* и имеющая подзаголовок *На какую полочку?* (1967, № 19668, 14 января, с. 4), в которой идет речь о писательской самоидентификации автора.

Пишут мне, — начинал свою статью Марголин, явно адресуясь к несохранившемуся письму Вишняка к нему, — что на съезде американских преподавателей славянских языков, происходившем на Рождество, в одной из секций упоминалось мое имя в связи с затруднением, можно ли считать автора этих строк «русским писателем»? По этому поводу были разногласия, и я спешу прийти в помощь или, если возможно, еще больше запутать вопрос.

И далее автор статьи переходил к разъяснению своего отношения к писательской «табели о ранге» и к тому, «на какой полочке» национально-литературных классификаций он должен быть размещен:

Лично для меня, и в применении к моей скромной особе, вопрос большого интереса не представляет: ну, не все ли равно, на какую полочку какого отдела меня поместят? Суть дела от этого не изменится. Лестно, конечно, если поставят меня в одном ряду с теми русскими эмигрантскими авторами, которых я чту и уважаю; но не возражаю, если при этой okazji поставят меня сбоку в особый угол. Только на шахматной доске фигурки каждая на отдельном квадратике. В жизни все гораздо сложнее.

В попытке Марголина растолковать эту сложность важное значение имело следующее место этой статьи, в котором он формулировал свою литературную идентификацию и вполне убедительно ее аргументировал:

На вопрос — «кто вы такой?» — я привык отвечать: «еврейский писатель на русском языке». Как это возможно? Это вопрос общего литературовед-

ческого порядка. Спиноза, писавший по латыни, какой писатель — голландский или еврейский? Гейне только ли немецкий поэт? Евреи от него не отказываются... Синаодальная Библия только ли «еврейская книга»? В наши дни Конрад-Коженёвский, поляк, Артур Кестлер, венгерский еврей, вошли в английскую литературу, а В. Набоков, русский, вошел в литературу американскую...

В моем случае происходит еще, что Марголин, бесспорно, еврейский националист. «Сионистом», кстати, может быть и не еврей, это дело политического убеждения, а не национальности. Национальность, т.е. принадлежность к определенному народу, надо отличать и от гражданства. Гражданство у меня одинаковое с сотнями тысяч израильских арабов, а национальность, по происхождению и вольному выбору — еврейская. Принадлежность же к литературе, как видим на примере Кестлера, Конрада, Набокова, — дело особое. Ибо литература — область духовного творчества, где народы встречаются и взаимно проникаются. Причем соприкасаются они не только на вершинах, создавая универсальные ценности, но и на всем протяжении своих зыбких, меняющихся в историческом процессе границ.

Статья завершалась крайне симптоматичной для мировоззрения Марголина вообще и его «литературной идеологии» в частности мыслью о размытости в подлинном искусстве национальных границ и рамок:

Узкий схематический национализм при оценке литературного явления оказывается недостаточен еще и потому, что последнее основание литература, как и всякое духовное «делание», имеет в общечеловеческом. Достаточно, что «подаем голос», а какое будет эхо — не в нашей власти.

3. По-видимому, отзыв историка литературы, редактора, литературного критика, поэта, переводчика, проф. Глеба Петровича Струве (1898–1985) прозвучал непосредственно на самом съезде американских славистов, о котором Вишняк писал Марголину. В своей известной монографии *Русская литература в изгнании* (1-е изд. — 1956) Струве упоминает имя Марголина дважды — в первом случае как автора *Заметок о Пушкине*, напечатанных в журнале «Воля России» (1928, № 1, январь, сс. 72–105; № 2, февраль, сс. 34–59), а во втором в связи с романом Ивана Шмелева *Солнце мертвых* (отд. изд. 1926), который по степени изображенных ужасов, творившихся в России, намного проигрывает в сопоставлении с *Путешествием в страну Зе-Ка*.

20

Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
17 февраля 1968 [1]

17 февраля <19>68

Дорогой, дорогой Марк Вениаминович—

Прежде всего — насчет запроса Александры Николаевны Прегель [2]. Я удивлен. Я был уверен, что она вполне в курсе перевода на иврит книги М. Цетлина *Пятеро* (а не *Декабристов*) [3], который был сделан по настоянию Марии Яковлевны <sic> [4] уже давно, в 1960 году, что ли. Перевод *превосходный*, сделан мастером этого дела, известным нашим Хананием Райхманом, тем самым, которому принадлежит «классический» перевод басен Крылова, выходящий в Израиле 17 изданием, и много других переводов, и своих произведений [5]. Райхман мой приятель, он вообще завален работой, не принимает заказов, и это было моим «достижением», что он согласился сделать перевод. Он сидел над ним «между делом» целый год. Мы с Райхманом вместе «приспособили» эту книгу для израильского читателя, сократив некоторые длинноты и ненужности. Вышло отлично! И я был уверен, что выйдет книга. Но «Ам-Овед», крупнейшее здесь издательство, продержав книгу ряд месяцев и вода за нос, в конце концов, не приняло.

Не удалось и в других издательствах. М<ария> Я<ковлевна> написала мне, что она готова издать на свой счет. Я нашел издательство, которое было готово довольно дешево это сделать (под условием, что М<ария> Я<ковлевна> «купит» какое-то число, несколько сот экземпляров книги). Уже было договорились... но вдруг М<ария> Я<ковлевна> передумала, и я получил директиву отослать ей манускрипт перевода. Что и было сделано. Я полагал, что это была интервенция родных и что Ал<ександра> Ник<олаевна>, единственная в семье знающая иврит, разберется в качестве перевода и даст делу дальнейший ход [6]. Но — все заглохло. Я, как Вы можете себе представить, не очень был доволен таким исходом. Повторяю — перевод отличный, входящий во все оттенки смысла и тонкости, как может только Х. Райхман, кунктатор, сидящий иногда неделю над одним выражением, пока найдет для него эквивалент на иврите.

Итак — следует найти в Нью-Йорке у М<арии> Я<ковлевны> отосланный ей отпечатанный на машинке перевод. Если бы это не удалось, то у меня должна быть где-то копия — но она потонула в архивных дебрях, пришлось бы все перерывать, чтобы найти ее. Ведь сколько лет прошло!

Тем временем вышла в Тель-Авиве какая-то книга о русской музыке — понятно, то и не то — несколько лет тому назад я видел ее в витринах и вспомнил с грустью о *Пятеро*. Скажите Ал<ексandre> Николаевне, что я и теперь считаю недопустимым, чтобы *ценная книга*, переведенная человеком, одно имя которого в Израиле составляет рекомендацию, осталась неизданной [7].

Ну вот, это одно. А теперь к Вашему письму. Очень мы с Е<вой> Е<фимовной> ему обрадовались. Сравнить же наши годы не стоит. Ведь процесс старения у каждого протекает по-особому. Я наверно не доживу до Ваших лет. Е<ва> Е<фимовна> ходит с трудом, опираясь на палку, и редко выходит. Я бегаю и за нее, и за себя. Очень бы хотелось побывать в этом году в Соед<иненных> Штатах, благословенной Калифорнии (где у меня сын и внучок в Сан-Франциско), но денег на поездку нет, и, вероятно, 4-летний внук с родителями сюда пожалует летом. Под условием, что будет относительно спокойно. А будет ли?

Марк Вениаминович дорогой, не даю Вам советов, но очень бы хотел прочесть *Годы эмиграции* вскоре и не откладывая [8]. Какое бы страшное время не было наше, все-таки лет через десять, когда назреет китайская атомная угроза — «желтая опасность» — вот тогда я не позавидую нашим детям и внукам. Их ждет настоящее испытание... а мы что? Мы еще благополучно справляемся.

У нас в Израиле еще жить можно. Атмосфера очистилась от многих миазмов. Уже одно отсутствие советской и сателлитских «амбассад», с их персоналом, рыскавшим по всем учреждениям и углам страны, чего стоит. Подумайте, у нас даже коммунисты, еврейские, конечно, а не арабские, оказались патриотами, когда дело стало серьезно [9]. Слушать их теперь одно удовольствие. Логика ситуации взяла верх. И никаких «хиппи'с».

Материально же, конечно, трудно. В особенности такому, как я. Начал здесь выходить на рус<ском> языке информационный листок *Наша страна* (под надзором министерства информации) [10]. Но там я неподходящий. Увы, все еще неподходящий.

Но не жалуясь.

Время хоть и страшное, но сугубо интересное.

Сердечный привет передайте Иде Изр<аилевне> Тумаркиной> и Прегелям при встрече. Ева Ефимовна Вам низенько кланяется.

Ваш всегда

Ю. Марголин

1. Отпечатано на машинке.

2. Александра Николаевна Прегель (урожд. Авксентьева, после удочерения: Цетлина; 1907–1984), художница; дочь видного эсеровского деятеля Николая Авксентьева и Марии Цетлиной. Вторым браком была замужем за ученым, предпринимателем, меценатом, общественным деятелем Борисом Юльевичем Прегелем (1893–1976).

3. Роман Михаила Цетлина (см. о нем прим. 4 к письму № 8) *Пятеро и другие* (1944; 2-е, посмертное изд. — 1953) посвящен композиторам «могучей кучки».

4. Имеется в виду жена Цетлина и мать Александры Прегель, Мария Самойловна Цетлина (см. прим. 4 к письму № 8).

5. Ханания Райхман (1905–1982), израильский поэт и переводчик; близкий друг Марголина, на смерть которого он написал цикл стихов, вышедших книгой *Памяти друга* (Тель-Авив: МАОЗ — Общество борьбы за освобождение евреев из СССР, 1971).

6. О знании Александрой Прегель древнееврейского языка см. В. Хазан, *Александра Николаевна Прегель говорит и пишет на иврите*, «Еврейский книгоноша» (Иерусалим; Москва), 2002, № 1, сс. 52–55.

7. Книга Михаила Цетлина *Пятеро и другие* на иврите издана не была, и судьба рукописи с ее переводом Рейхманом неизвестна.

8. Книга воспоминаний Вишняка, третья и последняя в его мемуарной трилогии (*Дань прошлому и 'Современные записки': Воспоминания редактора*), которая несколько раз цитировалась выше.

9. Под «серьезным делом», несомненно, подразумевается Шестидневная война (1967).

10. «Наша страна» — израильский еженедельник (позднее — газета) на русском языке; выходила с 1968 по 2002 г.

21

Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
26 апреля 1968

Пятница 26 апр<еля> <19>68

Дорогой Марк Вениаминович,

Спасибо за Вашу интервенцию у «начальства». При оказии передайте г<осподину> Джону Blashill, что я абонирую «Time»

и, конечно, особенно внимательно читаю всё относящееся к Ср<еднему> Востоку [1]. Не всегда согласен, — в данном случае, однако, не было «riposte» с моей стороны, а лишь ссылка на «Time» от 29 III. Акцент не на слове «бойцы», а на сообщении о 2000 в Карамэ и 20 000! резервов. Местная пресса не приводила столь внушительных цифр, и я сослался на «Time» в подтверждение тезиса о «нерегулярной армии, выдвинутой арабскими государствами в обход договора о прекращении военных действий». Слово же «бойцы» было употреблено мною в советском значении («бойцы» вместо «солдаты», «рядовые»), имея в виду их глорификацию многими на Западе... но действительно могло показаться, что я взял это слово (fighters) из «Time'a». Текст г<осподина> Blashill я нахожу вполне correct, и не было у меня намерения «riposte» — только ссылка на его цифры [2].

У нас в апреле 50 тысяч туристов, и среди них родственники — племянница Doris с мужем из Мексико Сити, другая молоденькая дочка племянницы (Мэри Спектор) из Нью-Йорка,... и всеми надо заниматься, встречать, угощать, провожать... [3] Но кое-как держимся, и за то слава Богу... Ида (Тумаркина) нас не забывает, шлет вырезки моих статей в «Новом» Р<усском> С<лове>» air mail (нормально газета получается рулонами спустя 2–3 месяца). — Не знаю, когда выберусь в Штаты, но твердо рассчитываю на встречу с Вами, дорогой друг!

Привет от Евы Ефимовны —

Ваш

Ю. Марголин

1. Джон Блашил (John Blashill), американский журналист, сотрудник журнала «The Time».

2. Речь идет о статье Марголина, напечатанной в «Новом русском слове» (1968, № 20118, 8 апреля, с. 3) в его регулярной рубрике *Тель-Авивский блокнот*. В ней описывалось сражение, произошедшее 21 марта 1968 г. при иорданской деревне Караме между Армией обороны Израиля и объединенными силами Организации освобождения Палестины (ООП); позднее против израильтян выступила иорданская армия. Касаясь обстановки, возникшей в результате Шестидневной войны 1967 г. и характеризовавшей взрывоопасную ситуацию, в конце концов приведу к вооруженному столкновению в районе Караме, Марголин в этой статье писал:

Год прошел — памятный год — и ситуация изменилась. Теперь высота Голана находится в израильских руках. Сирийская граница успокоена.

Разбойничий центр в Газе ликвидирован. Египетская граница отодвинута до Суэца. Центр тяжести террористической деятельности организаций со звучными именами — «Штурм», «Фронт Освобождения Фаластын», «Эль Фатах», переместился в Иорданию. Она одна теперь в долине Бет-Шан и южнее Мертвого моря граничит непосредственно с израильской территорией. Отсюда и направляются выпады коммандосов, вербуемых из всех арабских государств. Иорданская армия служит им прикрытием и защитой. Соглашение о прекращении огня формально обязывает разгромленные в июне прошлого года регулярные арабские армии. Поэтому выдвинута на первый план — организованная общим усилием врагов Израиля, обученная на их территориях и снабженная советским оружием нерегулярная армия. Нью-йоркский «Тайм» оценил в номере от 29 марта резервы этой нерегулярной армии налетчиков в 20 тысяч человек. В деревне Караме на восточном берегу Иордана, в 3 километрах от реки, находилась их база, штабы, склады, — до 2000 бойцов, если верить «Тайму», — и если слово «боец» применимо к людям, открыто заявляющим, что они намерены убивать жителей Израиля «без различия пола и возраста». Такой «боец» скорее заслуживает имени «убийца».

3. Имеются в виду родственники Евы Ефимовны Марголиной.

References

- Amfiteatrov, Alexander V. "'Zhili-byli tri sestry' (Pamiati Yek. P. Letkovoi)." *Segodnia*, no. 167, June 20, 1937: 4 [Амфитеатров, Александр В. "'Жили-были три сестры' (Памяти Ек.П. Летковой)", *Сегодня*, no. 167, 20 июня, 1937: 4].
- A.G. <Aronson, G.> "Na vechere Yu.B. Margolina." *Novoe russkoe slovo*, no. 15005, May 27, 1953: 3 [А.Г. <Аронсон, Г.> "На вечере Ю.Б. Марголина." *Новое русское слово*, no. 15005, 27 мая, 1953: 3].
- Aronson, Grigory Y. "'Опыту'. Kniga vtoraya." *Novoe russkoe slovo*, no. 15177, November 15, 1953: 8 [Аронсон, Григорий Я. "'Опыты'. Книга вторая." *Новое русское слово*, no. 15177, 15 ноября, 1953: 8].
- Aronson, Grigory Y. Review of *Yevreiskaya povest'* by Yuly Margolin, *Novyi zhurnal*, no. 66, 1961: 283–285 [Аронсон, Григорий Я. Рецензия на *Еврейскую повесть* Ю. Марголина, *Новый журнал*, кн. 66, 1961: 283–285].
- Думов, Осип. *I Remembered and Wanted to Relate...: From the Memoir and Epistolary Heritage: in two vols*, vol. 2: Friends and Fellow Artists. Compilation and commentaries by V. Khazan. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem; Center of Slavic Languages and Literatures, 2011 [Дымов, Осип. *Вспомнилось, захотелось рассказать...: Из мемуарного и эпистолярного наследия, в 2-х томах*, т. 2: В дружеском и творческом кругу Дымова. Составление и комментарий В. Хазана. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem; Center of Slavic Languages and Literatures, 2011].
- 'Eсли chudo voobsche vozmozhno za granitse...': Epokha 1950th v perepiske russkikh literatorov-emigrantov / Sostavlenie, predislovie

- i primechaniya by O.A. Korostelev. Moscow: Biblioteka-fond 'Russkoe zarubezhie'; Russkiy put', 2008 [Если чудо вообще возможно за границей...: Эпоха 1950-х гг. в переписке русских литераторов-эмигрантов. Составление, предисловие и примечания О.А. Коростелева. Москва: Библиотека-фонд 'Русское Зарубежье': Русский путь, 2008].
- Gul', Roman B. *la unes Rossiyu: Apologiya emigratsii, v 3-kh tomakh*, t. 1: Rossiya i Germaniya. Moscow: Yu.S.G.-Press, 2001 [Гуль Роман Б. Я унес Россию: Апология эмиграции, т. 1: Россия в Германии. Москва: Ю.С.Г.-ПРЕСС, 2001].
- Heavy Burden of Responsibility for the Country, part 1: Russian Political Émigrés and Eretz Israel*. Edited by V. Khazan. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 2020 (Eretz Israel and the Russian Émigrés in Europe: Contacts, Connections, Communications, Interactions (1919–1939), vol. II).
- Khazan, Vladimir I. *Pinhas Rutenberg: Ot terrorista k sionistu: Opyt identifikatsii cheloveka, kotoryi delal istoriyu, v 2-kh tomakh*. Jerusalem: Gesharim; Moscow: Mosty kul'tury, 2008 [Хазан, Владимир И. Пинхас Рутенберг: От террориста к сионисту: Опыт идентификации человека, который делал историю, в 2-х томах. Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2008].
- Khazan, Vladimir I. "Mat' Mariia: izrail'skie otzvuki tragicheskoy sud'by." *Unacknowledged Legislators: Studies in Russian Literary History and Poetics in Honor of Michael Wachtel*. Ed. by L. Fleishman <et al.>. Peter Lang, 2020 (Stanford Slavic Studies, vol. 50): 897–978. [Хазан, Владимир И. "Мать Мария: израильские отзвуки трагической судьбы." *Unacknowledged Legislators: Studies in Russian Literary History and Poetics in Honor of Michael Wachtel*. Ed. by L. Fleishman <et al.>. Peter Lang, 2020 (Stanford Slavic Studies, vol. 50): 897–978].
- Korvin-Piotrovsky, Vladimir L. *Porazhenie: Poemy i stikhi o Rossii*. Paris: Rifma, 1960 [Корвин-Пиотровский Владимир Л. Поражение: Поэмы и стихи о России. Париж: Рифма, 1960].
- Korvin-Piotrovsky, Vladimir L. "Otvet Yu.K. Terapiano." *Russkaia mysl'*, no. 1570, August 27, 1960: 7 [Корвин-Пиотровский, Владимир Л. "Ответ Ю.К. Терапиано." *Русская мысль*, no. 1570, 27 августа, 1960: 7].
- Makovsky, Sergei K. *Portrety sovremennikov*. New York: Izd-vo im. Chekhova, 1955 [Маковский, Сергей К. *Портреты современников*. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955].
- Makovsky, Sergei K. *Na Parnase 'Serebriyanogo veka'*. Munich: ZOPE, 1962 [Маковский, Сергей К. *На Парнасе 'Серебряного века'*. Мюнхен: ЦОПЭ, 1962].
- Makovsky, Sergei K. "Nikolai Gumilev po lichnym vospominaniyam sovremennikov." *Novyi zhurnal*, no. 77, 1964: 157–189 [Маковский, Сергей К. "Николай Гумилев по личным воспоминаниям." *Новый журнал*, no. 77, 1964: 157–189].
- Margoline, Jules. *La condition inhumaine: Cinq ans dans les camps de concentration Sovietiques*. Traduit par N. Berberova et Mina Journot. Paris: Calmann-Levi, 1949.

- Margolin, Yuly V. *Puteshestvie v stranu Ze-Ka*. New York: Izd-vo im. Chekhova, 1952 [Марголин, Юлий Б. *Путешествие в страну Зе-Ка*. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1952].
- Margolin, Yuly V. "Galila." *Novyi zhurnal*, no. 33, 1953: 107–123 [Марголин, Юлий Б. "Галия." *Новый журнал*, no. 33, 1953: 107–123].
- Margolin, Yuly V. "Non omnis moriar." *Novyi zhurnal*, no. 35, 1953: 59–71 [Марголин, Юлий Б. "Non omnis moriar." *Новый журнал*, no. 35, 1953: 59–71].
- Margolin, Yuly V. "Do We Leave the Russian Jews to Their Fate? (The Face Extinction, Unless)." *Commentary*, vol. 16, no. 4, October, 1953: pp. 321–327].
- Margolin, Yuly V. "O lzhi." *Opyty*, no. 2, 1953: 88–99; no. 8, 1957: 118–25 [Марголин, Юлий Б. "О лжи." *Опыты*, no. 2, 1953: 88–99; no. 8, 1957: 118–125].
- Margolin, Yuly V. "Ivan Alexandrovich Kuznetsov." *Literaturnyi sovremennik*, <no 1>, 1954: 147–153 [Марголин, Юлий Б. "Иван Александрович Кузнецов." *Литературный современник*, <no. 1>, 1954: 147–153].
- Margolin, Yuly V. "V gostiakh u Xenii." *Novoe russkoe slovo*, no. 15765, June 26, 1955: 3 [Марголин, Юлий Б. "В гостях у Ксении." *Новое русское слово*, no. 15765, 26 июня, 1955: 3].
- Margolin, Yuly V. "Mas le-avar." *Naboker*, no 6682, November 8, 1957: 6.
- Margolin, Yuly V. "O svobode." *Grani*, no. 34/35, April-September, 1957: 305-335; no. 36, October-December: 211–223 [Марголин, Юлий Б. "О свободе." *Грани*, no. 34/35, апрель-сентябрь, 1957: 305–35; no. 36, октябрь-декабрь: 211–223].
- Margolin, Yuly V. "Istoriia odnogo neschastia." *Novoe russkoe slovo*, no. 16332, March 16, 1958: 2, 7 [Марголин, Юлий Б. "История одного несчастья." *Новое русское слово*, no. 16332, 16 марта, 1958: с. 2, 7].
- Margolin, Yuly V. "O Boge velikom." *Vozdushnye puti*, vol. 1, 1960: 259–282 [Марголин, Юлий Б. "О Боге великом." *Воздушные пути*, вып. 1, 1960: 259–282].
- Margolin, Yuly V. *Yevreiskaya povest'*. Tel Aviv: Ma'ayan, 1960 [Марголин, Ю. *Еврейская повесть*. Тель-Авив: Мааян, 1960].
- <Margolin, Yuly V.> Galin, A. "'Proshloe' o proshlom." *Vestnik Izrailia*, no. 36, 1962: 33 [<Марголин, Юлий Б.> Галин, А. "'Прошлое о прошлом.'" *Вестник Израиля*, no 36, 1962: 33].
- Margolin, Yuly V. "Tel-Avivsky bloknot." *Novoe russkoe slovo*, no. 18342, May 29, 1963: 2, 4 [Марголин, Юлий Б. "Тель-Авивский блокнот." *Новое русское слово*, no. 18342, 29 мая, 1963: 2, 4].
- Margolin, Yuly V. "Uroki proshlogo." *Novoe russkoe slovo*, no. 18277, March 25, 1963: 2 [Марголин, Юлий Б. "Уроки прошлого." *Новое русское слово*, no. 18277, 25 марта, 1963: 2].
- Margolin, Yuly V. "Raspad." *Chetyre stat'i*. Tel Aviv: MAOZ, 1971 [Марголин, Юлий Б. "Распад." *Четыре статьи*. Тель-Авив: MAOZ (Общество борьбы за освобождение евреев из СССР), 1971: 22–36].
- Margolin, Yuly V. *Povest' tysiacheletiy: szhatyi ocherk istorii yevreiskogo naroda*. Tel Aviv: O-vo uvekovechivaniya pamiati d-ra Yliya Borisovicha

- Margolina, 1973 [Марголин, Юлий Б. *Повесть тысячелетий: сжатый очерк истории еврейского народа*. Тель-Авив: О-во увековечивания памяти д-ра Юлия Борисовича Марголина, 1973].
- Margolin, Julius. *Reise in das Land der Lager*. Aus dem Russischen von Olga Radetzkaja. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013.
- Margolin, Yuly B. *Masa le-aretz haasirim*. Transl. by Iudit Shaked. Jerusalem: Karmel, 2013.
- Margolin, Yuly B. *Puteshestviye v stranu Ze-Ka, v 2-kh knigakh*. Tel Aviv: Jabotinsky Institute, 2017 [Марголин, Юлий Б. *Путешествие в страну зека, в 2-х книгах*. Тель-Авив: Институт Жаботинского в Израиле, 2017].
- Oren, Mordechai. *Jews, Arabs and British in Palestine: A Left Socialist View* (London: Kibutz Artzi Hashomer Hatzair, 1936).
- Pis'ma zapreschennykh liudei: Literatura i zhizn' v emigratsii: 1950-1980th: Po materialam ahchiva I.V. Chinnova. Sostavitel' O.F. Kuznetsova. Moscow: IMLI RAN, 2003 [Письма запрещенных людей: Литература и жизнь в эмиграции: 1950–1980–е годы: По материалам архива И.В. Чиннова. Составитель О.Ф. Кузнецова. Москва: ИМЛИ РАН, 2003].
- Tatida. *Vos'mistishiya*. Berlin, 1924 [Татида. *Восьмистишия*. Берлин, 1924].
- Terapiano, Yury K. Review of almanac *Mosty* (vol. 4, 1960), *Russkaya mysl'*, no. 1564, August 13, 1960: 6–7 [Терапиано Юрий К. Рецензия на альманах *Мосты* (кн. 4, 1960), *Русская мысль*, no. 1564, 13 августа, 1960: 6–7].
- Terapiano, Yury K. "Vynuzhdennyi otvet." *Russkaya mysl'*, no. 1570, August 27, 1960: 6–7 [Терапиано Юрий К. "Вынужденный ответ." *Русская мысль*, no. 1570, 27 августа, 1960: 6–7].
- Terapiano, Yury K. *Literaturnaia zhizn' russkogo Paris za polveka (1924–1974): Esse, vospominaniya, stat'i*. Paris, New York: Albatros–Tretia volna, 1987 [Терапиано Юрий К. *Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924–1974): Эссе, воспоминания, статьи*. Париж, Нью-Йорк: Альбатрос–Третья волна, 1987].
- Vishniak, Mark V. "Israel (Iz vpechatleniy)." *Novyi zhurnal*, no. 26, 1951: 217–236 [Вишняк, Марк В. "Израиль (Из впечатлений)", *Новый журнал*, no. 26, 1951: 217–236].
- Vishniak, Mark V. Review of *Puteshestviye v stranu Ze-Ka* by Yu. Margolin, *Novyi zhurnal*, no. 31, 1952: 320–322 [Вишняк Марк В. Рецензия на *Путешествие в страну Зе-Ка* Ю. Марголина, *Новый журнал*, no. 31, 1952: 320–322].
- Vishniak, Mark V. *Dan' proshlomu*. New York: Izd-vo im. Chekhova, 1954 [Вишняк, Марк В. *Дань прошлому*. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954].
- Vishniak, Mark V. *Gody emigratsii, 1919–1969. Paris–New-York (Vospominaniya)*. Stanford: Stanford University: Hoover Institution Press, 1970 [Вишняк, Марк В. *Годы эмиграции, 1919–1969. Париж-Нью-Йорк (Воспоминания)*. Stanford: Stanford University: Hoover Institution Press, 1970].

- Xenia. "Shalosh mehaphaniyot yehudiyot." *Heavar*, vol. 5, 1957: 104–115.
- Zlobin, Vladimir A. *Tiazhelaya dusha: Literaturnyi dnevnik, vospominaniya, stat'i, stikhotvoreniya*. Red. L.M. Suris. Moscow–Berlin: Direkt-Media, 2016 [Злобин В.А. *Тяжелая душа: Литературный дневник, воспоминания, статьи, стихотворения*. Под ред. Л. М. Суриса. Москва–Берлин: Директ-Медиа, 2016].
- Zoschenko, M. *Povesti i rasskazy*. New York: Izd-vo im Chekhova, 1952 [Зощенко, М. *Повести и рассказы*. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1952].



RINA LAPIDUS

Bar-Ilan University (Ramat Gan, Israel)



<https://orcid.org/0000-0002-0213-7225>

Signs that Give a Premonition of the Future in Jewish Tragedies in Europe and Soviet Union in the 20th Century

Znaki przepowiadające przyszłość w europejskich i radzieckich tragediach żydowskich ubiegłego stulecia

Streszczenie: Istnieją dwa rodzaje dyskursu publicznego na temat konkretnych wydarzeń. Pierwszy z nich ma charakter oficjalny i dotyczy mediów publicznych. Przekazują go autorytety i renomowane instytucje. Drugi natomiast jest nieoficjalny i odnosi się do sfery prywatnej (plotki, podpowiedzi, porady w grupie bliskich sobie ludzi). Choć te dwie odmiany dyskursu publicznego funkcjonują jednocześnie, to dominuje odmiana oficjalna. Niemniej po pewnym czasie odmiana nieformalna zaczyna wypierać oficjalną. Znaki przepowiadające przyszłość najczęściej spotyka się w nieoficjalnym dyskursie.

Słowa kluczowe: Holokaust, stalinizm, tragedie żydowskie, dyskurs publiczny, przyszłość

Знаки предсказывающие будущее в европейских и советских еврейских трагедиях прошлого века

Резюме: Есть два типа публичного дискурса о конкретных событиях. Первый из них официальный и касается государственных СМИ. Его передают авторитеты и известные учреждения. Второй — неофициальный и относится к частной сфере (сплетни, намеки, советы в группе близких друг другу людей). Хотя этих два типа публичного дискурса действуют одновременно, доминирует официальный. Тем не менее, через некоторое время неофициальный тип начинает заменять официальный. Знаки, предсказывающие будущее, чаще всего встречаются в неофициальном дискурсе.

Ключевые слова: холокост, сталинизм, еврейские трагедии, публичный дискурс, будущее.

די לחכימא ברמיזא (מדרש משלי כ"ב ה)

A hint for the wise is enough
(Exegesis of Proverbs, chap. 22, ver. 8)

Introduction

In this article, I suggest a new approach to historical research based on greater sensitivity to informal historical testimonies. This new approach can be helpful in foreseeing future developments for

researchers as well as for general public. In cases where most of the modern testimonies have told one story and only very few have told another, historians have generally preferred to relate to the story told by most of the testimonies and have usually ignored those that differed. Such an approach can lead to future tragedies, such as those, which befell the Jewish people in the twentieth century in Europe and the Soviet Union. I propose relating specifically to the testimonies that differ from those that give an accepted version of events. Very often, the differing versions give the true story that the authorities try to conceal for various reasons. It is eventually seen that it is precisely the different version that tells the truth.

This approach may be called “hinted signs that give a premonition of the future” and it can be probably described as part of oral history research. These are small hints, opinions, and gossip dropped incidentally concerning dramatic, tragic historical events of tremendous future importance. They are hidden signs, which portend future happenings. These hints may be written in a casual note or dropped by chance by isolated and seemingly unimportant individuals. Such hinted predictions refer to historical events of tremendous importance, which the totalitarian authorities try to conceal.

There are certain cases both in sociology and in historiography, of which I will now give some examples, which bear a resemblance to “hinted signs that give a premonition of the future”. In the introduction to the monumental collection of articles *Informality in Eastern Europe: Structures, Political Cultures and Social Practices*, edited by Christian Giordano and Nicolas Hayoz (2013), the editors speak of a non-formal discourse: informal political and social networks that exist chiefly in Eastern Europe. These networks are so influential that they become a significant part of the formal network¹.

Jonathan Wheatley in his article “Informal and Formal Institutions in the Former Soviet Union”² says that these non-formal political and social networks are especially to be found in Eastern Europe and in the Muslim republics in the eastern Soviet Union. Those active in these networks are generally involved in various kinds of illegal activities: criminal activities for economic gain or criminal activities to gain power and political influence. These non-formal networks even succeeded in influencing the Soviet leadership,

¹ Ch. Giordano, N. Hayoz (eds.), *Informality in Eastern Europe: Structures, Political Cultures and Social Practices*, Peter Lang AG, Bern 2013, pp. 11 ff.

² J. Wheatley, *Informal and Formal Institutions in the Former Soviet Union*, in: Ch. Giordano, N. Hayoz (eds.), *Informality in Eastern Europe...*, pp. 319–336.

and after the breakup of the Soviet Union, the leadership of the government of the Russian Federation.

Elena Denisova-Schmidt in her article *How Unwritten Rules Can Influence Human Resource Management in Russia*³ speaks of the great influence of informal practices in Russia. She mentions, for example, unwritten rules which are more important than the formal laws: rules of friendship and mutual responsibility in closed circles such as giving assistance only to friends that belong to these circles. Because of the influence of these informal practices, foreign firms do not invest in Russia much for fear of becoming involved in illegal manifestations.

Shandana Khan Mohmand, in her article *Informal Local Governance Institutions: What They Do and Why They Matter*, calls for an acknowledgement of the important role and great influence of informal social networks in local government. According to her, the influence of these networks is no less, and perhaps even greater, than that of the official laws, and it is advisable to take these unofficial networks into consideration if one wishes to conduct affairs in an acceptable way⁴.

Nico Besnier, in his book *Gossip and the Everyday Production of Politics*⁵, deals with subjects, which are closer to the subject of my article. According to him, talk in general and private conversations in particular, influence politics, the assessment of the social importance of individuals and societies, and the creation and destruction of the reputations of people and societies. At the same time, the writer does not relate to the influence and importance of conversations outside the spheres of politics and power-play in society.

Joseph Epstein, in his book *Gossip: The Untrivial Pursuit*⁶ relates to gossip in the traditional sense of the word. A malicious conversation between people exchanging information is generally unacceptable. His approach is greatly influenced by his Jewish education according to which gossip is strictly forbidden. He gives examples from many areas: from Russian and French literature, from American army reports, and from social life in Britain. His research is unfocussed, and perhaps for that reason his scholarship is not on a high level.

³ E. Denisova-Schmidt, *How Unwritten Rules Can Influence Human Resource Management in Russia*, in: Ch. Giordano, N. Hayoz (eds.), *Informality in Eastern Europe...*, pp. 379–396.

⁴ S. Khan Mohamand, *Informal Local Governance Institutions: What They Do and Why They Matter*, Institute of Development Studies — Working Paper, Swiss Agency for Development and Cooperation, vol. 2016 (468), May 2016, pp. 3–23.

⁵ N. Besnier, *Gossip and the Everyday Production of Politics*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2009.

⁶ J. Epstein, *Gossip: The Untrivial Pursuit*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston—New York 2011.

Kathryn Waddington, in her book *Gossip and Organizations*⁷ speaks of gossip in the spheres of administration and social organization. She treats gossip as superfluous talk among the members of various organizations, which can influence the proper functioning of these organizations. She suggests a number of ways of neutralising the harmful effects of gossip in workplaces.

Many studies have been written on non-formal networks seen as corrupt, on gossip as a superficial and harmful phenomenon and on many kinds of superfluous talk, but not a single study has been made of the phenomenon of "hinted history", which I deal with in this article⁸.

Two Types of Public Discourse in Totalitarian Regimes

There are two types of public discourse regarding events in totalitarian regimes. One is the official type, which is broadcast on the radio, and found in the public media and in educational institutions. As against this, there is another type, which is unofficial and is mainly transmitted privately, from one person to another.

The first type, the official one, is regarded as the normative form of public discourse. It is dictated from above by the recognized authorities and institutions. On the other hand, the unofficial type, which can be called "hinted signs that give a premonition of the future", consists of an assemblage of personal opinions, rumors, hints, and gossip existing among intimate groups of people who are close to each other⁹. The authorities claim these opinions, rumors, gossip, and hints present events in false, distorted light. The first type, the official one, is regarded by the authorities as positive, exemplary, in good taste, while the second, the unofficial one, is presented by the authorities as negative, unacceptable and worthy of condemnation. The authorities would even deny that the unofficial discourse exists.

These two types of public discourse, the official and the unofficial, exist simultaneously in totalitarian regimes, the official one openly and in a dominant manner, and the unofficial one

⁷ K. Waddington, *Gossip and Organizations*, Routledge, London 2012.

⁸ See: the groundbreaking work: Alessandro Portelli, *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*.

⁹ See: A. Tugend, *Studies Find that Gossip Isn't Just Loose Talk*. "The New York Times" 2012, June 15, <http://www.nytimes.com/2012/06/16/your-money/studies-find-gossip-isnt-just-loose-talk.html> [5.11.2021]; M. Feinberg, R. Willer, J. Stellar, D. Keltner, *The Virtue of Gossip: Reputational Information Sharing as Prosocial Behavior*, "The Journal of Personality and Social Psychology" 2012, May 102 (5).

surreptitiously, to such a degree that people hide its existence and in public deny any part in it. In the course of time, however, the informal type supplants the official type. After a long period of time, very gradually, the official type of discourse begins to weaken, and at the same time, the unofficial type of discourse begins to strengthen and becomes increasingly open and public, increasingly acceptable. Finally, the unofficial type of discourse overcomes the public, official type, obliterates the latter and becomes the new public discourse. People begin to relate solely to this new public discourse that was previously unofficial and forget the existence of the former official public discourse.

In the course of history we see many examples of this development. When the authorities in the Soviet Union were praising the communist regime and ideology, there were rumors and perceptions among the public of government lies, hypocrisy, cruelty and the unjust essence of the persecutions by the regime. In the course of time, the government of the Soviet Union weakened, and the public discourse critical of the government became open, accepted and dominant, until the Soviet Union finally broke up.

Hinted Signs that Give a Premonition of the Future in the Holocaust

Hinted public discourse can consist of messages, which can be statements, writings or short episodes, which foreshadow dramatic events of historical importance. They can be the incidental remarks of ordinary people, gossip, or short inscriptions, which appear in unexpected places. These statements, inscriptions and episodes provide partial and incomplete information of great significance. Their meaning contradicts the ideas accepted in society, which is the official history.

Some remarkable examples of hinted signs that give a premonition of the future can be found in times of dramatic and tragic historical events. For instance, Martin Gilbert, in his celebrated book *The Holocaust*, described the following historical event. In one of the railway stations in Poland, where the Nazis put the Jews on trains, which took them to concentration and extermination camps, a short inscription in Polish was written on a wall, saying, "Jews, you are being taken to your death!" Brief inscriptions of this kind appeared in many railway stations¹⁰. Inscription of this

¹⁰ M. Gilbert, *The Holocaust. The Jewish Tragedy*, Fontana Press, London 1987, p. 328.

kind were remembered by people, who went on trains in these stations and survived the Holocaust. However, these people admit that when they first saw such an inscription, it was hard for them to believe it. They were barely able to do anything and did not do anything as a result of seeing this message. Inscriptions of this kind belong to the category of hinted signs that give a premonition of the future because they revealed the bitter truth concealed by the Nazi authorities, who said that the Jews were being taken to the east for work. Such inscriptions contradicted the German propaganda, which promised the Jews tolerable conditions providing they worked. The existence of these inscriptions was possible due to the fact that they were written in the Polish language, which the German authorities did not understand.

The category of hinted signs that give a premonition of the future also includes short episodes, which likewise illustrate bitter truths and contradict the official propaganda of the authorities. For example, Dwork and Van Pelt, in their book *Holocaust: A History*, related that when trains filled with Jews passed along the railway lines leading to the extermination camp Treblinka, Polish women stood by the tracks and made signs signifying death. They drew their middle finger across their throat¹¹, but the Jews in the railway carriages found it difficult to believe them. Their mental and emotional self-defense mechanism did not allow them to internalize the bitter message, and consequently only a few of them tried to break through the walls and doors of the carriages.

On the other hand, internalization of political rumors, paying attention to them, and acting in accordance with them: protected those who listened from trouble and in many cases saved their lives. For example, Martin Gilbert, in his book *Holocaust*, related the evidence of Hugo Gryn, a fourteen-year-old Jewish youth from Hungary, who on May 15, 1944 was brought on a train with the members of his family to the Auschwitz extermination camp. When they arrived, they were driven from the train by armed SS soldiers with dogs. There were also Jewish prisoners from the camp dressed in striped pajamas who unloaded the luggage of the Jewish newcomers. One of them literally saved Hugo Gryn's life by dropping him a hint:

We were exhausted, thoroughly demoralized and frightened and the trains stood for some time. We could only hear the shunting of engines, crunch of people walking outside, and eventually, well into daylight, the door pulled

¹¹ D. Dwork, J. van Pelt, *Holocaust: A History*, John Murray Press, Stroud 2021, p. 359.

open and people being now herded out, and an amazing scene. It reminded me of what I imagined a lunatic asylum would be like, because in addition to the SS who were moving up and down and pushing people around towards the head of the platform, the other people there wore this striped uniform, with a very curious shaped hat, and they were just moving up and down taking so-called luggage of the train. One of them I would say saved my life, because he went around muttering in Yiddish, 'You're eighteen, you have a trade', which I took to be the muttering of a lunatic because it was such a curious thing to say — that's all he kept saying to people — particularly to young people. My father was there and took it seriously, and by the time we in fact came to the head of this platform where the selection was taking place I had already been rehearsed, so that when the SS man says: 'How old are you?' I said I was nineteen; and 'Do you have a trade?' Yes, I'm a carpenter and a joiner. My brother who was there was younger, he couldn't say he was nineteen, and so he was sent with the old people the wrong way and my mother went after him. [...] Well that of course was in fact the last time I saw my brother...¹²

In this example we can see that complying with the message concealed in a hint can literally save one's life, while ignoring and rejecting a hint can lead to the loss of one's life¹³.

People are apt to reject the painful messages of hinted predictions of future because their content is terrible for them and fills them with apprehension. People put a mechanism of denial into operation out of emotional and psychological self-protection.

The hints contained in political gossip are stored in the memories of those who encounter it, but they generally do not do anything with this information, ignore it and do not change their behavior, and thus they reduce the chances of helping themselves or even saving themselves from death. There are several reasons for this. First of all, the information provided by these hints is generally an unpleasant surprise, illogical and unreasonable, essentially cruel, hard to understand, unconvincing. It is hard to believe this information both because of its irrationality and because of the cruelty of its nature.

Secondly, people who come across this information refuse to believe it because they do not wish to think that it represents the true state of affairs. People who come across the information contained in these hints experience a state of shock, a feeling of impotence, confusion and inability to act. Failure to take the steps required by this information or a delay in taking these steps worsens the situation and finally results in an impasse for

¹² M. Gilbert, *The Holocaust: A History of the Jews of Europe During the Second World War*, Fitzhenry & Whiteside Ltd., Markham, p. 677.

¹³ Here, Martin Gilbert gives an example of how Jewish newcomers to an extermination camp failed to understand and internalize the message concealed in a hint, and thus took no action and were eventually killed: *ibidem*, p. 498.

the people affected by the knowledge contained in the hinted predictions of future.

Hinted Signs that gave a Premonition of the Future for the Jews in the Soviet Union

It was hard for Soviet citizens to believe that devoted party members were brutally persecuted and harshly punished for no reason whatsoever during the period of Stalinist terror. It was especially hard to admit that the Stalinist authorities dealt particularly cruelly with the Jews due to their anti-Semitism. Messages relayed by the hinted signs channel that these prosecutions and punishments were unjust and undeserved seemed unreasonable and absurd, and people tended to disbelieve them. It was hard for Soviet citizens to internalize the fact that the totalitarian Soviet regime would create a vast apparatus of interrogation and punishment of innocent individuals and devote precious financial and human resources for this pointless and harmful purpose, especially when these resources were so desperately needed in the miserable and impoverished Soviet reality. Revelations of discriminations against Jews in a communist country, which promoted equality and brotherhood between nations, seemed inconceivable.

As a result, many people who knew they were about to be arrested by the authorities did not leave their homes and did not escape to the Asiatic republics¹⁴ in the eastern Soviet Union. They could not believe in the absurdity of the regime's policies but preferred to think that the regime behaved in a proper, just, correct and effective manner. They assumed that since they were true communists, devoted to their Soviet motherland in heart and soul, they would finally not be arrested, and if they were, they would soon be released when the authorities had seen that they were innocent of any offence against the communist motherland.

Jews did not want to see the clear evidence of anti-Semitism in the Soviet Union and preferred to believe their own wrong beliefs and misinterpretations of the reality. Consequently, many of those marked for arrest did not do anything to save themselves, and were finally arrested, were taken to be killed, languished in Siberian labor camps or suffered long years of imprisonment which damaged their health and that of their families¹⁵.

¹⁴ Е. Гинцбург, *Крутой маршрут: Хроника времен культа личности*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1967, в 2 томах, pp. 29–33, (Within the Whirlwind — English edition).

¹⁵ See: S. Rosefield, *Red Holocaust*, Routledge Publishing House, London 2009.

In the Nazi period, likewise, it was difficult for the Jews to believe that the Germans, who were known to be positive, rational people, would engage in a huge enterprise whose sole aim was to produce infinite death. Death has no positive, constructive value, and thus the hints conveyed through the hinted history channel that the Nazis were putting all their efforts into a vast enterprise of death seemed absurd, crazy, totally unreasonable. The Jews found it hard to imagine that the Nazis wished to exterminate them, with a tremendous waste of resources, in the course of a difficult war rather than to harness their capacities in the economic, scientific and technological spheres. If Hitler, instead of exterminating the Jews, had set them to work, even as forced labor, in the fields of economics, science and technology, not only would he significantly increase his chances to win the war but he would not even have had to wage it as the situation of Germany would have improved in these spheres and Germany would have become one of the greatest economic and political powers. However, Hitler chose an irrational, destructive, unreasonable path.

The cruel nature of the messages conveyed by the hinted signs that declared that the Jews were not being taken to the east to work but to be killed prevented the Jews from internalizing them. The sheer horror of these messages caused the great majority of the Jews to activate their emotional, mental and psychological self-defense mechanisms — mechanisms of denial — and thus they diminished their chances of saving their lives. Those amongst them who did not protect themselves psychologically but internalized the terrible messages increased the chances of saving themselves.

A short episode of great significance, which also comes under the heading of hinted signs giving a premonition of the future is described in a book by Yakov Yakovlevitch Etinger, a Soviet Jewish writer and journalist¹⁶. Yakov Yakovlevitch Etinger's name at birth was Yakov Lazarevich Siterman.

In his memoirs, he related the following event¹⁷. When he was a child, at the beginning of the Nazi invasion of the Soviet Union in 1941, Yakov was confined with his biological parents — his father, Lazar Siterman, who was a prominent doctor, and his mother — in the ghetto in Minsk in White Russia. On his father's request, his nurse Marina Kharetskaya, of Russian descent, who also served in their home as a household help, took the child out of the ghetto,

¹⁶ Yakov Yakovlevich Etinger (1929, Minsk 2014, Moscow) was a Soviet and later Russian history researcher, journalist, professor of African studies.

¹⁷ Я. Этингер, *Это невозможно забыть: Воспоминания*, Весь мир, Москва 2001, pp. 42–43.

representing him as her son. Yakov's parents were killed by the Nazis, and before they parted, Lazar Siterman gave his son the address of a colleague and close friend, Yakov Etinger, of Jewish descent, a doctor who lived and worked in Moscow.

After the end of the war, the young Yakov Siterman and his nurse went together to the home of the doctor Yakov Etinger in Moscow. The doctor and his wife adopted young Yakov as their son and took him into their home together with the nurse, who had saved his life. Yakov Siterman adopted the paternal and family name of his adoptive father and became Yakov Yakovlevitch Etinger.

Before the occurrence of the "doctors' plot"¹⁸, young Yakov's adoptive father was one of the most eminent physicians in the Soviet Union. In accordance with his political views, he strongly criticized the totalitarian Stalinist regime to his friends and colleagues, who came to visit him at home, and also in his conversations with them on the telephone.

One day, the telephone in their apartment stopped working and was disconnected. Yakov Etinger the doctor called the telephone repair service to his home. Two telephone technicians came to the house and worked on the telephone, and their work took a long time. The nurse wondered why it took so long for them to repair the telephone and examined what they had done. When the technicians had finished their work and left, the nurse told the doctor and his wife, the owners of the house, that the technicians had inserted something strange in the receiver of the telephone. She had a suspicion that it may have been a device for listening-in to their conversations, but the doctor in his credulousness totally rejected her suspicions. He did not take seriously the hints, with which history provided him.

Later, when the "doctors' plot" was at its height, Yakov Etinger the doctor was arrested. In the investigations that followed, it appeared that the proofs given by the regime of his "anti-Soviet activities" were taken precisely from recordings of his telephone conversations with his colleagues and friends. When the young Yakov Etinger was arrested, he was also presented with recordings of telephone conversations of his adoptive father and himself as a proof of his anti-Soviet activities.

¹⁸ The Doctors' plot was an anti-Semitic campaign in the Soviet Union organized by Josef Stalin. In 1951–1953, a group of predominantly Jewish doctors from Moscow were accused of a conspiracy to assassinate Soviet leaders. This was later accompanied by publications of anti-Semitic character in the media, which condemned people with Jewish names. Many Jewish doctors were arrested, some were executed. A few weeks after the death of Stalin, the new Soviet leadership said there was a lack of evidence and the case was dropped.

The nurse was correct, but Yakov Etinger the doctor found it difficult to believe what she had said, for he had never heard of the authorities fixing listening-in devices in the homes of those they suspected. He related to the nurse's suspicions with denial, for he was an upright, moral person, and it was difficult for him to believe that the authorities could set up such a dishonest trap for him and would discriminate him for his Jewish descent. It was difficult for him to imagine that the Soviet authorities were so base and contemptible. He was a naive person, far too honest. As a result, he ignored the nurse's warnings and continued to attack the Soviet regime in conversations with his friends.

The Difficulties in Conveying the Messages of Hinted Signs that Give a Premonition of the Future

There exists a kind of censorship of the hinted signs channel performed by the very society, to which this channel belongs. This situation generally occurs when the punishments imposed on the users of the channel are so severe that people prefer to limit their use of it. For instance, the punishments imposed by the Soviet authorities in the period of the Stalinist terror were so severe that people preferred not to spread rumors, gossip, give hints, pass on personal messages, leave inscriptions, and to eliminate as far as possible any statements that had a meaning opposed to the messages conveyed by the government media. People were frightened to speak openly even in their family for fear of the punishments imposed by the authorities. Another example: some Jews escaped from a concentration camp, came back to a Jewish ghetto and conveyed the news that the Jews were not being sent for resettlement and physical labor in the East but were shipped to an extermination camp and gassed there for no reason whatsoever. However, the inhabitants of a ghetto refused to believe the escapees and almost beat them up, accusing them of frightening the people in the ghetto and unnecessarily spreading panic among them. The messages conveyed through the hinted signs were unbearably harsh and people in the ghettos used a kind of self-censorship rejecting these messages in order to protect themselves psychologically.

The hinted signs channel is the only true way for people to express their opinions when they live in a totalitarian regime. The use of this channel is distasteful because of fear of punishment by the authorities. As Eugeniya Ginzburg has related, the prisoners

in Soviet jails, mainly Jews, communicated with each other by tapping on the walls of their cells¹⁹, but the prisoners themselves limited this practice, so engaging in a form of self-censorship and thus concealing its existence from the prison authorities. Those that used this channel engaged in a form of self-censorship in order to diminish the chances of being caught and punished for using it. Thus, the citizens of the Soviet Union were wary of expressing critical opinions of the Soviet regime and expressed them in an oblique form.

However, even in an open, democratic and liberal society there is a kind of censorship of the messages of the hinted signs channel. This of course is not because of fear of punishment by an anti-Semitic totalitarian regime, which does not apply in this case, but it generally happens because most people want to psychologically protect themselves and choose to believe positive, encouraging, optimistic messages, whereas the messages of the hinted signs channel are gloomy and pessimistic. People find it hard to believe the unpleasant messages of the hinted signs channel. Instead, they prefer to ignore these messages, and they put up their emotional and psychological defenses, which make them pretend that they did not understand the hurtful messages²⁰.

For instance, people prefer not to give credence to gossip and rumors about important public figures who they think are “good”. People like to believe in positive, enlightened, lofty values, often ignoring persistent rumors that their values are flawed, that in their society there are signs of corruption and things are not as positive as they imagined. People prefer to pretend to themselves, in emotional and psychological self-defense, that they do not understand the terrible significance of the warnings they encounter accidentally, suggesting that the foundations of their lives are not as rational, secure and reliable as they wish to believe. This applied particularly to the Jewish population in Europe during the Second World War.

The hinted signs channel generally conveys the truth while the official channel tries to calm the public-at-large, to send it to sleep as it were, usually in a harmful way. One must always take the messages of the unofficial hinted signs channel seriously, especially when they contradict the official line of the totalitarian authorities.

At the same time, there can be unjustifiably optimistic messages in the hinted signs channel. This happens when a situation is

¹⁹ Е. Гинцбург, *Крутой маршрут: Хроника времен культа личности...*, pp. 83–117.

²⁰ See: V. Barnett, *Understanding Stalinism: The “Orwellian Discrepancy” and the “Rational Choice Dictator”*, “Europe-Asia Studies” 2006, no. 58 (3).

unbearable, and in their distress, people hope that their dreams of an end to their suffering will soon come to pass. People long for redemption so much that their minds become clouded and they begin to send each other their dreams of redemption as though it were really about to happen. Such things happened in the ghettos in the Second World War when the suffering Jews believed that the Red Army would soon come and rescue them from the Nazis²¹.

Conclusion: Hinted Signs as the True Source for a Premonition of Future Events

Both ordinary people and historians must pay attention to the hints of various kinds scattered in the course of dramatic historical episodes. This applies particularly to the Jewish people in the light of the persistence of anti-Semitism in world history. The hinted signs, which generally take the form of political gossip, short inscriptions and chance incidents, are not regarded as worthy of credence. The content of these hinted signs is usually painful, repellent and perplexing, and reduces the listener to a state of helplessness and sometimes hopelessness.

These hints reveal a reality different from the view of the situation presented by the official authorities, and they depict it in an unexpected light — somber, fateful, tragic. The content of these hints reveals the truth, which the authorities wish to hide for whatever reasons. These messages prove to be a kind of prophecy, as in the course of time their content is shown to be correct, becomes known to the public and is accepted, while the propaganda of the authorities is shown to be false, misleading, illusory, and conducive to disaster. For instance, the truth about the victims of the Stalinist regime came out in the course of time, and the actions of the Nazis were likewise finally exposed, and the Nazis were seen by the whole world as wicked, a disaster for all peoples and the very embodiment of evil.

References

Barnett, Vincent. "Understanding Stalinism: The 'Orwellian Discrepancy' and the 'Rational Choice Dictator'." *Europe-Asia Studies*, no. 58 (3), 2006.

²¹ M. Gilbert, *The Holocaust. The Jewish Tragedy...*, pp. 248–249.

- Besnier, Nico. *Gossip and the Everyday Production of Politics*. Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 2009.
- Denisova-Schmidt, Elena. "How Unwritten Rules Can Influence Human Resource Management in Russia." In: Ch. Giordano, N. Hayoz (eds.). *Informality in Eastern Europe: Structures, Political Cultures and Social Practices*. Bern: Peter Lang AG, 2013.
- Dwork, Deborah and van Pelt, Jan. *Holocaust — A History*. London: John Murray, 2002.
- Epstein, Joseph. *Gossip: The Untrivial Pursuit* (Boston–New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2011
- Etinger, Yakov. *Eto nevozmozhno zabyt': Vospominaniya*. Moskva: Ves' mir, 2001 [Этингер, Яков. *Это невозможно забыть: Воспоминания*. Москва: Весь мир, 2001].
- Feinberg, Matthew; Willer, Robb; Stellar, Jennifer and Keltner, Dacher. "The Virtue of Gossip: Reputational Information Sharing as Prosocial Behavior". *The Journal of Personality and Social Psychology*, no. 102 (5), 2012.
- Gilbert, Martin. *The Holocaust. The Jewish Tragedy*. London: Fontana Press, 1987.
- Giordano, Christian; Hayoz, Nicolas (eds.). *Informality in Eastern Europe: Structures, Political Cultures and Social Practices*. Bern: Peter Lang, 2013.
- Giordano, Christian; Hayoz, Nicolas. "Exploring Informality in Eastern Europe through Different Disciplines". Introduction to: Ch. Giordano, N. Hayoz (eds.). *Informality in Eastern Europe: Structures, Political Cultures and Social Practices*. Bern: Peter Lang AG, 2013.
- Gintsburg, Yevgeniya. *Krutoy marshrut: Khronika vremen kul'ta lichnosti, v 2 tomakh*. Milano: Mondatori Editore, 1967 [Гинцбург, Евгения. *Крутой маршрут: Хроника времен культа личности, в 2 томах*. Milano: Arnoldo Mondatori Editore, 1967].
- Ginzburg, Eugeniya. *Within the Whirlwind*. Place Unavailable: Harvest HBJ Book, 1982.
- Khan Mohamand, Shandana. "Informal Local Governance Institutions: What They Do and Why They Matter". *Institute of Development Studies — Working Paper*, Swiss Agency for Development and Cooperation, vol. 2016 (468), May 2016.
- Portelli, Alessandro. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. New York: SUNY Press, 1991.
- Rosefelde, Steven. *Red Holocaust*. London: Routledge Publishing House, 2009.
- Tugend, Alina. "Studies Find that Gossip Isn't Just Loose Talk". *The New York Times*, June 15, 2012 <<http://www.nytimes.com/2012/06/16/your-money/studies-find-gossip-isnt-just-loose-talk.html>>.
- Waddington, Kathryn. *Gossip and Organizations*. London: Routledge, 2012.
- Wheatley, Jonathan. "Informal and Formal Institutions in the Formal Soviet Union". In: Ch. Giordano, N. Hayoz (eds.). *Informality in Eastern Europe: Structures, Political Cultures and Social Practices*. Bern: Peter Lang AG, 2013.



MARINA APTEKMAN
Tufts University (Medford, MA, USA)

 <https://orcid.org/0000-0002-5869-344X>

Does the Ideology of the Melting Pot Have a Future? Russian American and Russian Israeli Fiction of the 21st Century: Comparative Analysis

Czy koncepcja „tygla narodów” ma przyszłość?

Proza rosyjsko-amerykańska i rosyjsko-izraelska XXI stulecia: analiza porównawcza

Streszczenie: Artykuł zawiera porównanie koncepcji twórczych amerykańskich i izraelskich pisarzy rosyjskojęzycznych. Jego autorka poddaje analizie hybrydyczność egzystencji twórcy poza krajem urodzenia. Chociaż literatura amerykańska stworzona przez imigrantów z byłego ZSRR w pierwszej dekadzie obecnego wieku zasadza się na odrzuceniu przez twórców wszelkich definicji klasyfikujących i istnieniu w przestrzeni pośredniej, to skierowana jest do czytelników anglojęzycznych. Tymczasem rosyjskojęzyczni pisarze Izraela chociaż akcentują swoją społeczną przynależność do tego kraju, to kierują swoją twórczość do czytelnika rosyjskojęzycznego, mieszkańca zarówno rosyjskojęzycznej diaspory, jak i Federacji Rosyjskiej. Zaledwie niewielka część rosyjskojęzycznych twórców izraelskich, którzy przedkładają odbiorcom hebrajskojęzycznych nad rosyjskojęzycznych, buduje swoją narrację na tych samych zasadach nieprzynależności, co rosyjskojęzyczni autorzy w Stanach Zjednoczonych. Autorka artykułu przekonuje, że w przeciwieństwie do forowanej w XX wieku koncepcji „tygla narodów”, w czasach współczesnych o sukcesie prozy imigrantów decydują teksty korzystające z literacko-kulturowej hybrydyczności.

Słowa kluczowe: translingwistyka, tożsamość hybrydowa, imigracja, żydostwo, proza

Есть ли будущее у идеологии «плавильного котла»?

Русско-американская и русско-израильская проза XXI века: сравнительный анализ

Резюме: В статье сравниваются творческие идеологии американских и израильских русскоязычных авторов. Статья анализирует гибридность существования автора вне страны рождения. Американская литература, написанная выходцами из бывшего СССР в 2000–ые годы, основана на непринадлежности авторов к тому или иному определению и существует в промежуточном пространстве, однако рассчитана на англоязычную аудиторию. В то же время, русскоязычные авторы Израиля подчеркивают свою социальную принадлежность этой стране; однако ориентируют свои произведения на русскоязычного читателя, находящегося как в русскоязычной диаспоре, так и в России. Ирония заключается в том, что тот небольшой процент русскоговорящих израильских авторов, которые предпочитают иврито-говорящую аудиторию русско-говорящей, выстраивает свой нарратив на тех же принципах непринадлежности, на которых строят его англоязычные русскоговорящие авторы. Статья пытается доказать, что в контрасте

с идеологией плавильного котла, распространенной в 20 веке, в современном мире текст, построенный на литературной и культурной гибридности, определяет успех иммигрантской прозы.

Ключевые слова: транслингвализм, гибридная идентичность, иммиграция, еврейство, проза

The end of 1980s and the beginning of 1990s marked a large exodus of Russian Jews from the USSR. More than two million Soviet Jews left the country, heading firstly to USA, and then primarily to Israel. Last few years marked a quarter of a century anniversary for the so-called “great emigration”. Most Jews who have been leaving the dissolving empire were quite similar — they mostly belonged to the Soviet technical intelligentsia and assimilated urban middle class, and, as such, possessed similar social characteristics. However, over the passing years those who landed in Israel and those who resided in the USA have been more and more deviating from each other; they more and more develop different self-identities, different social self-coherence, different attitudes, and statuses, as well as different ways in which and how they define their own place in the new country. In this paper, I would discuss two different types of literature produced in the last decade, American-Russian immigrant literature and Israeli-Russian immigrant literature, concentrating primarily on the issue of self-identity.

Soviet and post-Soviet Jewish immigrants came in large enough numbers to constitute specific hyphenated identities within the immigrant mosaics of their new places of residence, giving rise to such designations of identity as Russian American or Russian Israeli. The most common themes that characterize their writing: a perpetual dialogue between the present and the past and between Russia and the new country of origin, correspond to the identity conflict through the revelation of this dual self-identity. A common theme that often unites most of the works written by immigrant writers is the experience of being seen and treated as the “other”; however, while sometimes the author laments an inability to fit into a foreign context, quite often the “otherness” becomes a device that is used deliberately, used to impart the sensation of things as they are perceived and not as they are known. While in Russian émigré literature of the earlier twentieth century the exile and “the otherness” was indeed justified as a temporary expedient forced on writers by political circumstances, modern Russian immigrant narratives often transform this motif into a literary trope, an element justified not by political or social circumstances but rather by the needs for a special literary technique, a staple of a particular genre¹.

¹ For a comprehensive study of the subject, see A. Wanner, *Out of Russia: Fictions of a New Translingual Diaspora*, Northwestern University Press, Chicago, IL, 2011.

American literature of the 2000s introduced a relatively large number of authors who have been born in USSR, came to US in the early 1990s, mostly still as children but, in some cases, already as young adults, and in about a decade have been able to successfully share their “Russian” immigrant experience in English for the English-speaking audience². Immigrant experience has been always a prevailing topic in the American fiction, yet, while in the past American society welcomed the idea of “a melting pot”, American intellectual establishment recently embraces a new trend: the strongly growing interest towards the multi-cultural diversity and multi-ethnic literary and cultural voices. Immigrant experiences had always been present in American literature but in the last decades American literary establishment more and more welcomes the multicultural writers that write in English about their ethnic heritage and immigrant experience. In both the readers’ and the critics’ view, such texts, either Indian, or Asian, or Russian — Jewish, allow outsiders to have a glimpse into a different cultural world that exists not in a faraway foreign country but basically a block away. As Andrian Wanner has noted, “Ironically, under the existing multicultural rubric, personal hardship appears to be advantageous for an author, since it facilitates inclusion into artistic canons reserved for oppressed and victimized minorities”³. Wanner also claims that “the Russian newcomers proved to be a godsend: as refugees from a grim and distant place, less “assimilated”, less “white”, as to speak they seemed better positioned than their gentrified American cousins to claim a Jewish share of the multicultural bonanza”⁴.

The previous generation of Russian immigrants welcomed the idea of becoming truly Americans. The immigrants strived to leave Russia behind as soon as possible. They spoke English with their children and regularly expressed in public the sentiment that they kept forgetting their native language. However in reality most immigrants could not stop still feeling alienated from their new motherland, both culturally and linguistically, as much as they felt ashamed of their dual identity that they tried to hide it as much as possible. Russian immigrant writers who came to the USA in 1970s and 1980s wrote mostly exclusively in Russian, claiming that

² See: A. Glazer, *Introduction: Russian American Fiction*, “Slavic and East European Journal” 2011.

³ A. Wanner, *Triple Identities. Russian-Speaking Jews as German, American and Israeli Authors*, in: Z. Gitelman (ed.), *The New Jewish Diaspora. Russian-Speaking Immigrants in the United States, Israel and Germany*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 2016, pp. 286–298, p. 290.

⁴ A. Wanner, *Russian Jews and American Writers: A New Paradigm for Jewish Multiculturalism*, “Melus” 2012, vol. 37, no. 2, Oxford University Press, pp. 157–176, 157–158.

it is nearly impossible and largely unnatural for a writer to write in a non-native language. With a few exceptions of Vladimir Nabokov and Joseph Brodsky, Russian-born American authors wrote primarily for Russian-speaking immigrant audience. None of these works could be openly published in USSR, the country of the language in which they have been produced, so till late 1980s this literature existed either in Russian-speaking diaspora abroad or reached Russia through very limited *samizdat* underground copying. While some of these works have been translated into English and, as such, reached relative popularity, as, for example, Sergei Dovlatov's stories, very few works of Russian-Jewish immigrant fiction were produced originally in English.

This situation unexpectedly and quite abruptly changed in the early years of the 21st century. In 2002 a young Russian-born American Jewish author Gary Shteyngart published a novel *The Russian Debutante's Handbook*. This novel initiated an ongoing bloom of Russian American and Russian Canadian immigrant literature in English and created a new genre of what one can call *translingual Russian diaspora fiction*. Linguistically and to a large extent, socially, the generation that came to write in the 2000s is fully absorbed and integrated into "American" society; yet at the same time not only it has fully embraced its "otherness", but succeeded to use it as a successful literary device. These relatively young authors have been able to recreate and popularize their unique immigrant experiences in the so-called "Russian American literature", a narrative, now well established in American literary world, that presents Russian and Russian Jewish immigrant personal experience to *an outsider*, that is, to the English-speaking American audience. As Yelena Furman has noted:

Contemporary Russian American fiction came into being in roughly 2002, with the publication of Gary Shteyngart's *The Russian Debutante's Handbook*. Texts by other writers soon followed, and the ever-expanding field currently includes Shteyngart, Lara Vapnyar, David Bezmozgis, Ellen Litman, Sana Krasikov, Mark Budman, Irina Reyn, Anya Ulinich, and Olga Grushin. With the exception of Grushin, who is not Jewish and came to the U.S. to study, the others came as part of either the Third or Fourth Wave. To be sure, not all of the above-mentioned writers come from Russia: David Bezmozgis is from Latvia, while Sana Krasikov, who came as part of the Fourth Wave when these were already independent countries, was born in Ukraine and lived in Georgia. Nevertheless, even when (post) Soviet Jews lived in places other than Russia, Russian was still their native language and primary cultural identification, and thus the term "Russian American" applies to these writers as well⁵.

⁵ Y. Furman, *Hybrid Selves, Hybrid Texts: Embracing the Hyphen in Russian American Fiction*, "Slavic and East European Journal" 2011, vol. 55, no. 1, pp. 19–37, p. 20.

In their majority, most contemporary Russian American writers can be most succinctly characterized as Russian speaking Jewish immigrants who live in North America and write in English. The extent to which each of these writers identify with each of three facets of their identity, Russian, North American and Jewish, varies by individual writer.⁶ Yet in all of them these three features became fully hybridized, because each, as Yelena Furman notes, “carries traces of the others”, and because all of them use English language as the only way to convey the complications of their hybrid identities to the readers. All authors introduced above purposely create their texts in such a way that they represent an immigrant narrative oriented towards a non-immigrant American audience. Paradoxically, that is exactly this literary trope of representing oneself as “the other” and the constant emphasis on the narrator’s and author’s inability able to belong anywhere, that for all these writers has become their entrance ticket into American literary establishment. Most of the forementioned authors have contracts with most prestigious American publishing houses, publish in major literary magazines, and practically all debut books of most Russian American authors have been honored with prestigious awards⁷.

As mentioned above, most Russian immigrants in USA are not ethnically Russian; they are primarily Russian Jews, born in the URRS. However, there is always an observable tendency for Russian Jews to be viewed simply as “Russian” after immigration. Partially, this results from the fact that American culture does not tend to make the distinction between ethnic Russians and Russian-born minorities, determining the immigrant identity on the grounds of native language spoken. Most younger Americans of post-Soviet era also do not broadly understand the difference between Russia and USSR, therefore transforming everyone born in the ex-USSR into “Russians.” Given that Jews were never considered Russian in the Soviet Union, a writer Lara Vapnyar notes the irony of this transformation, “In the United States, I was finally granted the identity I had been denied my whole life. Here I became a Russian”⁸. However, it would be a mistake to describe such transformation as a sole result of Americans’ inability to make this distinction. When talking about themselves, Russian Jews often do not make such a distinction either, using the two

⁶ Ibidem, p. 26.

⁷ A. Wanner, *Russian Jews and American Writers...*, pp. 157–176, p. 158.

⁸ Y. Furman, *Hybrid Selves, Hybrid Texts...*, p. 22.

terms almost interchangeably⁹. Also, while most of Russian-born immigrants possess very strong Jewish national feelings and strongly support Israel, they mostly completely lack religious Jewish identity, originally coming from fully assimilated Soviet urban background and have virtually no or very little connection with broad American Jewish communities that mostly exclusively operate on the grounds of Reform or Conservative religious temples. As a result, while in US being a Jew is usually perceived as a religious affiliation, being a Russian Jew is viewed by Americans more like an ethnic minority, with its unique cultural and social characteristics that distinguish it. Yelena Furman believes that this fluidity, however, in no way reflects any weakening of this group's Jewish identification. As she says,

On the contrary, becoming Russian is very much a linguistic rather than cultural gesture; culturally, they identify themselves specifically as Russian Jews. However, the problem lies in the difference how Russian and American perceive the Jewish identity. Given that the Soviet state forbade any religious or cultural Jewish practices and thus Soviet, and later Russian, Jews were overwhelmingly assimilated into Soviet/Russian society, the Jewish identification of (post) Soviet immigrants is of a decidedly secular variety without much awareness or observance of traditional Jewish customs¹⁰.

The Jewish component of the hybrid identity of Russian American immigrant literature is probably the most complicated out of three discussed above. Except for one author, Maxim Shrayer, who identifies himself as a traditional Jew, most Russian-Jewish American authors despite sharing a strong ethnic Jewish pride at the same time present Jewish religious practices in a negative light. Their attitude to Judaism ranges from indifference and discomfort to an open hostility. Shterygart commented in his interview with Natasha Grinberg that he was taught to be proud to be Jewish but some of the worst experiences of his life “were the eight years of the Hebrew school” (Steyngart, *Can't Live Long Without Writing*)¹¹. The description of Jewish services and religious organizations in Russian American authors is savagely satirical and grotesque. As such, the Russian American Jewish authors very much represent Soviet Jewry as a whole, whose claim of Jewishness, as Wanner points out, was attested solely by the nationality paragraph in a Soviet passport

⁹ As widely known, a “Russian” restaurant or a “Russian” food store in the USA usually contains very little of authentic Russian food, while mostly selling ethnic foods from all over ex-USSR, such as Ukrainian borscht, Armenian dolma, Georgian kebabs and chicken tabaka, and Moldavian polenta, as well as East European Jewish food.

¹⁰ Y. Furman, *Hybrid Selves, Hybrid Texts*. . . , p. 25.

¹¹ http://www.webdelisol.com/Literary_Dialogues/interview-wds-shteyngart.htm [1.11.2021].

and emotional state of the cultural pride, largely as a reaction to this culture being suppressed¹². Discussing her relationship to Judaism, one of the younger American Russian writers, Anna Ulinich, says, "Ethnically, I'm a Jew (as was stated in my parents' Soviet passports). I was also raised culturally Soviet, with minimal exposure to the Jewish tradition [...] I'm also an atheist"¹³. Another author, Lara Vapnyar, expresses a similar sentiment when she admits her "perfect lack of knowledge of Jewish history" and her recognition "that with my atheist upbringing, I would never be able to accept any kind of religion, including Judaism"¹⁴.

Gary Shteygart in his memoir *Little Failure* describes how he suffers in the Jewish Day School in which his parents have enrolled him. As an adult, he comes back to the school, and understands what he did not understand before,

This is a community. This people know each other, understand each other, come to age with each other. Mom baking *rugeleh* in advanced baking ovens, Dads talking mileage on their new Lincolns, the drowsy, hypnotic hum of rabbis on Saturday mornings. What happened here, was nobody's fault. We Soviet Jews were simply invited to the wrong party. And then we were scared to leave because did not know who we are¹⁵.

As a result of their status of Russian Jews living in America and writing in English, the post-Soviet immigrants have acquired a triple identity rather than binary, typical of most diaspora Jews¹⁶. While for those writers who immigrated at a young age, such as Shteyngart, Bezmozgis, Reyn, and Krasikov the transition to English was natural, for others, like Lara Vapnyar, who came to the USA in her late twenties, it was not that easy. Vapnyar characterizes her own coming to English as a bumpy yet logical outcome of constant contact with this language:

I write in English, which might seem a conscious decision to write with an American audience in mind. But the choice of the language wasn't that simple or that conscious. By the time I approached writing, I had been reading in English a lot, and whenever I thought about creating something of my own, I caught myself putting my images into words of the English language. I felt most comfortable when writing in English, even though I had to struggle with grammar and vocabulary¹⁷.

¹² A. Wanner, *Russian Jews and American Writers*... pp. 157–176, p. 161.

¹³ A. Ulinich, *Fear and Citizenship: A Conversation with Novelist Anya Ulinich*, "World Literature Today" 2009, vol. 83, no. 6, pp. 14–16.

¹⁴ L. Vapnyar, *The Writer as Tour Guide*, in: A.H. Rosenfeld (ed.), *The Writer Uprooted: Contemporary Jewish Exile Literature*, Indiana University Press, Bloomington, IL 2008, pp. 92–109.

¹⁵ G. Shteyngart, *Little Failure*, Random House, New York 2014, p. 214.

¹⁶ A. Wanner, *Triple Identities*... p. 164.

¹⁷ L. Vapnyar, *The Writer as Tour Guide*... p. 105.

Vapnyar's move was fraught with complications. As she mentions, one reviewer, in a rather simplistic assessment of cultural authenticity, remarked that she "is the most authentically Russian member of the club for the simple reason that her spoken English is still somewhat wobbly"¹⁸. Indeed, Vapnyar's writing style, criticized as "emphatically plain, nearly featureless", has been attributed to her non-native-ness in English¹⁹. Yet this simplicity in writing in English should be seen as a particular feature that is actually symbolic of a hybridized linguistic and cultural identity. For example, Vapnyar views herself as engaged in a particular kind of English-language writing that represents a specifically immigrant subjectivity, "I would even say that I write in *American*, which for me was the language of immigrants"²⁰. The idea of a "language of immigrants" is manifest in the kind of English in which most Russian American texts are written. As Furman notes,

Despite being grammatically and lexically polished, Russian American works demonstrate that translanguaging is never complete; in the movement from one language to another. The English of Russian American fiction, including in works by writers who came at a young age, is laced through with Russian echoes; it is an English with a light yet unmistakable Russian accent. This hybridization occurs through the inclusion of Russian words and phrases in the text. While most writers transliterate the Russian elements, some put them includes in Cyrillic, and often even without translation to stress the feeling of foreignness²¹.

Yet, in spite of their intentional move to write in English, the desire for assimilation, so primary for earlier East European immigrants, is noticeably absent among the Russian American writers, who instead emphasize their difference(s): whereas they continually refer to themselves as Russian, Russian-Jewish, and/or immigrant in their essays, interviews, and blogs, there does not seem to be a single reference to themselves as American, except in a couple of cases where this term is specifically qualified by references to simultaneously being Russian. Paradoxically, being Russian is present in their works much more than being Jewish. As forementioned, as soon as they left Russia, Soviet Jews in America became "Russians" labeled as such by non-immigrant population. It was their native culture and mostly their native language, Russian, that "defined" the Russian Jews in US, not their ethnicity; and for most publishers their paradigmatic and exotic

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Y. Furman, *Hybrid Selves, Hybrid Texts*: . . . , p. 29.

“Russianness” has been a better market tool for the Russian-Jewish authors than their “Jewishness”. The cover of Bezmozgis’ collection of short stories depicts a *matryoshka* doll, Shteryngart’s *Absurdistan* has on the cover an onion-shaped dome. Ulinich’ *Petropolis* has Moscow Kremlin on its cover. The critics also highlight and praise the Russian style of the Russian American fiction. As one review proclaimed, Shteryngart’s novels “should be read with a glass of black tea in hand and a cube of sugar between the teeth”²². Russianness also trumps Jewishness in most of these authors not only in their publishing marketing but in most of their own public interviews or social media outlets. Shteyngart, for example, publicly admitted many times that he never considers himself an American but rather a global writer, and first and foremost, a Russian²³.

Lara Vapnyar has recently said in her interview that, “America is a country of immigrants, and there is a multitude of books written by immigrants in America — so some of these immigrant writers happen to be Russian. And maybe Americans are attracted to us as a group”²⁴. The older concept that no writer can write successfully in his or her non-native language became virtually not existent in the twenty-first century, which suddenly seemed to welcome English voices with heavy accents. As Furman says, “Russian American writers exemplify a wider tendency characteristic of contemporary literature: literary translingualism, the phenomenon of authors who write in more than one language or at least in a language other than their primary one”²⁵. Russian American fiction represents a new and welcomed addition to that trend and marks a new era in Russian immigrant narrative: a totally new type of texts, which belong to the 21st century of cross-borders and multiculturalism, a sustained category of contemporary literature that adds Russian immigrant voices to the mosaic of literary and cultural hybridity.

To summarize, we can say that most Russian American immigrants of the 1970s–1980s possessed a dual, not a triple, hybrid identity. While these newcomers seemingly, at least in public, constantly tried to denounce their Russianness while highlighting their Jewishness and a desire to be Americanized, most of the Russian immigrants, despite their attempts to assimilate, culturally and

²² Quoted in: *ibidem*, p. 34.

²³ <https://www.prospectmagazine.co.uk/arts-and-books/gary-shteyngart-why-go-to-russia-im-living-in-my-own-russia> [30.08.2021].

²⁴ L. Vapnyar, *The Writer as Tour Guide*. . . , p. 104.

²⁵ Y. Furman, *Hybrid Selves, Hybrid Texts*. . . , p. 31.

linguistically still existed primarily within the boundaries of the Russian community. As a result, most famous Russian American fiction produced during this period, written by such authors as Vasily Aksyonov, Sergei Dovlatov, Alexander Solzenitsyn, and Eduard Limonov as well as others, belongs exclusively to Russian and not by any means American literary canon. It is not accidental that most famous of these authors returned to Russia soon after the break of the Iron Curtain since their primary audience was there²⁶. By contrast, the new Russian-Jewish American immigrant writers of the 21st century fully embraced their hybridity because they realized that the only natural way *to belong in the society*, was to write, to speak about themselves, to explain themselves in the language of that society, that is, in English. On the other hand, we should note that, by contrast with the writers of the previous generation, the reception of these new authors in their country of birth has been indifferent at the best and hostile at the worst. The commodity of being “a Russian” that worked so well in their new place of residence, turned against them in their native land. The forfeiture of the mother tongue that required a translation back to the native culture never allowed them to qualify as “genuine Russians” in their native land²⁷. Therefore, we can conclude that the primarily feature that defines the contemporary generation of Russian American writers is best summed up the of “assimilated otherness” feeling at home in a culture while simultaneously remaining foreign to it — which applies to both their relationship with USA and with Russia.

Surprisingly, in Israel, the situation is quite opposite. By contrast with the new generation of Russian American writers, it seems that contemporary Russian Israeli authors are similarly ashamed of possessing the so-called *dual* or *split identity* as was the previous generation of immigrants. Most of them claim on public, as seen from multiple interview and private conversations, that they do not feel “being the others” in their new land of residence and that they are not interested by any means in exploring the issue of identity conflict. On the contrary, they passionately identify themselves as “Israelis”. Therefore, it comes ironic that after more than thirty years of *Big Alyah*, Israeli Russian immigrant narrative,

²⁶ It is worth noting that, by contrast with the earlier generations, those successful contemporary Russian American authors who continue to write in Russian and publish in Russia usually avoid using American or immigrant themes. An example of such writing is a finalist for Russian Booker Prize, a popular writer Yelena Katishonok, who, in spite of the fact that she permanently resides in Boston, MA, builds her plots around and places her characters in Latvia, where she lived prior to her immigration while her post-immigration experiences is completely missing from her literary works.

²⁷ A. Wanner, *Triple Identities*... , p. 286.

oriented towards the larger, non-Russian population in the country's official language, Hebrew, has never been yet produced. Immigrant literature in Israel, including works written by relatively young authors that came to Israel as children, exists primarily in its own environment and is written mostly exclusively in Russian. The contacts between Russian-speaking authors and Hebrew literary world are basically non-existent. Israeli Russian writers in Israel produce their own literary journals and almanacs and organize conferences and workshops that very rarely if ever cross the boundaries of their own Russian-speaking community²⁸.

Similarly to American Russian authors, Israeli Russian immigrant writers of 1970s and 1980s could publish their works in Russia only through illegal *samizdat* channels. However, by contrast with the previous generation of immigrants, the new generation of Israeli immigrant authors broadly publish and advertise their works in Russia. Most of these authors attempt to engage Russian audiences either inside Russia or in world-wide Russian-speaking diasporas — all to various levels of success. By contrast with Russian translations of Russian American English literature, that mostly always fail to gain large reader's interest, quite a few Russian Israeli authors who permanently live in Israel have been able to become quite popular in Russia. Among those one should especially note Dina Rubina, yet also Elena Minkin Taycher, Dennis Sobolev, and, to a lesser extent, others.

Being the most famous Russian Israeli author outside of Israel, Dina Rubina probably exemplifies the development of Israeli immigrant literature of the last twenty years in its best²⁹. Rubina's first novel, *Here comes the Messiah*, published back in late 1990s, presented a carnivalesque picture of the immigrant world. In this novel Rubina follows an already established literary tradition in which emigration symbolizes death: one life-circle comes to its end, being replaced by a new life — life after death. However, in her consequent works Rubina less and less speaks about her experience as an immigrant and more and more about her being a Russian Israeli, an Israeli citizen and a patriot, whose connection with the ex-country remains purely linguistic. However, while socially and politically Rubina associates herself only with Israel,

²⁸ It is worth noting here that a recent international conference on Russian Israeli literature organized and sponsored by Bar Ilan University used Russian and English only as working languages with Hebrew not included at all, although it was evident that for majority of Russian Israeli participants using English was difficult and unnatural and many of them spoke it with a heavy Hebrew or Russian accent.

²⁹ For more on Dina Rubina, see: *Some Thoughts on Russian-Language Israeli Fiction: Introducing Dina Rubina*, "Prooftexts" 2008, vol. 28, no. 2, pp. 197–231.

she continues to write in Russian and her primary publishers and probably also audiences are in Russia. Rubina is a Russian writer and although she lives in Israel, she does not build her present literary career on an immigrant identity. The concept of “the otherness” that very much was dominating in her first novel has not been removed from her writing, yet it ceased to be limited to immigrant experience only. Her characters live in various countries, travel, return, meet by chance, yet they certainly have overcome the boundaries of immigrant literature. Even though all of them are rather cosmopolitan and often feel lost between their past and present (as well as geographically between Prague, Jerusalem, Moscow or Toledo), all of them still always know that their only true home is now Israel.

At the same time when her ex- compatriots were finding their place in American literature, Rubina secured her place in Russian. There are a few reasons why Rubina has been able to achieve such high popularity. Her style very well fits into the so-called “female novel” popular in late 1990s and early 2000s. It has elements of mystery, great plot development and strong characters and although Israel was present in most of her works of that time, most of the plot happens in ex-USSR, in Odessa, Central Asia or Western Ukraine, as well as in Spain of Prague, with the use of Israel served more like an exotic local color. There have been also social reasons. Rubina emigrated from USSR already as an established writer, and in the early 2000s she spent quite a few years working at an Israeli organization in Moscow. The stay in the country’s capital had arguably allowed her to re-boot old connection and establish new in publishing houses and media. She has been also extensively travelling not only around Russia and ex-USSR but also in Germany, US, Canada, and basically any country that has Russian-speaking Jewish population to promote herself and her books. Russian-speaking diaspora is very supportive of Israel, and Rubina in a way took an advantage of this sentiment that gradually established her image as a kind of symbol, representative of new “Russian Zionism”. By many Russian-speaking diaspora Jews Rubina is regarded as a new type of a Jewish patriot of the 21st century, a cultural figure that proves that individual’s social and linguistic identities do not necessarily correspond to each other: a person can socially and politically fully associate oneself with a country of residence and citizenship, yet linguistically and culturally still comfortably belong onto the reality of one’s native language.

Rubina was followed by another female author, who recently secured a place in Russian literature, Elena Minkin-Taycher. Just

as Rubina, Minkin-Taycher creates novels primarily for middle-aged female audiences and similarly incorporates her immigrant experience into her work only to a limit, combining it with the Jewish family sagas and, in her recent work, such popular topics as the ban on adoption of Russian children abroad. By contrast with Rubina, Minkin-Taycher started to write already in her late 40s and writing is more a hobby for her. She is a full-time primary care doctor. However, she has contract with the popular publishing house *Vremya* that publishes, sells, and promotes her books that recently have been long listed for some well-known Russian literary prizes.

Yet all the Russian Israeli authors who gained their fame in Russia are virtually unknown in non-Russian speaking Israel. It is sadly ironic that the writer who symbolizes Israeli literature for probably every Russian speaking immigrant in the world is virtually unknown outside of the Russian community in the country that she constantly calls her home and so strongly and broadly popularizes around the world. Translated into more than 30 languages, Rubina has been translated into Hebrew only once, and the translation was a short story, dated back from early 1990s and fully unnoticed by Hebrew critics or readers. In a private conversation Elena Minkin-Taycher has recently commented on her own unsuccessful experience with trying to enter Hebrew speaking literary establishment:

I am sure that novels and stories about us, Russian Israelis, written by us, would be interesting to the native Israelis. Just as I am interested in books and films about people that come from Iraq, Morocco, or Tunisia. We live together, but we know little about each other and that is very wrong and stupid. And yet no one has ever heard the name of Dina Rubina or other great Israeli Russian-speaking writers. Absurdity, isn't it? This is a very sensitive issue for all Russian-speaking writers. The country's policy is such that immigrant books are not encouraged. It is believed that those who know Russian will read in Russian, and those who know French will read in French. Russian classics has been widely translated in Hebrew and well known. Yet the authors of Russian *alya*, the authors who live and write in Israel here and now, are seen as non-existent, not interesting, not worth reading at all. The officials say that non-Russian speaking audiences are not interested in the lives of Russian Jews³⁰.

Most of the Russian Israeli literature exists only in its own cultural world and very rarely crosses into the world of Hebrew

³⁰ Minkin-Taycher, in a private interview with the author. See also: "Существует мнение, что в 90-х годах русских не просто не любили, но отношение было на грани дискриминации. Затем было ответное отторжение. Насколько я знаю, русскоязычные не так чтобы интересуются современной литературой на иврите и израильским лит. процессом. Читают на русском и английском, в основном. Но может, я и ошибаюсь. В Америке зачастую русскоязычная эмиграция читает на английском и, соответственно, пишет. Ну а молодое поколение следует традициям".

literary magazines or publishing houses. This sadly applies not only to the elder authors but even to those who immigrated to Israel as children. Younger writers continue to write in Russian, although for many of them Hebrew is the primary language they use at work or even in everyday life, especially in communication with their own children. There are probably a few reasons for such situation. Firstly, by contrast with contemporary US, Israel still very strongly strives to be a homogenous society, a Jewish state where the goal of any immigrant is to “absorb” into its new country and where being “the other” is not welcome. By contrast with American rising interest in multiculturalism, Israeli culture still does not support and quite discriminates the concept of hybrid identity, forcing instead an idea that all immigrants come as Jews and should eventually become Israelis. It is interesting to note that the concept of the “other” is actually quite popular in Hebrew literature; yet in Israeli mentality *the other* is always the Palestinian Arab, not a “culturally different” Jew.

The irony of the situation is even more sad if we take into consideration that most of the Russian Israeli literature is very patriotic. Most Russian Israeli authors similarly to Rubina and Taycher deliberately emphasize their feeling of belonging in Israel and an ability to overcome their and their characters’ initial immigrant alienation. Yet at the same time, while their works are regularly at the top of the reader’s lists in Russia, while they are nominated or Russian literary prizes and are praised by acclaimed critics in Moscow, in Israel their works exist only in its own Russian ghetto and converse only with their fellow Russians. To add even more absurdity, such strong patriotism might be surprisingly the major reason that alienates Russian Israeli literature from Hebrew-speaking elite. Israel as a country is very strongly divided politically. Most of the Russian immigrants support right-wing conservatives; most of the Israeli intellectuals traditionally belong to the liberal *left*. Hebrew intelligentsia often regards Russian Israelis as aggressive, non-tolerant, racist, and militaristic. By contrast, many Russian Israelis believe that Hebrew intellectuals are naïve. Minkin-Taycher describes her political conflict with Israeli elite as follows:

I think the secret is that we are talking about people who were born in Israel, or at least grew up in Israel. They have lost objective reality. They live in an ivory tower. These are good people, but they have a feeling of a big people and a big country. A false feeling, unfortunately. And we, all the others, feel like small nations, minorities. Therefore, we are accustomed to keep the defense, in contrast to them, who grew up here and live in a kind of illusory world³¹.

³¹ Ibidem.

Israel, by contrast with USA, is a unique country when it comes to immigration from Russia. The proportion of Russian speaking population is very large. Probably due to such high intensity, over the years Russians in Israel have stopped to be regarded as an ethnic minority. Rather they are viewed as a social class. Such views have some unique consequences. Just as in USA, Russian Jews in Israel have seemingly lost their “Jewishness” in the eyes of the natives and finally obtained an identity they had never been fully granted in their country of birth: they are perceived simply as “Russians”. Yet there are very strong differences between the way how English-speaking Americans and Hebrew-speaking Israelis understand the term “the Russians”. “Russians” in Israel seemingly have a much stronger social impact on the society that they do in the USA. The term *Russian street* that does not exist in the USA plays a significant role in the Israeli society. Russian-speaking community has their own political party and a few representatives from other parties in Senate, large newspapers and well trafficked news websites, a major radio station, and several TV stations. While some of them are sponsored by private funds, the larger media channels, such as Radio REKA or the TV channel 9, are funded by the Israeli government. Yet while most “Russians” has long been well absorbed into the Israeli society, they are still considered different by Hebrew Israelis, sometimes even after twenty or thirty years that they arrived. In every election the major political parties fight for *Russian* votes, creating campaigns that are targeted and designed particularly for Russian-speaking audience in general rather than exclusively for newly arriving immigrants from the ex-USSR. These campaigns do not only use Russian language but also specifically Russian and often Soviet cultural stereotypes³². Moreover, the Russians themselves similarly consider themselves linguistically and culturally different, despite all their strong feelings of political *patriotic* sense of belonging. Many Russian Israelis also believe that in majority the intellectual potential of the immigration of the 1990s has never been fully fulfilled. Many people have left the country a few years after the initial repatriation, and many of those who stayed have not been able to rise back to the social status they had back in USSR.

³² For example, the recent campaign of Beni Ganz used a famous song from a cult Russian movie “The Irony of Fate” to create an advertisement song for his party *Kahol Lavan*. The song lyrics “If You Do not Have an Aunt” have been changed to “If You Do Not Have a Home,” implying it would be *Kahol Lavan* that would build affordable apartments for low-income Russian population (such as young families or seniors) and new Russian immigrants.

Another difference comes from the fact that Russian Jews in Israel have been noted for their lack of devotion towards Jewish religious traditions and Jewish culture. Just as the USA, many Russians did not adopt to most Israeli state practices, especially when it comes to religion. Yet by contrast with the USA, Israeli society does not separate religion from the state. As previously mentioned, the lack of involvement into Jewish tradition in Russian Jews does not, by any means, reflect any weakening of this group's Jewish identification; culturally, they very much identify themselves as Jews. However, the problem lies in the difference how *Russians* and native Israelis perceive the Jewish identity. Most of Russian Israelis have strong national Jewish feelings but no religious feelings, and, therefore, have trouble with such issues as limited availability of kosher foods, and limited transport on Saturdays that they see as a lack of democratic freedoms. As a result, many Israelis regard Russians as false Jews, who have no connection to Judaism and left Russia for Israel simply in the search of a better life³³. The trafficking of women from ex-USSR to Israel and specific social circumstances of early 1990s also resulted in a situation when, while in the USA a *Russian Jew* usually represents education and culture, in Israel the stereotypes of "Russians" are often associated with crime and prostitution.

During the years of the Cold War the Russians often appear on American screens or have been mentioned in American literature, even though those appearances usually were strongly stereotypical. However, in recent years one would very rarely see a *Russian* either in American movies or in literature besides the works of Russian American authors. Nowadays in USA it is mostly exclusively *Russians* who speak about themselves. By contrast, in Israel *Russians* quite often are shown in Israeli popular culture and on TV. Yet it is usually Hebrew-speaking Israelis that depict and play them, with very limited incorporation of Russian born authors themselves, and, as a result, this depiction is still full of stereotypes. During the last decades on Israeli TV there have been quite a few series and films that talk about Russian Israelis, and mostly all of indeed them regard Russians as a particular

³³ Recently a large conflict arose from the fact that Russians in Israel keep celebrating New Year, the Soviet holiday of *Novy God*. The opponents of the celebrations argue that the holiday is Christian and its popularity among Russian Jews only proves that "they are not real Jews". The year 2019 posed an extra hurdle for acceptance: There is a late Soviet tradition of including the relevant animal from the Chinese zodiac in *Novy God* decorations, and 2019 happened to be the year of the pig — a reviled animal in Judaism whose meat is forbidden — meaning that the celebrations included an abundance of *non-kosher* ceramic pigs, cuddly pig toys and piggy banks placed usually under or on the tree. See: <https://www.nytimes.com/2018/12/30/world/middleeast/israel-novy-god-ashdod.html> [20.09.2021].

social group, not an ethnic minority. Usually in those films *Russim* are juxtaposed not against another ethnic group, like French or Ephiopian immigrants, but against another social group, usually against Ultra-Orthodox Jews, who mostly always regard *Russians* as *goym*, non-Jews and heretics³⁴.

As of now, there are yet no Russian Israeli authors who would arrive after 1990 and would be able to produce a successful *Russian* immigrant narrative in Hebrew³⁵. However, it would not be true to say that no such authors have been published in Hebrew at all. Recently a few Russian-speaking authors have been finally able to cross the cultural bridge. Among those, the two names that seem the most representative are Leonid Levinzon and Leonid Pekarovsky. By contrast with American Russian authors, these two writers are not young at all, and their work has been translated into Hebrew, not originally written in it, very much like the work of those American Russians from the 1980s who has been able to cross the bridge to another culture but not the bridge to another language. Both authors have received some critical attention from Hebrew literary sources and even some fame. What makes this attention and fame strongly ironic is the fact that the writers who have received a new literary life in Hebrew are not the ones who are famous among Russian-speaking audiences but those who are virtually not known at all among Russian readers, either in Israel or in diaspora. What makes the irony even stronger, is the fact that the tone and the message of the works that have been translated and well received by Hebrew audiences are very much anti- and anti-patriotic. Rather, just like American Russian authors, these writers stress the inability of their characters to integrate into and belong to into society as well as their strong disillusionment with Israeli Zionit.

Leonid Levinzon's novel *Pushkin's Children* was originally self-published by the author in 600 copies and is virtually unknown

³⁴ For example, see Israeli TV series *A Touch Away* produced in 2006. An online reviewer says on the series, "The series focuses on two families whose lives fatefully intersect in an apartment complex in the Orthodox neighborhood of Bnei Brak in Tel Aviv. The Bermans are a strictly religious (Haredi) family whose daughter Rochele (Gaya Traub) is about to enter into an arranged marriage with a wealthy young bridegroom. But sparks fly when a newly arrived, thoroughly secular family from Russia — including vivacious actress Marina (the incomparable Evgenia Dodina) and her handsome eldest son Zorik — takes over a neighboring apartment. The forbidden love that soon buds between the two young neighbors, and the secrets that each family must hide, threaten the families' deeply rooted cultural assumptions and challenge individual family members' beliefs. *A Touch Away*, cleverly scripted and well cast, never fails to entertain, but manages also to be a realistic reflection of the ongoing social challenges facing today's increasingly diverse Israeli society". <https://jfi.org/watch-online/jfi-on-demand/a-touch-away> [30.09.2021].

³⁵ It is important to note that we are speaking explicitly of the authors who would arrive to Israel after 1990s, not the writers who belong to the earlier generations.

in Russian-speaking audience. However, Levinzon paid for the translation and published the novel in Hebrew on his own account. It did not sell very well at first but then suddenly received a very strong review in a major literary Hebrew magazine and became quite popular. The reviewer claimed that the novel “passionately and joyfully crosses the depressing realist tradition of contemporary Hebrew literature, moving to fantasy in creative liberation yet also constantly demonstrating joy in stereotypical and even racist shortcuts beyond the rules of political correctness”³⁶. He continued to say that “the characters operate on the margins of the miserable and frenzied state, in a confined enclave of language and food, literature and poetry, clothes and jokes — all Russian”³⁷.

The most amazing success story of all Russian-Israeli writers is probably the story of Leonid Pekarovsky. Pekarovsky is sixty-four and has never published a story in a Russian publishing house or magazine. In his nearly thirty years in Israel, he worked as a street janitor, a cemetery laborer, and then for many years till present as a security guard at the parking lot of a Daihatsu dealership in Tel Aviv. He started writing in his early sixties, while working night shifts, and after writing twelve stories, paid for the translation of three, and send these translated stories directly to the editor in chief of “Ha-Aretz”, the primary intellectual Israeli newspaper. Surprisingly all three were immediately accepted and published. Soon the same newspaper published the remaining ten stories, and Pekarovsky received an offer from a major publishing house for a collection of these stories. The collection appeared under a title, *Broom and Other Stories* less than a year after and earned raving reviews. The collection starts as following:

Once upon a time, in a certain kingdom in a certain Middle East democracy, there was a guard. The guard sat for many days in a booth that was located in the southern part of a beautiful Mediterranean city, in a parking lot made of concrete. The guard did not like the booth: It evoked solitary confinement in a prison... Occasionally the guard asked an elegant, elderly woman who was his Fortuna: Why did you have to put me in a booth? The woman made no reply, only smiled mysteriously. After all, the guard was not born for the booth. He felt that he possessed prodigious abilities and powers. He knew that the democratic state would gain if it utilized those powers and abilities. But the democratic state had no need either for the guard or for his powers and abilities³⁸.

Pekarovsky constantly stresses in his stories the inability of his protagonists to succeed in their new country. One of his charac-

³⁶ <https://www.haaretz.co.il/literature/prose/.premium-1.4381984> [29.09.2021].

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ <http://www.jewishideasdaily.com/tag/leonid-pekarovsky/> [29.09.2021].

ters says: "I have a doctoral degree and invested great effort in studying the history of the Renaissance in northern Europe. To be precise, my specific interest is the aesthetics of Albrecht Durer, the mysterious genius of the twilight years of medieval Germany. Now I am cleaning the streets of Tel Aviv. There is no shortage of garbage, thank God. Plenty of garbage means that I can earn my bread"³⁹. Yet, this lack of successful patriotic, fully integrated people, is exactly what has made Pekarovsky received so positively in Hebrew literary establishment. As one of his reviewers says, "What makes his work so great is that they allow us to hear the voices of ordinary people, whose voice is so rarely heard in contemporary Hebrew literature. Garage mechanics, prostitutes, hardscrabble immigrants, small-time bosses who tyrannize even smaller-time underlings; Bat Yam, south Tel Aviv, dark hovels and obscure alleys of life"⁴⁰. The reviewer concludes by saying, "What sets his stories apart is that they are a fusion between the sublime and the low. Like the great Russian works. They start from something banal and then assume metaphysical dimensions. It's a unique thing, and he turned it into art"⁴¹.

We can suggest that, when it comes to Russian literature in Israel, one witnesses a unique phenomenon. The authors who deliberately try to reject their immigrant self-identity, replace it with the feeling of belonging and support and promote the idea of the melting pot, in real life are not able to succeed to overcome the boundaries of their linguistical ghetto, and keep remaining alienated from the literary establishment of their new country. These authors, who are regarded in the Russian-speaking world as the symbols of Russian Israeli literature, such as Dina Rubina, are basically unknown in Hebrew-speaking Israel. By contrast, those authors who deliberately use their "otherness" as a trope, and keep exploiting all stereotypes associated with immigrant life, such as a lack of status, linguistic and cultural alienation, etc., have been able to succeed as Israeli authors. One interviewer asked Pekarovsky about his relations with Russian society. To that question he replied:

They are not pleased. I succeeded and broke the glass ceiling. Anyone with talent, and above all luck, can do it. But they do not offer praise, [and say] 'Why him? Who is he, anyway?' They are not familiar with modern Israeli culture, don't know Hebrew, don't know intellectuals, don't want to read Amos Oz and others, exist within ghetto psychology. They think they are first in the

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ <https://www.haaretz.com/premium--1.5166447> [29.09.2021].

⁴¹ Ibidem.

world. But you shouldn't care what they think: Israelis are intellectuals and are talented. I also do not know enough Hebrew. I know that I will never be Israeli. This is impossible. Actually, I even do not want to be Israeli. I accepted Israel and I love it. But I am "the other". And I want Israelis to know about me and that I love and respect them⁴².

To summarize, I believe that in the USA the young generation of Russian American writers, including those who left at a young age, is best summed up as the generation of "assimilated otherness" that feels at home in a culture while simultaneously remaining foreign to it. By contrast with Russian American writers, the new generation of Israeli immigrants has not able or has not been interested in to producing such narrative. Despite their strong national feelings and relative social success, Russians in Israel still have not been able or have no desire to integrate into the literary society. Surprisingly, although Israel state ideology still supports the idea of the melting pot, we can see that when it comes to cultural success, when applied to a real-life situation, this idea fails. American literary audience and Israeli literary audiences are surprisingly looking in immigrant fiction for the same thing: the otherness. Levinzon and Pekarovsky have succeeded exactly because they were able to play with their otherness, to exploit, exaggerate and sometimes even subvert their immigrant *existence* rather than to overcome it, as most other Russian Israeli writers attempt to do in their works. Surprisingly it seems that new reality of the 21st century has created a cultural phenomenon not existent in our culture before: the more you feel alienated, actually the more you truly belong.

References

- Furman, Yelena. "Hybrid Selves, Hybrid Texts: Embracing the Hyphen in Russian American Fiction." *Slavic and East European Journal*, vol. 55, no. 1, 2011.
- Furman, Andrew. "The Russification of Russian American Fiction." *Zeek: A Jewish Journal of Thought and Culture*, April, 2008 <<http://www.zeek.net/archive/>>.
- Glaser, Amelia. "Introduction: Russian American Fiction." *Slavic and East European Journal*, vol. 55, no. 1, 2001.
- Ronell, Anna. "Some Thoughts on Russian Israeli Fiction: Introducing Dina Rubina." *Prooftexts*, vol. 28, no. 2, 2008.
- Senderovich, Sasha. "Scenes of Encounter: The 'Soviet Jew' in Fiction by Russian Jewish Writers in America." *Prooftexts*, vol. 35, no. 1, 2015.

⁴² Ibidem. For more on Pekarovsky and Russian-Hebrew writing in Israel see Andrian Wanner, *Russian Speaking Immigrants as German, American and Israeli Authors*.

- Shteryngart, Gary. *Little Failure*. New York: Random House 2014.
- Shteyngart, Gary. "The New Two-Way Street." In: T. Jacoby (ed.). *Reinventing the Melting Pot: The New Immigration and What It Means to be American*. New York: Basic Books 2004.
- Vapnyar, Lara. "The Writer as a Tour Guide." A. Rosenfeld (ed.). *The Writer Uprooted: Contemporary Jewish Exile Literature*. Bloomington: Indiana University Press 2008.
- Wanner, Andrian. "Triple Identities. Russian-Speaking Jews as German, American and Israeli Authors." In: Z. Gitelman (ed.). *The New Jewish Diaspora. Russian-Speaking Immigrants in the United States, Israel and Germany*. New Brunswick: Rutgers University Press 2016.
- Wanner, Andrian. "The Russian Immigrant Narrative as Meta Fiction." *Slavic and East European Journal*, vol. 55, no. 1, 2011.
- Wanner, Andrian. "Russian Jews as American Writers A New Paradigm for Jewish Multiculturalism?" *Melus*, vol. 37, no. 2, 2012.
- Wanner, Andrian. *Out of Russia: Fictions of a New Translingual Diaspora*. Chicago: Chicago Northwestern University Press, 2011.



ALEX MOSHKIN

Koç University (Istanbul, Turkey)

<https://orcid.org/0000-0001-9384-5974>

Screening the Conflict, Reaping the Benefits: *Yana's Friends* and the Politics of Representation of Russian-Speaking Jews in Israeli Cinema

Pożytek z konfliktu: *Przyjaciele Jany* wobec polityki (samo)reprezentacji Żydów radzieckich w kinie izraelskim

Streszczenie: W wyniku powszechnej fali imigracji, zapoczątkowanej w roku 1989, około miliona Żydów radzieckich trafiło do Izraela. Doświadczenie przesiedleń dla większości repatriantów naznaczone zostało napięciem pomiędzy potrzebą asymilacji w nowych warunkach kulturowych, a chęcią zachowania „rosyjskiej” tożsamości kulturowej. Niniejszy artykuł analizuje politykę (auto)reprezentacji radzieckich imigrantów w Izraelu na przykładzie filmu Arika Kapłuna *Przyjaciele Jany* (1999), który wyznaczył nową granicę w kinie rosyjsko-izraelskim. W przeciwieństwie do wcześniejszych filmów tworzonych w Izraelu przez filmowców z byłego ZSRR, w których doświadczenie przesiedlenia z reguły nacechowane było nostalgią, poczuciem utraty i podwójnej alienacji, Kapłun w przedstawianiu tożsamości rosyjsko-żydowskiej rezygnuje z nostalgii za radziecką przeszłością i kulturowania rosyjsko-żydowskiej niepowtarzalności. Chociaż bohaterowie filmu starannie i z pietyzmem zachowują niektóre aspekty kultury rosyjskiej (muzyka, sztuka, kulinaria), to łatwo rozstają się z innymi (akcent, alkoholizm, język rosyjski i radzieckie wzorce męskości). Analiza filmu ujawnia zmiany w strategiach autopozycjonowania tożsamości rosyjsko-żydowskiej w kontekście wielokulturowego Izraela.

Słowa kluczowe: kino, imigracja, tożsamość, Izrael, Żydzi rosyjscy, *Przyjaciele Jany*

Конфликт как выгода: *Друзья Яны* и политика (само)репрезентации советских евреев в израильском кино

Резюме: В результате масштабной волны иммиграции, начавшейся в 1989 году, около миллиона советских евреев переселились в Израиль. Опыт переселения для большинства репатриантов был отмечен напряжением между необходимостью ассимиляции в новых культурных условиях и желанием сохранить «русскую» культурную идентичность. В данной статье рассматривается политика (само)репрезентации советских переселенцев в Израиле на примере фильма *Друзья Яны* (1999) Арика Каплуна, который отмечает новый рубеж в российско-израильском кино. В отличие от более ранних фильмов, созданных в Израиле кинематографистами-выходцами из бывшего СССР, в которых опыт переселения как правило характеризуется ностальгией, невыносимым чувством утраты и переживанием двойного отчуждения, Каплун смещает акценты в репрезентации русско-еврейской идентичности и ностальгии по советскому прошлому и культивированию русско-еврейской исключительности. Герои фильма бережно и трепетно сохраняют одни аспекты русской культуры (музыку, искусство, еду) и с легкостью расстаются с другими (акцент, алкоголизм, русский язык и советские модели маскулинности). Анализ фильма выявляет

изменения в стратегиях самопозиционирования русско-еврейской идентичности в поликультурном контексте Израиля.

Ключевые слова: кино, мигранты, идентичность, Израиль, русские евреи, Друзья Яны

On November 16, 1999, *Yana's Friends* (*Ha-chaverim shel yana*, 1999), a debut film by the Soviet-born, Israeli filmmaker Arik Kaplun, collected almost every single prize at the prestigious Ophir Awards and was chosen to represent Israel at the Oscars for Best Foreign Language Film next year. In addition to the recognition from the film establishment, *Yana's Friends* also achieved unprecedented commercial success among the general public and made a stir in the international arena, where it received important prizes at prominent film festivals in Portugal, Czech Republic, France, Italy, and the United States. The film's unexpected, head-spinning success provokes the central question of this article: how did a film that on paper seems so "foreign" to Israeli taste — focusing on the Russian-speaking community, heavily intercut with Russian music and cultural references, and only partially in Hebrew — manage to do so well among both domestic and international audiences and critics? To address this question, I pay particular attention to *Yana's Friends'* representation of Russian-speaking immigrants to Israel, arguing that the film's success correlates to its ability to package "Russianness" in a consumable and easily digestible way by adhering to Israeli expectations of what "other" places and people look like.

RUSSIAN-SPEAKING JEWS IN ISRAELI CINEMA

Yana's Friends marks an important stage of development of Israeli cinema because it signals an early attempt of ex-Soviet immigrants to Israel to take control of their artistic representation on Israeli screen. To be sure, Russian-speaking characters had appeared in Israeli media and cinema before 1999¹. As convincingly shown by Olga Gershenson, in the early days of Israeli cinema, the depiction of Russian-speaking newcomers was highly idealized. The ten apostle-like pioneers (*halutzim* in Hebrew) from the Russian Empire in *They Were Ten* (*Hem hayu asarah*, 1960), for instance, exemplify this mode of representation. In the film, the "Russian" characters are portrayed as heroic Zionists who put the needs of the collective first and therefore manage to solve all the challenges the Jewish

¹ On this topic, see: O. Gershenson, "Is Israel Part of Russia?" *Immigrants on Russian and Israeli Screens*. "Israel Affairs" 2011, vol. 17, no. 1, pp. 165–167.

community faced with the Ottoman authorities, hostile Arab neighbors, and ruthless Middle Eastern climate. However, as the relationship between Israel and the Soviet Union soured following the Soviet militarization of Arab states during the Six-Day War, the attitude towards the Soviet Union and Russian-speaking immigrants drastically changed. During that time, Russian-speaking Jews lost their symbolic position as a cultural elite. Instead, the immigrant-hero ceded his position of superiority to the *sabra*, the native-born Israeli, who captured the cultural imagination with his strength, deep-rooted connection to the land, and first-hand knowledge of Hebrew language and customs. Concomitantly, all immigrants, including those from the USSR, were relegated to the margins of the country's social and cultural imaginary.

As a result of this transition, a new attitude towards ex-Soviet immigrants was established. Russian-speaking characters, notes Gershenson, began to be type-casted as “cultural others [...] struggling with a new culture and language, not belonging to Israeli society, and certainly not constituting model Israelis”². Their cinematic representations ranged among the roles of social outcasts, violent drunkards, hypersexual women, and criminals and seedy members of the underworld. This negative depiction started to *slowly* change in the second half of the 1990s, however. In the aftermath of the Soviet collapse in 1991, nearly one million Russian-speaking Jews settled in Israel, increasing the country's Jewish population by fifteen percent. As soon as the newcomers achieved a degree of economic and social integration, many set out to rewrite the visual narratives of “Russian” immigrants that had been propagated in the Israeli media, literature, and films. Filmmakers such as Lena and Slava Chaplin, Pini Tavger, Leonid Prudovsky, and Arik Kaplun, writers such as Alona Kimhi, Boris Zaidman, Rita Kogan, and Miri Litvak, and painters such as Zoya Cherkassky-Nnadi, Olga Kundina, Anna Lukashevsky, Asya Lukin, and Natalia Zourabova began reconfiguring and complicating the dominant image of the “Russian” immigrant that was ubiquitous in the Israeli culture³. *Yana's Friends* has been among

² Ibidem, p. 165.

³ For analysis of Russian-Israeli literature in Hebrew, see: R. Katsman, *The Hebrew Poetry of the Younger Generation of Immigrants from the Former Soviet Union in Israel Part 1: Alex Rif, Nadia-Adina Rose*, “Ludaica Russica” 2020, no. 1 (4), pp. 18–39; R. Katsman, *The Hebrew Poetry of the Younger Generation of Immigrants from the Former Soviet Union in Israel. Part 2: Yael Tomashov, Rita Kogan*, “Ludaica Russica” 2020, no. 2 (5), pp. 5–27; R. Tsirkin-Sadan, *Between Marginal and Transnational: Post-Soviet Immigration in Hebrew Literature*, “East-European Jewish Affairs” 2014, vol. 44, no. 2–3, pp. 253–268; A. Moshkin, *Post-Soviet Nostalgia in Israel? Historical Revisionism and Artists of the 1.5 Generation*, “East-European Jewish Affairs” 2019, vol. 49, no. 3, pp. 179–199. For analysis of the visual art of Cherkassky-Nnadi, Kundina, Lukashevsky,

the early and most successful attempts to accomplish this task in Israeli cinema.

THE POLITICS OF REPRESENTATION OF YANA'S FRIENDS

The film revisits a dark moment in Israel's history, when Tel Aviv was under Iraqi bombardment during the first Gulf War, from the hindsight of 1999. The emotional atmosphere of a city under siege is invoked from the very beginning. After a short black-and-white musical prelude, the film switches to color and a long tracking shot intercut with multilayered sound registers (archival radio and television footage) contextualizes the film in its historical and geopolitical moment. At first, we hear what seems to be a CNN broadcast, discussing in English the "multinational... troops united against the Iraqi aggressor". Then the camera proceeds on its path through a disorganized, bohemian room, stopping on a television screen that broadcasts local news in Hebrew, announcing that today "1000 *olim*⁴ arrived [to Israel] from the Soviet Union, 120 from Ethiopia, and several more from Argentina". With these techniques, the film marshals archival and found footage to situate the film within the turbulent historical reality, as Israel dealt both with an unprecedented influx of migrants from the Soviet Union and Ethiopia (for which it did not have adequate infrastructure) and the frustrating military situation of sitting still while Iraqi SCUD missiles fell down on its citizens.

Against the backdrop of this international crisis, *Yana's Friends* explores the escalating social challenges that Russian-speaking newcomers struggled within Israel. Between 1989 and 1992, a record-number of 600,000 Soviet-Jewish immigrants landed in Israel and experienced disorientation and culture shock⁵. Having grown up in a completely different cultural, social, and political environment, the newcomers had an especially hard time

Lukin, and Zourabova, see: L. Dashevski, *The Phenomenon of the 'New Barbizon' in Israeli Art*, in: E. Nosenko-Stein, D. Sobolev (eds.), *Israel: Languages, Society, Culture*, The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow 2020, pp. 333–365. On the history of Russian-Israeli cinema since 1991, see: A. Moshkin, *History, Diaspora, and Geography*, in: K. Platt (ed.), *Global Russian Cultures*, University of Wisconsin Press, Madison 2019, pp. 113–135.

⁴ *Olim* is a particular Hebrew term that describes immigrants to Israel. It literally means "those who ascended", thereby implying a spiritual dimension to the worldly act of migration to Israel. It is not used for immigrants to any other place but Israel.

⁵ M. Tolts, *Demography of the Contemporary Russian-Speaking Jewish Diaspora*, in: Z. Gitelman (ed.), *The New Jewish Diaspora, Russian-Speaking Immigrants in the United States, Israel and Germany*, Rutgers University Press, New Jersey 2016, p. 24.

adjusting to life in Israel because, as sociologist Larissa Remennick points out, the immigrants'

feelings of social displacement were augmented by an overarching sense of insecurity—financial (due to unstable income and mounting debts), physical (reflecting ongoing military conflict and acts of terror), and psychological (reflecting poor command of Hebrew, misunderstanding of local norms, and loss of support networks)⁶.

What made things worse is the fact that the newcomers had to confront these issues at a time of military conflict and looming death by gas.

On the level of plot, *Yana's Friends* follows the lives of two immigrant families from the Soviet Union in their attempt to integrate into Israeli society during the uproar of the first Gulf War. The first couple, pregnant Yana and her husband Fima, are forced because of the housing shortage and general lack of funds to share their living space with a local, Hebrew-speaking bohemian, Eli. In an ironic twist of fate, the couple returns to the mode of living of the typical Soviet communal apartment, a cultural site Svetlana Boym describes as a "microcosm, a nonidealized image of Soviet society in miniature"⁷. The second family is multi-generational, composed of Alik and Masha, their infant child, and Masha's paralyzed war-veteran father, Yitzhak. Because of quotidian challenges and economic destitution, both families lose their moral compass. Ignoring his wife's protests, Alik puts his paralyzed father-in-law, a decorated World War II veteran, on the streets of Tel Aviv to beg for money, while Yana's husband, Fima, flees Israel with the financial stipend ("absorption basket") that the couple receive from the State of Israel for their first year in the country, leaving his pregnant spouse utterly alone in a country where she knows no one.

It is remarkable that out of the large cast of characters — eight are immigrants from the USSR, one is native Israeli (*sabra*) — none is especially appealing, except the Israeli Eli. On top of that, Israel is portrayed as an utterly fragmented country, stratified along linguistic and cultural lines, with a clear segregation between Hebrew and Russian speakers. In fact, the two groups hardly intersect and when they do — at least within the film — the encounter tends to result in verbal abuse and physical violence.

⁶ L. Remennick, *Russian Jews on Three Continents: Identity, Integration, and Conflict*, Transaction Publishers, New Jersey 2012, p. 56.

⁷ S. Boym, *Common Places: Mythologies of Everyday Life in Russia*, Harvard University Press, Cambridge 1994, p. 130.

The film does not try to play down hate speech and xenophobia. On the contrary, it amplifies these prejudiced voices, and we often hear statements like: “Why did they bring all these psychos [referring to Soviet immigrants] to our country” and “That’s how you behave, after all that the country did for you, after all the things it gave you? And what do you do? Just take as much as you can and run away”. The hostility towards the newcomers, both among *sabras* and the Russian-speaking Jews who arrived at Israel in previous waves of immigration, is ubiquitous.

It is surprising that Kaplun — who himself arrived in Israel from the USSR in 1980 — does so little to present an alternative snapshot of Israel’s Russian-speaking community. Instead, the film portrays post-Soviet newcomers as the disruptive force that ruptures local harmony in Israel. To add insult to injury, all the charges against the immigrants, even in the xenophobic form quoted above, appear to be justified within the framework of the film. For instance, when the Israeli passerby bemoans all the “psychos” that this wave of migration brought to Israel, his ire is completely justified. After all, he has just been accosted by a drunken Russophone accordion player who aggressively demands payment for his music. Likewise, when an airport security officer goes on a xenophobic rant on post-Soviet immigrants who try to steal as much as they can and then flee the country, his assertions once again ring painfully true. After all, this is precisely what Yana’s husband did at the start of the film — he steals the money the state gave him and Yana for their first year in the new country and flees to the Soviet Union. In this configuration, *Yana’s Friends* seems to tacitly justify the local regime of hostility towards the immigrants that in fact characterized Israel during that time.

In her work on the representation of Russian-speaking Jews in Israel and Germany, Nelly Elias asserts:

During the 1990s, Israeli citizens’ attitudes towards Russian-speaking immigrants steadily worsened, bordering on the hostile. [...] This tendency was further exacerbated and intensified by the Israeli media that often accused the immigrants of involvement in prostitution and organized crime and falsifying documents attesting to their Jewish origin⁸.

In this context of social hostility, it is unclear why *Yana’s Friends* does so little to dispel these pernicious stereotypes. The director ponders this issue in the Hebrew-language interview with the Israeli newspaper “Haaretz”:

⁸ N. Elias, *Coming Home: Media and Returning Diaspora in Israel and Germany*, State University of New York Press, New York 2008, s. 19.

In my opinion, the frustrations that immigrants feel in the new place of residence result, in most cases, because they project the pain they feel as a result of losing their roots to the new environment. Of course, there are also objective difficulties, but it is much more difficult to find the strength to deal with the fact that your roots are gone and you know that the return to the place you are coming from is impossible⁹.

With this statement, Kaplun casually disregards the rational basis for the distress immigrants feel in the new environment — namely, the palpable cultural, social, economic, and linguistic hardships that result from dislocation and migration to a new country. Instead, he chooses to explain that distress as an inability to deal with the phantom pain of amputated roots (fault #1), which is in turn externalized and “projected” onto a new environment (fault #2). In other words, this adjudicating statement not only rebukes the newcomers by “explaining” their spiteful nature but also clears all responsibility from the government and the local population, both of which are conveniently absent from his thoughts. Instead, the phantom pain and nostalgia seem to be the root cause of the migrants’ “poor behavior”.

POETICS AND POLITICS OF ROMANTIC COMEDIES

Considering the heartbreak and destitution so many ex-Soviet characters endure in the film (abortion, divorce, poverty, death of a child, war trauma, homelessness, alcoholism), the director’s choice of the genre with which to frame this material — correctly identified as a “romantic comedy” with some elements of melodrama by Gershenson and Hudson — is at first glance surprising¹⁰. Indeed, there is a certain awkwardness about framing a narrative of immigrant pain and hardship as a neatly wrapped romantic comedy, a genre that is traditionally associated with an uncomplicated, passive, and escapist cinematic experience where uncomfortable images are increasingly airbrushed and left out of the narrative. Although counterintuitive, the genre choice tracks if we consider how, according to Celestino Deleyto, romantic comedies operate — by carving “a special space outside history... which shelters the lovers from the dangers that the social space represents”¹¹. This is precisely what happens in *Yana’s Friends*.

⁹ D. Tsimerman, *Ha-chaverim shel yana*, “Haaretz”, 4 November 1999.

¹⁰ O. Gershenson, D. Hudson, *New Immigrant, Old Story: Framing Russians on the Israeli Screen*, “Journal of Film and Video”, vol. 60, no. 3–4, p. 26.

¹¹ C. Deleyto, *The Secret Life of Romantic Comedy*, Manchester University Press, Manchester 2009, p. 113.

The structure of romantic comedy allows Kaplun to construct a heterotopia, where the full spectrum of social problems that ex-Soviet Jews face in Israel after immigration could be explored in a harmless and trigger-free manner.

While I agree with McDonald that “conflicting pulls of realism and fantasy are operating” in romantic comedies, I believe that the realist pull in *Yana’s Friends* — namely the historical reality of the Gulf War and the social problems of Russian-speaking Jews — is strongly downplayed¹². This is because cinematic genres predetermine the affective disposition of the audience, its horizon of expectation, and the mode with which cinematic images would be consumed. Therefore, trained like Pavlov’s dog, the audience automatically downplays the significance of social, political, and economic misfortunes that are featured in romantic comedies because they know that nothing bad happens in such films. Even when disaster strikes, it usually happens at the start of the film to allow the protagonist to reclaim their good fortune by the film’s end. For this reason, social issues that are found in romantic comedies (the “pull of realism”, to borrow McDonald’s terminology) are increasingly devoid of ideology — they are simply there to help the narrative to unfold and the couple to couple.

Ultimately, to give the audience the snuggly product it desires, to Adorno and Horkheimer’s despair, romantic comedies must gloss over the main conflicts that they bear witness to, be they related to issues of class, race, ethnicity, religion, age, sexuality, or gender norms. As a result, by the end of the film, all the obstacles and differences are casually swept under the rug. In the case of *Yana’s Friends*, both the traumatic military attack during the Gulf War that exposed the country’s vulnerability and the complex challenges of post-Soviet migration to Israel are stripped of their extracinematic significance. The film maps its large cast of characters onto the historical events of the first Gulf War and the bombing of Tel Aviv in the manner of a classic historical novel in which the narrative resolution of personal challenges and assimilation into the social environment is deferred until the historical resolution is achieved. Thus, *Yana’s Friends* reaches its climax during the Iraqi air raid on South Tel Aviv which, within the structure of the film, merely functions to facilitate the couple’s intercourse and provide comic relief when Yana and Eli are having sex wearing nothing but gasmasks. In so doing, real-life dangers and urgent social issues become cozy and viewer-friendly within the structure of the film.

¹² T. Jeffers McDonald, *Romantic Comedy: Boy Meets Girl Meets Genre*, Columbia University Press, New York 2007, p. 8.

Additional reason Kaplun might have chosen to cloak the immigrants' challenges in Israel in the garb of a romantic comedy might relate to the genre's underlying tendency to endorse the ideology of social integration¹³. In *Film Genre and the Genre Film*, Thomas Schatz argues that romantic and screwball comedies are often hinged on the conflict

between the values, attitudes, and actions of its principal characters and the "civilized" setting they inhabit. Conflict in these genres [...] generally animated by a "doubled" hero — usually a romantic couple whose courtship is complicated and eventually ideologically resolved"¹⁴.

This is precisely the narrative and ideological arc of *Yana's Friends*. The film is punctuated by a conflict between immigrants and the "civilized" setting they inhabit — the State of Israel — to which the newcomers are expected to assimilate. In the Zionist key, the newcomers are expected to break with the culture and tradition of the diaspora, cut their ties to their native tongue, and reinvent themselves as full-fledged Israelis. The film stages this sanctioned ideological progression. At first, Yana is a foreign Russian woman with a husband, a child in her belly, and a Russian tongue in her mouth. At the end of the film, both her child and her husband are negated (clearing the space for the heroine's heteronormative and reproductive future in Israel), she is dating a Hebrew man and is rather proficient in Hebrew. This completes her Zionist transformation of shedding diasporic foreignness and donning a new identity as a full-fledged Israeli.

DIFFERENT MODES OF RECEPTION

As mentioned above, *Yana's Friends* achieved an unprecedented degree of popular and critical success in Israel. Sami Michael, a prominent Hebrew-language writer, called it "one of the most popular Israeli films of the last 10 years"¹⁵. He does not exaggerate. At the Ophir Awards, *Yana's Friends* was nominated for fifteen awards in fourteen categories and took home ten, including the coveted Best Film, Best Actor, Best Actress, Best Script, and Best

¹³ For a discussion of the *chernukha* genre in the late- and post-Soviet contexts, see: S. Graham, *Chernukha and Russian Film*, "Studies in Slavic Culture" 2000, no. 1, pp. 9–27.

¹⁴ T. Schatz, *Film Genre and the Genre Film*, in: L. Braudy, M. Cohen, *Film Theory and Criticism*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 697.

¹⁵ S. Michael, *Sadam Hussein ve ima sheli*, "Haaretz", 4 June 2003, <http://www.haaretz.co.il/misc/1.886575> [23.10.2021].

Director. The remarkable success illustrates that despite the predominantly Russian-speaking cast, director, screenwriter, and cultural references, *Yana's Friends* had struck a chord with the Israeli audience. In fact, the film's producers — Moshe Levinson, Mark Rosenbaum, Einat Bikel, and Uri Sabag — are all non-Russian Israelis. The funding was also assembled locally without international or Russian assistance—it was financed entirely by the *Keren kolnoa ha-Israeli* (Israeli Cinema Fund), *Rashut hashidur* (Israel Broadcasting Authority), and with the aid of Amir Geva, a prominent Israeli producer.

It is therefore surprising that a film set entirely in Israel and that focuses on Israeli history in the early 1990s has never been treated as an “Israeli film” by either Russian or Israeli film critics. Most attempt to trace the film's genealogy to the director's Russian heritage, disregarding the fact that Kaplun had left the Soviet Union nineteen years ago, studied at Tel Aviv University, and emerged as a film practitioner in Israel as early as 1985 with his short film, *Solo for Tuba*. Nevertheless, *Yana's Friends* has been interpreted by the Israeli critics as an expression of the so-called “Russian soul” and as a continuation of the classical Russian cinematic tradition. Some reviewers compared it to Maxim Gorky's play *The Lower Depth* (*Na dne*, 1902) and Mikhail Bulgakov's celebrated novel, *The Master and Margarita* (*Master i Margarita*, 1940/1967). Another went as far as to proclaim, rather bombastically, that “despite being set in Israel, *Yana's Friends* is not an Israeli film in almost any way”¹⁶. While fascinating, these parallels are not particularly helpful in explaining the immense popularity that *Yana's Friends* enjoyed among the Hebrew-speaking public and critics.

Reception in the Russian Federation was more tepid. Sergey Kuznetsov, one of Russia's leading film critics, characterized *Yana's Friends* with the following:

Some of my friends left the screening unhappy with the film and in disagreement with the jury's decision to award *Yana's Friends* the highest prize at the festival [Karlovy Vary International Film Festival in the Czech Republic]. I appreciated the film [...] for its simplicity lack of ambition to shoot some “Great Drama” (*Bol'shoe kino*). In that way, Kaplun is a type of Israeli Ryazanov. The film was a little sad at times, and a little funny at other times¹⁷.

Lidia Maslova's review in *Kommersant* was less generous:

Representing the hopeless lives of Russian immigrants in Israel in rosy colors and unique Odessa humor, Kaplun tries to mimic the idiosyncratic style of Emir

¹⁶ *Israel is Our Home*, “Yediot Ahronoth”, October 29, 1999, in: *Lashon, Hevra, Ve'Tarbut*, M. Muchnik (ed.), Open University of Israel, Ra'anana 2002.

¹⁷ S. Kuznetsov, *Kul'turnii Gid*, “Russkii Zhurnal”, July 30, 1999, <http://old.russ.ru/culture/guide/19990730-pr.html> [27.02.2017].

Kusturica or temperament of Pedro Almodovar. The only difference is that his worldview is much more trivial and sentimental¹⁸.

The review on Russia's "Channel One" ("Pervyi kanal") was the most crushing:

The film is naive, emotional, rather clumsy and very weak in terms of acting [...] What's interesting, however, is not the film but the fact that the director, Arik Kaplun, is our former compatriot. Twenty years ago, as a 17-year-old boy, he completed his entrance exam to VGIK [The Russian State University of Cinematography]. Convinced that as a Jew he had no chance of getting in, he left for Israel right after the exam without waiting for results. In Israel, he had learned that was actually admitted to VGIK [but he could not travel back to the Soviet Union]. Twenty years later, he made his cinematic debut with *Yana's Friends*. It turns out that twenty years have passed in vain¹⁹.

The only positive review of the film was authored by Otar Iosseliani in *Obshchaia gazeta*, who characterized *Yana's Friends* as a "remarkable, soft, kind, and surprisingly humane film [...] that is filmed in the best traditions of our former comedies", alluding to the famous late-Soviet comedies by Eldar Ryazanov²⁰. While these reviewers disagree in their assessments of the film, they all make a similar conceptual move, stretching an imaginary line from the Soviet/Russian cinematic tradition to *Yana's Friends*, whether by way of Ryazanov, Bulgakov, Gorky, Odessa humor, or counterfactual history of what could have been. Curiously, none of these reviewers see *Yana's Friends* as part of Israeli cinematic culture, history, or aesthetic tradition. For some reviews, the film's Soviet/Russian resonance is something positive, for others negative — but none can look past it.

Olga Gershenson proposes a different way of looking at *Yana's Friends* by placing it within Hamid Naficy's conceptual framework of "accented cinema". Accented cinema is an analytical category that brings together films made by "diasporic and exilic subjects [whose accent] emanates not so much from the accented speech of the diegetic characters as from displacement of the filmmakers and their artisanal production modes"²¹. While I do not dispute *Yana's Friends'* tangible links to accented cinema, I would like to propose a small modification to both Naficy and Gershenson's

¹⁸ L. Maslova, *The Immigrant is Singing about Jews*, "Kommersant", February 16, 2001, <http://www.kommersant.ru/doc/168662> [27.02.2017].

¹⁹ "Channel One" ("Pervyi kanal"), 9 November, 2001, <http://www.1tv.ru/public/print/pi13081> [23.10.2021].

²⁰ O. Iosseliani, *Vpechatleniya Nedeli*, "Obschaya Gazeta", March 14, 2002, <http://www.pressarchive.ru/obschaya-gazeta/2002/03/14/262658.html> [27.02.2017].

²¹ H. Naficy, *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*, Princeton University Press, New Jersey 2001, p. 4.

assessment of accented cinema today. For Naficy, accented films “work in the interstices of social formations and cinematic practices”, “operate independently, outside the studio system or the mainstream film industries”, and “are not neatly resolved by familiar narrative and generic schemas”²². Elsewhere, Naficy notes that two of the most important characteristics of accented cinema are experimental/idiosyncratic cinematic style and anti-establishment/deterritorialized mode of production²³.

Yana's Friends — a film that comfortably occupies the generic terrain of a romantic comedy, uses “love conquers all” formula as its *deus-ex-machina*, and is produced on the dime of the Israeli Cinema Fund — represents a new stage in the development of accented cinema not elaborated by Naficy or Gershenson. The specificity of this stage lies in the fact that its practitioners produce not cinema of the margin with respect to style or mode of production but a popular cinema of the center attuned to the demands of the market. What makes *Yana's Friends* such a successful *Israeli* film is its ability to package Russianness in a consumable and easily digestible way by adhering to Israeli expectations of what “other” places and people look like. This is precisely why Russian speakers are portrayed in the film as one-dimensional drunkards and criminals who disrupt local harmony. Ultimately, by reproducing the local regime of hostility toward Soviet immigrants that characterized popular and official discourses in Israel during the 1990s, the film illustrates how tapping into Israel’s multicultural climate from the majoritarian point of view can be converted into commercial and critical success and economic gain, even at the risk of capitalizing on a communal suffering and exporting an easily digested semblance of “authenticity” to the dominant Israeli audience.

On the level of plot, *Yana's Friends* propagates a very stable message in concert with the Zionist ideology. The overarching point of view of the film is that of the state and not of the immigrant community. As a result, the film can be seen as a prescriptive manual for the social integration of Russian-speaking immigrants. The fate of the titular character illustrates this tendency. Despite her extraordinary stressful situation — her husband just left her, took all their money, she lives in an unfamiliar country, expecting a child, while misses are shelling her country — she displays very little longing for the home she left behind and her inner world is left almost entirely unexplored. Instead, after a short deliberation, she

²² Ibidem, p. 10.

²³ Ibidem, p. 26.

stands on her own feet, symbolically aborts the baby of her runaway husband, and embarks on a new relationship with the Israeli Eli. In so doing, Yana demonstrates by example that no matter how difficult immigration gets, one must keep going to earn a happy ending.

The emotional gaps in *Yana's Friends* are a by-product of the multicultural bargain: in return for political allegiance, ethnic groups gain recognition, resources, and license to express some elements of their cultural traditions such as ethnic food, music, arts, holidays, and crafts. Yet they are also expected to be silent regarding much of the real pain of migration. To borrow the words of Slavoj Žižek, liberal multiculturalism can only accept otherness

deprived of its substance — like the multitude of 'ethnic cuisines' in a contemporary megapolis; however, any 'real' Other is instantly denounced for its 'fundamentalism', since [...] the 'real Other' is by definition 'patriarchal', 'violent', never the Other of ethereal wisdom and charming customs²⁴.

A similar point was made by the Nigerian writer, Chimamanda Ngozi Adichie. In her celebrated TED Talk, "The Danger of a Single Story", she argues that contemporary cultural industry has turned an "ethnic story" into a nicely packaged, monolithic "single story" that is devoid of substance, contradictions, and that caters to the dominant culture. In these cultural works, she argues, there is a tendency to "show a people as one thing, only one thing, over and over again, and that is what they become"²⁵. In other words, both Žižek and Adichie imply that liberal multicultural is only interested in the cultural difference that can be easily integrated into the workings of global capitalism, while all else is excluded, flattened, and misconstrued. Rather than expressing the complex and contradictory voices of the post-Soviet community in Israel, *Yana's Friends* savvily converts the cultural and historical experience of Russian-speaking Jews in Israel into profit, while obscuring the deep-seated suffering that takes place behind the scenes and the violence that the multicultural ethos, including the Zionist one, inflicts on immigrants. Ultimately, Kaplun is happy to tap into Israeli model of commercial, popular filmmaking that offers its audience an uncomplicated narrative of love and melodrama. In so doing, however, Israeli films like *Yana's Friends* obfuscate many facets of the Russian-Israeli experience that are left unexplored in their storylines.

²⁴ S. Žižek, *Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism*, "New Left Review" 1997, 1/ 225, p. 28.

²⁵ Ch.N. Adichie, *The Danger of a Single Story*, "Ted Talk", July 2009, https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=en [23.10.2021].

CONCLUSION

Concluding his discussion of romantic comedies, Schatz writes: “[t]he suggestion of living happily ever after tends to gloss over the inevitable loss associated with each character’s compromise. What is celebrated is the collective value of their integration into an idealized social unit”²⁶. This idea of glossing over the inevitable loss and compromise is strongly present in *Yana’s Friends*, a film that implicitly restages the Zionist teleological plea to immigrants in Israel to abandon their native languages, cultures, and identities. Therefore, it is not surprising that the Hebrew-speaking audience and critics unanimously loved the film while the Russophone ones, judging by their tepid reception, were much less enthusiastic. Produced from the dominant point of view of Israeli society, *Yana Friends* correctly identifies the dominant trends of Israeli cinematic tradition during the 1990s, when multiculturalism and diversity became “master plots” of contemporary Israeli literature and visual culture²⁷. However, the traumatic experiences of the Russian-speaking community in the film have been flattened by the dominant Israeli/Zionist gaze so that ultimately, the film better serves Israel’s mainstream Hebrew-speaking audience. The film neither undertakes a structural analysis of the hostility towards the Russian-speaking community in Israel nor attempts to complicate a stereotypic view of Russian speakers as sexualized women and criminal men. Instead, it presents a market-tested story of romance and cultural assimilation that is in sync with the Israeli audience²⁸. It remains to be seen when new narratives about the Russian-speaking community will emerge in Israeli culture, narratives that would be able to embrace and synthesize all the complexities of this community’s historical experiences in Israel after immigration.

References

Adichie, Chimamanda Ngozi. “The Danger of a Single Story.” *Ted Talk* (July 2009) <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=en>.

²⁶ Th. Schatz, *Film Genre and the Genre Film*, in: *Film Theory and Criticism*, L. Braudy, M. Cohen (eds), Oxford University Press, Oxford 2004, p. 701.

²⁷ During that time, a record number of outsiders were finding representation on the Israeli screen, including Palestinians, women, Haredim, Mizrahi Jews, Post-Soviet Jews, Ethiopian Jews, asylum seekers, and sexual minorities.

²⁸ On the marketability of ethnic stories in the global book market, see: L. Ryoko Wakamiya, *Tell Me Your Story: Recent Russian-American Writing*, in: K. Platt (ed.), *Global Russian Cultures*, University of Wisconsin Press, Madison 2019, 135–151. and Cathy Park Hong, *Minor Feelings: An Asian American Reckoning*. New York: One World, 2020, pp. 47–51.

- Boym, Svetlana. *Common Places: Mythologies of Everyday Life in Russia*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Dashevski, Liliya. "The Phenomenon of the 'New Barbizon' in Israeli Art." In: E. Nosenko-Stein and D. Sobolev (eds.). *Israel: Languages, Society, Culture*. Moscow: The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 2020.
- Deleyto, Celestino. *The Secret Life of Romantic Comedy*. Manchester: Manchester University Press, 2009.
- Elias, Nelly. *Coming Home: Media and Returning Diaspora in Israel and Germany*. New York: State University of New York Press, 2008.
- Gershenson, Olga. "'Is Israel Part of Russia?' Immigrants on Russian and Israeli Screens." *Israel Affairs* 17, no. 1, 2011.
- Gershenson, Olga and Hudson, Dale. "New Immigrant, Old Story: Framing Russians on the Israeli Screen." *Journal of Film and Video*, 60, no. 3–4.
- Hong, Cathy Park. *Minor Feelings: An Asian American Reckoning*. New York: One World, 2020.
- Graham, Seth. "Chernukha and Russian Film." *Studies in Slavic Culture*, no. 1, 2000.
- Iosseliani, Otar. "Vpechatleniya Nedeli." *Obschaya Gazeta*, March 14, 2002 <<http://www.pressarchive.ru/obschaya-gazeta/2002/03/14/262658.html>>.
- Jeffers McDonald, Tamar. *Romantic Comedy: Boy Meets Girl Meets Genre*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Katsman, Roman. "The Hebrew Poetry of the Younger Generation of Immigrants from the Former Soviet Union in Israel Part 1: Alex Rif, Nadia-Adina Rose." *Iudaica Russica* 1, no. 4, 2020.
- Katsman, Roman. "The Hebrew Poetry of the Younger Generation of Immigrants from the Former Soviet Union in Israel. Part 2: Yael Tomashov, Rita Kogan." *Iudaica Russica* 2, no. 5, 2020.
- Kuznetzov, Sergey. "Kul'turnii Gid." *Russkii Zhurnal*, July 30, 1999 <<http://old.russ.ru/culture/guide/19990730-pr.html>>.
- Maslova, Lidia. "The Immigrant is Singing about Jews." *Kommersant*, February 16, 2001 <<http://www.kommersant.ru/doc/168662>>.
- Michael, Sami. "Sadam Hussein ve ima sheli," *Haaretz*, 4 June, 2003 <<http://www.haaretz.co.il/misc/1.886575>>.
- Moshkin, Alex. "History, Diaspora, and Geography." In: K. Platt (ed.), *Global Russian Cultures*. Madison: University of Wisconsin Press, 2019.
- Moshkin, Alex. "Post-Soviet Nostalgia in Israel? Historical Revisionism and Artists of the 1.5 Generation." *East-European Jewish Affairs* 49, no. 3, 2019.
- Naficy, Hamid. *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- Remennick, Larissa. *Russian Jews on Three Continents: Identity, Integration, and Conflict*. New Jersey: Transaction Publishers, 2012.
- Schatz, Thomas. "Film Genre and the Genre Film." In: L. Brady and M. Cohen. *Film Theory and Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

- Schatz, Thomas. "Film Genre and the Genre Film." In: *Film Theory and Criticism*. L. Braudy and M. Cohen (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Tolts, Mark. "Demography of the Contemporary Russian-Speaking Jewish Diaspora." In: Z. Gitelman (ed.), *The New Jewish Diaspora, Russian-Speaking Immigrants in the United States, Israel and Germany*. New Jersey: Rutgers University Press, 2016.
- Tsimerman, Dana. "Ha-chaverim shel yana." *Haaretz*, 4 November, 1999.
- Tsirkin-Sadan, Rafi. "Between Marginal and Transnational: Post-Soviet Immigration in Hebrew Literature." *East-European Jewish Affairs* 44, no. 2–3, 2014.
- Wakamiya, Lisa Ryoko. "Tell Me Your Story: Recent Russian-American Writing." In: K. Platt (ed.), *Global Russian Cultures*, Madison: University of Wisconsin Press, 2019.
- Žižek, Slavoj. "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism." *New Left Review* 1, no. 225, 1997.
- "Israel is Our Home." *Yediot Ahronoth*, October 29, 1999. In: M. Muchnik (ed.) *Lashon, Hevra, Ve'Tarbut*. Ra'anana: Open University of Israel, 2002.
- Channel One — Pervyi kanal*, 9 November, 2001 <<http://www.1tv.ru/public/print/pi13081>>.



KRZYSZTOF KROSNY

Uniwersytet Śląski



<https://orcid.org/0000-0002-0673-3219>

Wzajemne przenikanie się dialektyki historii Żydów Szymona Dubnowa i dialektyki rewolucji Nikołaja Bierdiajewa

The intertwining of the dialectic of Jewish history by Simon Dubnow
and the dialectic of revolution by Nikolai Berdyaev

Abstract: The article attempts to combine the dialectics of Simon Dubnow, one of the founders of the modern historiography of the Jewish nation, with the dialectics of the revolution by the Russian philosopher Nikolai Berdyaev. It presents the way the community, and then the Jewish nation underwent from aversion through emancipation and assimilation to hatred that led to the Holocaust. The juxtaposition of the two dialectics allows us to look at the common history of Judaism and Christianity through the prism of a representative of the Jewish minority — Dubnow, and the Christian majority, one of the founders of the religious renaissance during Stalinism — Berdyaev.

Keywords: dialectics, Dubnow, *Berdyaev*, Jews, Judaism, Christianity

Взаимопроникновение диалектики истории евреев Семена Дубнова
и диалектики революции Николая Бердяева

Резюме: Статья представляет собою попытку совместить диалектику Семена Дубнова, одного из основоположников современной историографии еврейского народа, с диалектикой революции русского философа Николая Бердяева. Автор описывает путь, пройденный еврейской общиной, а затем и еврейским народом, от неприятия через эмансипацию и ассимиляцию до ненависти, которая привела к Холокосту. Сопоставление обеих диалектик позволяет взглянуть на общую историю иудаизма и христианства с точки зрения представителя еврейского меньшинства — Семена Дубнова и христианского большинства, одного из основоположников религиозного возрождения в период сталинизма — Николая Бердяева.

Ключевые слова: диалектика, Дубнов, Бердяев, евреи, иудаизм, христианство

Wstęp

Tematem niniejszych rozważań jest próba połączenia w historii narodu żydowskiego dwóch dialektyk. Pierwszą jest dialektyka

Szymona Dubnowa przedstawiająca wzajemne relacje wspólnoty żydowskiej¹ z chrześcijanami. Drugą, dialektyka Nikołaja Bierdiajewa, która opisuje proces, jaki zachodzi w historii rewolucji — przed jej wybuchem, w trakcie rewolucji i po jej zakończeniu. Autor stawia przed sobą dwa cele: po pierwsze, próbę uzyskania odpowiedzi na pytanie dotyczące jakże aktualnego w dzisiejszych czasach problemu — do czego może doprowadzić (zdawałoby się „tylko”) niechęć do wyznawcy innej religii. W okresie antyjudaizmu była to niechęć chrześcijan do wspólnoty możeszowej, dzisiaj, po tak tragicznym wydarzeniu, jakim był Holokaust, możemy zaobserwować niechęć na przykład chrześcijan do muzułmanów. Po wtóre, przypomnienie postaci Dubnowa, którego propozycja autonomicznego współistnienia różnych ekumen wyznaniowych i narodowych, po urzeczywistnieniu się idei syjonizmu, została nieco zapomniana.

Izolacja

Dla autora pracy *Письма о старом и новом еврействе* Szymona Dubnowa sformułowania „teza”, „antyteza” i „synteza” nie są tożsame z dialektyczną triadą Geорга Hegla, dla którego to określenia rozwoju procesu dialektycznego były metodą formalnologiczną. Dubnow widzi w dialektyce głęboki proces łączenia części, rozłożonych w historii, rozproszonej w różnych stadiach rozwoju myśli i uczuć. Cała dialektyka tworzy zamknięty kołobieg rozwoju, a każdemu okresowi, „tezie”, „antytezie” i „syntezie” nie odpowiada abstrakcyjne wyobrażenie, ale żywa siła idei².

Według dialektyki Bierdiajewa każda rewolucja w początkowym okresie jest zacia i manifestuje hasła wolności. Jednakże strach przed kontrewolucją powoduje, że jej wewnętrzna dialektyka prowadzi do zamiany wolności na terror, który osiąga apogeum z chwilą całkowitego jej sukcesu³. Relacja zwycięzcy i zwyciężonego ma charakter paradoksalny. Zwycięzcy traktują zwyciężonych

¹ Wyróżniamy dwie wspólnoty żydowskie: Żydów jako ekumenę religijną i Żydów jako wspólnotę narodową. Różnica ta w dzisiejszych czasach urzeczywistnia się w sporze pomiędzy polską prawicą a wspólnotą starozakonną w USA, która doprowadziła do uchwalenia w Kongresie USA ustawy o zwrocie bezspadkowego mienia pożydowskiego w Polsce, znanej jako Ustawa 447. Ekumena judaistyczna mieszkająca w USA, domagając się zwrotu mienia, postrzega swego członka jako Żyda — członka wspólnoty narodowej. Z kolei Polska, mówiąc o Polakach wyznania możeszowego, definiuje przedmiotową wspólnotę jako Żydów — członków ekumeny religijnej.

² С.М. Дубновъ, *Письма о старомъ и новомъ еврействе (1897–1907)*, Типография Т-ва «Общественная польза», С.-Петербургъ 1907, s. 74–75.

³ Zob. M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 141.

jak niewolników, zaś *de facto* to oni stają się niewolnikami, tracą możliwość właściwego postrzegania rzeczywistości⁴. Szczególnej przemianie podlegają przywódcy zwycięskiej rewolucji. Przed sukcesem rewolucji liderzy, którzy ją zapoczątkowali, wydawali się osobami w pełni wierzącymi w jej hasła, gotowymi do poniesienia najwyższej ofiary. Natomiast w czasie jej zwycięstwa ich postępowanie przybiera formy gorsze niż *ancien régime*, dezaktualizują hasło „wolność”, a urzeczywistniają terror⁵. Tragedią rewolucji jest niemożność wypełnienia posłannictwa przywódców, które nakazuje powołanie do życia nowego człowieka. Skutkiem jej jest natomiast powstawanie nowego człowieka, budowanie nowego społeczeństwa. Dlatego rewolucji nie niszczy nowy człowiek, ale stary Adam. Przybiera on tylko w końcu rewolucji nowe odzienie, by dokonać rewolucji i kontrrewolucji. W ten sposób nie dokonuje on przewyciężenia niewoli, zmienia tylko jej postać⁶. Stąd wniosek: „jest iluzją, że rewolucja zrywa ze ‘starym’, ona jedynie pojawia się w nowych szatach. Dawna niewola zmienia szaty, dawna nierówność przekształca się w nową nierówność”⁷.

Sceptyczna ocena rewolucji nie doprowadza Bierdiajewa do zakwestionowania samej istoty rewolucji. Chcąc do niej dotrzeć, sięga on do teorii głoszonej przez dawnych mistyków niemieckich o narodzinach Boga. Za największego z nich uważa się Jakuba Böhme, który głosił ideę o nicości, która jest większa niż Bóg — *Ungrund*⁸. Również Mistrz Eckhart nauczał boskości, która przewyższa samego Boga⁹. Jak pisze Bierdiajew:

Boskie światło rozpala się w bezdennej ciemności. Owa ciemna otchłań nie może być nawet nazwana bytem, znajduje się ona poniżej wszelkiego bytu. Nie mają do niej zastosowania żadne kategorie, żadne określenia. Owo pierwotne, w wieczności rozbłyskujące światło jest światłem teogonicznego procesu Boskich narodzin. Jednak procesu teogonicznego nie należy rozumieć poprzez analogię do ewolucji, dokonującej się w tym świecie¹⁰.

Niemożność rozwiązania występujących antynomii i nieprzewycięzalnych sprzeczności spowodowana jest ograniczeniem

⁴ Zob. tamże.

⁵ Zob. tamże.

⁶ Zob. tamże, s. 144.

⁷ Tamże, s. 142.

⁸ Zob. M. Bierdiajew, *List drugi — O religijno-ontologicznych podstawach społeczeństwa*, w: tegoż, *Filozofia nierówności. Listy do nieprzyjaciół. Rzecz o filozofii społecznej*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006 s. 34. Zob. też. J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

⁹ Zob. M. Bierdiajew, *List drugi — O religijno-ontologicznych podstawach społeczeństwa...*, s. 34.

¹⁰ Tamże.

ludzkiego rozumu. Według Bierdiajewa w rzeczywistości urzeczywistnia się to, co dzieje się poza czasem¹¹. Dlatego w antropologicznym i kosmologicznym toku nadciągająca ciemność, która przybiera formę chaosu, może zostać przewycięzona. W ten sposób dokonuje się zachowanie ikony człowieka i kosmosu, co pozwala na dalsze dzieło Bożej twórczości, a tym samym Bożego przewyciężenia ciemności¹². Dla autora *Listu...* „rodzenie światła w ciemności, przejście od chaosu do kosmosu oznacza powstanie nierówności bytu w równości niebytu”¹³. Podobne zjawiska możemy zaobserwować w społeczeństwie, w którym znajduje się tajemnica i zasada ciemności. Według Bierdiajewa mające miejsce w historii ludzkości najazdy barbarzyńców zewnętrznych i wewnętrznych są napływem ciemności. Dlatego w substancji ludzkiej urzeczywistnia się chaos, zaś społeczny kosmos jest budowany z tytanicznym wysiłkiem i chroniony¹⁴. Bierdiajew wyciąga stąd wniosek, że „w masie, w tłumie zawsze istnieje ciemna otchłań. Rewolucje, tak jak najazdy barbarzyńców, zawsze stanowiły wylew owej chaotycznej ciemności. I barbarzyńcy, i rewolucje są potrzebne niedołętniejącemu światu”¹⁵.

Szymon Dubnow określa mianem izolacji okres historii narodu żydowskiego, który jest pierwszym etapem (początkiem) kołobieg — jego tezą. Rozpoczyna się w roku 1492, w którym po zjednoczeniu Hiszpanii królowa Izabella Kastyljska i król Ferdynand Aragoński, jako wotum wdzięczności złożone Bogu za wewnętrzne zjednoczenie kraju, wypędzili Żydów z ich państwa¹⁶, co doprowadziło do upadku kultury Żydów sefardyjskich i przeniesienia centrum życia kulturowego do Żydów aszkenazyjskich w Niemczech¹⁷. Okres ten charakteryzuje się niechęcią wobec ekumeny starotestamentowej, która swe podłoże ma w religii, i dlatego nazywany jest antyjudajzmem.

¹¹ Zob. tamże.

¹² Zob. tamże, s. 34–35.

¹³ Tamże, s. 35.

¹⁴ Zob. tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Jak zauważa F. Battenberg było to pierwsze wypędzenie, które odbyło się pod hasłem „czystości krwi”. F. Battenberg, *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650–1933*, przeł. A. Soróbkka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2008, s. 123.

¹⁷ Po upadku w roku 135 powstania Szymona bar Kochby, gdy wypędzono Żydów z Jerozolimy, społeczność Izraelitów przeniosła swe życie kulturowe najpierw do Babilonii w V–XI wieku, następnie do Hiszpanii w XI–XV wieku, potem do Niemiec i wreszcie do Polski. Szymon Dubnow przewidywał, że po emigracji około miliona Żydów do Ameryki, która przypadała na lata 1881–1901 i była wywołana pogromami Żydów w Rosji, centrum kulturowe przeniesie się wraz z emigracją. С.М. Дубновъ, *Письма о старомъ и новомъ евреѣстве...*, s. 100–101.

W każdym z tych centrów kultury Żydzi powołują do życia autonomiczne organizacje, których celem jest regulowanie życia społecznego i kulturowego. Przykładem autonomicznych organizacji jest powstały w Polsce system *Waad*¹⁸. Jak wskazuje Dubnow, dla narodu pozbawionego zewnętrznego atrybutu, jakim jest państwo, autonomiczne organizacje stają się substytutem państwa¹⁹.

Ważnymi postaciami, które przyczyniły się do powstania idei antyjudajizmu, byli św. Augustyn i św. Tomasz. Ten pierwszy wprowadził do życia Kościoła ideę, według której rozproszenie Żydów jest karą Boską za ukrzyżowanie Chrystusa. Jednak, co najważniejsze, a często w potocznym rozumieniu zostaje zafałszowane, zakazywał on zabijania Żydów po to, aby mogli odbywać karę. Równocześnie życie Żydów w diasporze miało dostarczać dowodów na to, że Bóg opuścił swój naród wybrany ze Starego Testamentu, a wybrał nowy — Chrześcijan. Prowadziło to do sytuacji, w której

dla chrześcijan w każdym reprezentancie narodu przeklętego kryje się członek narodu wybranego, którego nieszczęście jest kościołowi konieczne o tyle, że stanowi „żywy dowód chrześcijańskiej prawdy”. Tak pojmowanego Żyda „chrześcijanin nie powinien unicestwiać, by nie zatracić tym samym wiedzy o boskiej prawdzie”²⁰.

Święty Tomasz, nawiązując do nauki św. Augustyna, również głosił konieczność zachowania społeczności żydowskiej, zakazując tym samym jej przymusowej konwersji. Nowością w jego koncepcji było uznanie, że Żydzi pozostaną wiecznymi niewolnikami panujących władców. Skutkiem tego było przejmowanie majątków żydowskich, jeżeli ich właścicielom pozostawiono środki niezbędne do utrzymania.

Spółeczność żydowską oddzielało od chrześcijan podwójne getto. Pierwszym było ich własne getto duchowe, drugim z kolei fizyczne getto chrześcijan. W roku 1215, w czasie obrad IV Soboru Laterańskiego, przyjęto prawa nakazujące społeczności żydowskiej wyróżnianie się od społeczności chrześcijańskiej poprzez ubiór i miejsce zamieszkania. W rezultacie nastąpiło odgraniczenie/odosobnienie społeczności żydowskiej w wymiarze narodowym, duchowym i egzystencjalnym. Doprowadziło to do odseparowania jej od otaczającej ich społeczności

¹⁸ Zob. tamże, s. 9.

¹⁹ Zob. tamże, s. 76.

²⁰ H. Arendt, W.H. Auden, *Drut kolczasty*, przeł. P. Nowak, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2011, s. 79. Arendt powołuje się na papieża Innocentego III.

i odwrotnie. Żydzi zadowolili się życiem we własnej wspólnocie, własnymi prawami, synagogą i szkołą, a ich dorobek umysłowy i literacki w pełni zaspokajał potrzeby duchowe²¹. Izolacja zrodziła strach przed obcym, nieznanym, co miało swoje konsekwencje. Bierdiajew punktuje:

[...] człowiek ogarnięty strachem zawsze zaczyna prześladować. Człowiek ogarnięty manią prześladowczą jest niebezpieczny, zawsze można spodziewać się po nim prześladowań. Nie ma nikogo gorszego od człowieka opętanego przez strach, który wszędzie postrzega niebezpieczeństwa, spiski i zamachy. Właśnie ludzie opętani przez strach, który może być zwierzęcy i mistyczny, tworzą sądy inkwizycyjne, tortury, palą na stosach, ścinają na gilotynach i rozstrzelują niezliczoną ilość ludzi. Prześladowania, tortury i egzekucje heretyków były również wywołane przez strach. Strach przed złem i przed złym (to znaczy uważanymi za złych z punktu widzenia określonej ideologii) jest jedną z największych tragedii w życiu jednostki i całych społeczeństw. Ten strach deprawuje naturę ludzką, deprawuje sumienie i często przekształca człowieka w dzikie zwierzę²².

Równocześnie człowiek taki redukuje świat do dwóch przeciwstawnych, wrogich sobie podmiotów. Świat jego przeciwników, gdyż tylko tak jest w stanie postrzegać „nie-Ja”, wydaje się kumulatywny i uniwersalny, nie ma w nim miejsca na „Ja” — „nie-Ja” — „Ty” — „My”, jest wyłącznie „nie-Ja”, składające się z wielu różnych światów²³.

Żydów zaczęto oskarżać o mordy rytualne, których mieli dopuszczać się wobec chrześcijańskich dzieci. Celem tych mordów była rzekoma chęć umęczenia chrześcijańskiego dziecka, a następnie ukrzyżowanie go na wzór Chrystusa. Podczas tych mordów miano jakoby również pozyskiwać chrześcijańską krew²⁴. Pierwsze oskarżenie o mord rytualny miało miejsce w Norwicz w roku 1144. Ostatni proces w tej sprawie odbył się w Rosji w roku 1911. W roku 1946 w Polsce doszło do ostatniego pogromu, którego podłożem było podejrzenie o dokonanie mordu rytualnego.

Na soborze laterańskim w roku 1215 przyjęto dogmat o transsubstancjacji, który przyczynił się do oskarżania społeczności żydowskiej o profanację hostii. Warto zauważyć, że pierwsze zarzuty

²¹ Zob. С.М. Дубновъ, *Письма о старомъ и новомъ еврействе...*, s. 75–76.

²² M. Bierdiajew, *Niewola...*, s. 139–140.

²³ Zob. tamże, s. 140.

²⁴ Oskarżenia Żydów o dokonywanie mordów rytualnych wynikały z niewłaściwego rozumienia święta Purim, obchodzonego od czasów późnej starożytności. Symbolizowało ono uwolnienie Izraelczyków od prześladowań, które miały miejsce podczas rządów ministra Hamana. Od tego wydarzenia rozwinął się zwyczaj palenia drewnianej kukły, z którą go utożsamiano. Płonąca drewniana postać niekiedy kształtem przypominała krzyż. Zob. F. Battenberd, *Żydzi w Europie...*, s. 73.

wysunięto już w roku 1150. Żydów piętnowano również za rzekome tajne porozumienia z trędowatymi, których celem miało jakoby być zatrucie studni prowadzące do zagłady chrześcijan. Pierwsze oskarżenie miało miejsce w Akwitaniu w roku 1321. Za szerszenie się w Europie „czarnej śmierci” także winiono członków społeczności żydowskiej. W okresie tym antyjudajzmowi nie podlegali tylko przedstawiciele narodu żydowskiego, ale również i cała ich kultura. Już w roku 1242 w Paryżu dokonano spalenia wozów wypełnionych pismami hebrajskimi. W roku 1434 dekret soborowy z Bazylei nakazywał Żydom i innym niewiernym uczestnictwo w naukach wygłaszanych przez chrześcijańskich misjonarzy.

Dubnow wyróżnia dwa sposoby izolacji otoczenia chrześcijańskiego od społeczności żydowskiej, uzależnione od historii narodu żydowskiego na danym terytorium. W Europie Zachodniej Żydzi byli narodem historycznym, ale nie w rozumieniu Hegla, lecz ze względu na długość okresu zamieszkiwania. Pierwsze swoje kolonie w Rzymie i w przymorskich terytoriach Italii założyli w czasie Drugiej Świątyni²⁵. Od roku 1278 w Anglii rozpoczęto proces wypędzania Żydów z różnych części Europy. Przyczyniły się one do powstania obrazu Żyda „wiecznego tułacza”²⁶. We Francji wypędzenie społeczności żydowskiej powiązano z umorzeniem długów chrześcijan, które zaciągnęli u przedstawicieli społeczności judaistycznej.

Inną formę izolowania się od społeczności żydowskiej przyjęto na terenach przyszłego Imperium Rosyjskiego. Z uwagi na fakt, że Żydzi nie zamieszkiwali tu tak licznie i długo jak w Europie Zachodniej, izolacja polegała na niewpuszczaniu ich na własne terytorium. Pośrednim przykładem jest Polska, gdzie Żydzi również nie byli narodem historycznym. W wyniku ich wypędzeń z Zachodniej Europy władze I Rzeczypospolitej zezwoliły im na osiedlenie się na swoim terytorium²⁷.

Według Dubnowa błędem izolacji był fakt, że podporządkowywała ona religii zbyt wiele sfer życia, obejmowała bowiem nie tylko sprawy religijne, narodowe, ale także osobiste. Zasady

²⁵ Zob. С.М. Дубновъ, *Письма о старомъ и новомъ еврействе...*, s. 34.

²⁶ W języku rosyjskim mamy dwa wyrazy na określenie Żyda. Dla wskazania członka narodu, społeczności żydowskiej używamy jedynie określenie *еврей* [jewrię]. Drugie określenie, *жид* [zyd], ma wyłącznie pejoratywne znaczenie. O skali negatywnego obrazu Żydów, który powstał w czasie wypędzenia („tułaczki”), może świadczyć konsekwentne używanie przez Szymona Dubnowa w opisie tego okresu terminu *жид*. Zob np. С.М. Дубновъ, *Письма...*, s. 35–36.

²⁷ Zob. tamże, s. 37. Dubnow w ocenie skutków, jakie wywołała postawa władz Polski i Rosji, nie ustrzeża się przed popadnięciem w centrojudaizm. Utożsamia on rozwój Polski z zezwoleniem przez władców państwa na osiedlenie się Żydów na swoim terytorium. Żydzi, jako naród żyjący w diasporach, które są rozsiane w wielu krajach, wykorzystali swoje międzynarodowe wpływy i wprowadzili Polskę w powiązania międzynarodowe. W Rosji, w której obowiązywała polityka izolacji wobec Żydów, taki rozwój się nie dokonał i pozostała krajem zacofanym gospodarczo.

te krępowały nie tylko Żyda — wyznawcę judaizmu, ale również Żyda — członka społeczności²⁸.

Były również i dobre strony izolacji. Można do nich zaliczyć autonomię, która przyczyniła się do jednoczenia narodu, żyjącego we wrogim chrześcijańskim otoczeniu. Dzięki autonomii Żydzi przyzwyczajali się do społecznej dyscypliny, samorządności i aktywności. Autonomia była również czynnikiem sprzyjającym ucywilizowaniu społeczności żydowskiej, pozwalała poczuć się członkiem żywego narodowego organizmu, wytyczała wąski krąg duchowej i społecznej wspólnoty, który był wystarczający dla jej członków. Duże znaczenie miało tu też getto. Według Dubnowa to właśnie w nim Żydzi czuli się obywatelami we własnym duchowym państwie²⁹.

Benedykt Spinoza pisze: „Co się zaś tyczy tego, że utrzymali się przez tyle lat pomimo rozproszenia i braku państwa własnego, to nie ma co się dziwić, skoro tak oddzielali się od innych narodów, że zwrócili przeciw sobie nienawiść wszystkich [...] Że nienawiść narodów jest tym, co ich zachowuje, tego uczy doświadczenie”³⁰. Był to okres, w którym urzeczywistniła się niechęć uniwersalnego europejskiego „narodu” chrześcijańskiego do „narodu” judaistycznego³¹. Ale podkreślmy za Bierdiajewem

²⁸ Zob. tamże, s. 80.

²⁹ Zob. tamże, s. 76.

³⁰ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: B. Spinoza, *Traktaty*, przeł. I. Helpert-Myślicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 124.

³¹ Shlomo Sand w przedmowie do polskiego wydania swojej pracy *Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski*, pisze: „Żydzi, według mnie, nie są narodem; w rzeczywistości, w obecnym rozumieniu tego słowa. Naród to grupa ludzi mieszkająca na danym terytorium, gdzie rozwinęła się wspólna dla wszystkich kultura codzienna, począwszy od wspólnego języka po zwyczaje. Zatem można dziś mówić o narodzie francuskim, włoskim lub wietnamskim, lecz nie o żydowskim lub chrześcijańskim, pomimo wagi i znaczenia religijnych tradycji. Słowo ‘naród’ bywa też używane, zazwyczaj niesłusznie, w znaczeniu grupy ludzi wywodzących się ze wspólnych korzeni”. S. Sand, *Przedmowa do polskiego wydania*, w: S. Sand, *Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski*, przeł. H. Zbonikowska-Bernatowicz, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2014, s. 14.

Cechami charakterystycznymi naród, które mają za zadanie po pierwsze, wyróżnić podgrupę z „ogółu”, a następnie zjednoczyć wyróżnioną podgrupę, są: ziemia, religia, kultura, język oraz etniczność; wymienia się również genetykę, którą między innymi wykorzystywali naziści. Niewątpliwie najbardziej wyróżniającą cechą narodu żydowskiego, od samego początku jego powstania w okresie niewoli egipskiej, była religia. W pierwszym okresie wyróżniała się ona od otaczającego świata politeistycznego monizmem. Następnie, po zwycięstwie chrześcijaństwa w świecie zachodnim, które wyłoniło się jako sekta z judaizmu, wyróżnikiem było odrzucenie Mesjasza. (Po konwersji na chrześcijaństwo — uznaniu Mesjasza — prześladowania wobec takiej osoby ustawały i nie podnoszono problemu ukrzyżowania). Tę niepowtarzalną cechą narodu żydowskiego, judaizm, uwzględniono także w okresie, w którym walciono po II wojnie światowej o utworzenie państwa żydowskiego. Jak pisze Ben Gurion w dzienniku pod datą 30 lipca 1945 roku: „Musimy natychmiast sprowadzić wszystkich z części 5 (około 855 tysięcy Żydów mieszkających w świecie islamskim), większość z części 4 (253 tysiące Żydów z Europy Zachodniej bez Wielkiej Brytanii); wszystkich, jakich zdołamy, z części 3 (około 3 miliony Żydów z Europy Wschodniej) i pionierów z części 2 (około 6 milionów Żydów z krajów anglojęzycznych i Ameryki Łacińskiej)”. B. Gurion, cytat za: T. Segev, *Siódmą milion. Izrael — piętno zagłady*, przeł. B. Gadomska, PWN, Warszawa 2012,

— odrzucenie Żydów przez chrześcijan doprowadziło „do podstawowego paradoksu całej historii narodu żydowskiego i całej historii chrześcijaństwa, bowiem bez narodu żydowskiego chrześcijaństwo nie byłoby możliwe i nie byłaby możliwa historia chrześcijaństwa”³².

Asymilacja

W roku 1789 wybuchła Wielka Rewolucja Francuska i rozpoczął się okres, który był — mówiąc językiem Bierdiajewa — antytezą. Według Dubnowa początek tego okresu, określanego przez niego mianem asymilacji, przypada na rok 1791. Głównymi hasłami głoszonymi w trakcie Wielkiej Rewolucji Francuskiej były: wolność, równość, braterstwo. Żydzi Zachodniej Europy, w szczególności elity żydowskie, zwrócili się w stronę głoszonego hasła rewolucji nim zdążyło ono przybrać realną formę w świecie chrześcijańskim. Gdy tylko zaczęły promienie wolności oświecać garstkę francuskich Żydów, jej ukośne promienie rozbłyły nad Żydami niemieckimi, którzy w tym czasie przeżywali, pod wpływem Mojżesza Mendelssohna, czas żydowskiego oświecenia zwany *haskalą*³³. Na poglądy Mendelssohna duży wpływ wywarł John Locke, prezentujący pogląd, że religia jest indywidualną sprawą każdego obywatela, a państwo będące wynikiem zawartej umowy społecznej nie powinno ingerować w tę sferę swoich obywateli³⁴.

Okres wojen napoleońskich powołał do życia ideę nacjonalizmu, która charakteryzuje naród już nie tylko poprzez religię, ale także etniczność. Element ten został wyraźnie zaakcentowany w roku 1789 na posiedzeniu francuskiego Zgromadzenia Narodowego,

s. 112. Co mogło łączyć wszystkich tych Żydów z całego świata? Odpowiedź wydaje się oczywista — cechą, która budowała naród żydowski, była religia, w późniejszym okresie przeżycie Holokaustu, a nie jak podaje w cytowanym na początku przypisy fragmencie Sand, „dane terytorium, gdzie rozwinęła się wspólna dla wszystkich kultura codzienna, począwszy od wspólnego języka po zwyczaje”. Wspólne zamieszkiwanie na pewnym terytorium, wytworzenie się wspólnej kultury i powstanie wspólnego języka będzie miało znaczenie dopiero dla przyszłych pokoleń zamieszkujących państwo Izrael. Wyróżnianie narodu według cech, które ja chcę uważać za ważne dla niego, a nie tych, które uznaje sam naród, może prowadzić do zakwestionowania istnienia każdego narodu.

³² M. Bierdiajew, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 72.

³³ С.М. Дубновъ, *Письма о старомъ и новомъ еврействе...*, s. 77.

³⁴ Jacek Surzyn pisze o tym następująco: „Umowa społeczna Locke’a jako podstawa tworzenia państwa stała się ideą przewodnią rozumowania Mendelssohna, który podkreślając, że państwo jest wytworem umowy nie może kontrolować przekonań ani wiary obywateli — zatem nie ma prawa do jakiegokolwiek przymusu wyznaniowego — kwestię wiary i religii przenosi z wymiaru powszechnego, jako pewnej identyfikacji na poziomie społecznym, w wymiar indywidualnej podmiotowej decyzji, opartej na niewymuszonej woli konkretnej jednostki — indywidualnego człowieka”. J. Surzyn, *Antysemityzm, emancypacja, syjonizm. Narodziny ideologii syjonistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014, s. 22.

gdy Stanisław de Clermont-Tonner przekonywał, że Żydom jako narodowi należy odmówić wszystkiego, zaś Żydom, jako ludziom, należy dać wszystko³⁵. Podobnie Dubnow przenosi cechę, która wyróżniała dotychczas Żydów z otaczającego ich świata chrześcijańskiego, z religii na etniczność. Członkiem danej społeczności narodowej nie można „się stać”, ale należy „się urodzić”. Toteż błędem jest nazywanie Żydów, którzy porzucili swoje wyznanie, Francuzami lub Niemcami. Przejście z jednego narodu do drugiego możliwe jest tylko w wyniku wielopokoleniowej asymilacji. Rozumienie takie ma źródło w twierdzeniu, że stosunek, jaki wytwarza się pomiędzy obywatelom a państwem, jest czysto formalny; natomiast pomiędzy członkami danego narodu psychiczno-życiowy³⁶.

Autor pracy *Письма о старомъ и новомъ еврействе...* zauważa pewne głębokie podobieństwa pomiędzy ewolucją idei religijnych i nacjonalistycznych pomimo niejednorodnych podstaw psychologicznych. Zasadniczą przyczyną, dla której zbudowano obie idee, było wyjaśnienie niepoznawalnego. Religia w swojej historii przeżywała różne okresy, które były związane ze wzrostem materialnym i duchowym. Dla ludzi najbardziej pierwotnych cały otaczający ich świat był jedną wielką tajemnicą — był niepoznawalny. W przebiegu historii ludzkości świat stawał się coraz bardziej poznawalny, docierając do pewnej granicy rozumienia. W ten sposób przez wieki ludzie tworzyli różne formy religijności. Podobnie w nacjonalizmie idea narodu przebyła długą drogę rozwoju. Rozpoczynając swój rozwój od narodu, na który wpływ wywierały takie czynniki jak rasa, gleba i klimat, do idei narodowej, która opierała się na politycznym zjednoczeniu, przybierającym model duchowy lub polityczno-historyczny³⁷. Nacjonalizm polityczny zamienił średniowieczną zasadę kościoła państwowego, *cuius regio, eius religio*, na zasadę narodowości państwowej, *cuius regio, eius natio*³⁸.

Proces asymilacji Żydów z otaczającym ich społeczeństwem związany był z przyznaniem im równouprawnienia³⁹. Emancypacja społeczności żydowskiej była procesem długotrwałym, obejmującym lata 1780–1879. Przebiegał on w dwóch różnych nurtach. Pierwszy, zwany liberalno-rewolucyjnym, przyznawał Żydom równouprawnienie w jednym akcie prawnym — równouprawnienie było natychmiastowe. Drugi nurt, zwany

³⁵ Zob. С.М. Дубновъ, *Письма о старомъ и новомъ еврействе...*, s. 43.

³⁶ Zob. tamże, s. 31–33.

³⁷ Zob. С.М. Дубновъ, *Письма о старомъ и новомъ еврействе...*, s. 57.

³⁸ Zob. tamże, s. 108–109.

³⁹ Zob. tamże, s. 43.

oświeceniowo-etatystycznym, zakładał nadanie społeczności żydowskiej praw przez stopniowe ustawodawstwo, a w okresie tym miała następować jej edukacja⁴⁰.

Dubnow ocenia owoce emancypacji negatywnie. Według niego Żydzi, którzy osiągnęli równouprawnienie, uzyskali je jako niewolnicze premie — ukuli hasło jakoby cywilizacja żądała wewnętrznych ofiar złożonych przez nich. Dla uzyskania równouprawnienia byli gotowi wyrzec się swoich tradycyjnych wartości religijnych. Prowadziło to do sytuacji, w której wyemancypowani Żydzi drżeli przed równouprawnieniem⁴¹.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Anglia oraz Francja — kraje, które jako pierwsze w okresie „tezy” doprowadziły do wypędzenia Żydów ze swoich terenów — jako pierwsze nadały im prawa, doprowadzając do ich równouprawnienia⁴².

Asymilacja była odpowiedzią na emancypację. W okresie „antytezy” wewnętrzny horyzont rozszerzył się, a życie stało się prostsze. Wszelkie dotychczasowe bariery, które powstały w historii diaspory społeczności żydowskiej, zostały unieważnione. Dotychczasowy, jednolity naród, dał się wciągnąć w otaczający go świat chrześcijaństwa. Wytworzyła się sytuacja, w której część Żydów rozpoczęła nieprzymuszone łączenie się z chrześcijanami, przekreślając jednocześnie okres tezy. Porzucali dotychczasowe zasady judaizmu, zamieniając je na kilka religijnych dogmatów i zasad.

Świadectwem asymilacji narodu żydowskiego z narodem niemieckim mogą być salony prowadzone przez Henriette Herz, Dorothea Schlegel i siostry Meyer⁴³. Jednak wyróżniającą się postacią była Rachel Varnhagen, która zapraszała do swego salonu elity należące do świątliwych postaci klasy średniej i artystów. Było to towarzystwo, które w ówczesnym świecie, podobnie jak Żydzi, nie zaliczało się do notablów⁴⁴. Inni, jak na przykład Friedrich Julius Stahl, w wyniku konwersji, stawali się chrześcijanami. Jak pisze o nim Jacek Surzyn: „w pewien sposób, próbując zaskarbić sobie życzliwość wybranej przez siebie chrześcijańskiej społeczności, musiał stać się bardziej papieski niż

⁴⁰ Zob. F. Battenberd, *Żydzi w Europie...*, s. 77.

⁴¹ Zob. tamże, s. 42.

⁴² Zob. H. Graetz, *Historia Żydów*, t. 9, *Od końca wieku osiemnastego do dni ostatnich* (cz. III, przeł. S. Szenhak), Wydawnictwo Antyk-Marcin Dybowski, Warszawa 2010, s. 566.

⁴³ Zob. H. Arendt, *Pierwsza asymilacja. W setną rocznicę śmierci Rachel Varnhagen*, przeł. M. Godyń, w: H. Arendt, *Pisma żydowskie*, przeł. M. Godyń i inni, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2012, s. 27–33.

⁴⁴ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 98.

papież, co wpłynęło na bezkompromisowość i radykalność jego stosunku do swych dawnych 'braci'⁴⁵.

Według Dubnowa Żydzi, którzy podjęli hasła asymilacji, utracili wiarę w naród żydowski. Uważali, że powinni przejąć ogólnoludzkie idee bądź — jako mniejszość etniczna w każdym zamieszkiwanym kraju — wejść w skład innych narodowości, a swoje oryginalne cechy, które przez długi czas historii wyróżniały żydostwo od otaczającego świata, zachować jedynie jako pozostałości po swojej religii i przebytej historii. Siła izolacji wywołała potrzebę asymilacji. Według praw psychologii siły „antytezy” były wprost proporcjonalne do siły „tezy”⁴⁶.

Okres asymilacji był czasem, w którym

Żydzi podzielili się więc z Niemcami swoim 'wybraństwem' i mesjańskim posłannictwem, oczekując, że Niemcy w zamian przyjmą ich do swojej wspólnoty, do *narodu poetów i myślicieli*, jako równorzędnych partnerów. Tylko, że nie pytali Niemców, co oni o tym projekcie i o żydowskich nadziejach sądzą⁴⁷.

Wspólnota Żydów i chrześcijan nie trwała długo. Koniec porozumienia nastąpił w roku 1807, w którym przyznano Żydom równouprawnienie obywatelskie, nie nadając jednocześnie politycznego⁴⁸. Jedną z pierwszych oznak zmiany postawy społeczeństwa chrześcijańskiego wobec społeczności żydowskiej były wystąpienia z roku 1819 zwane „Hep — Hep”. W okresie trzech miesięcy wystąpienia antyżydowskie ogarnęły terytorium Niemiec, docierając również do Pragi, Grazu, Wiednia, Krakowa i Kopenhagi. Wśród wyemancypowanej społeczności żydowskiej wywołały one wstrząs, bowiem Żydzi uwierzyli, że czas ich dyskryminacji, w wyniku procesu emancypacji, a następnie asymilacji, raz na zawsze dobiegł końca⁴⁹.

Autonomia

W roku 1860 żydowski filolog Moritz Steinschneider w polemice z Ernestem Renanem jako jeden z pierwszych użył określenia

⁴⁵ J. Surzyn, *Antysemityzm, emancypacja, syjonizm...*, s. 40.

⁴⁶ Zob. С.М. Дубновъ, *Письма о старомъ и новомъ еврействе...*, s. 78–79.

⁴⁷ J. Doktor, *Posłowie*, w: A. Elon, *Bez wzajemności. Żydzi – Niemcy 1743–1933*, przeł. K. Bratkowska, A. Geller, Wydawnictwo Nisza, Warszawa 2012, s. 444.

⁴⁸ H. Arend, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 99. Hanna Arendt pisze: „Paradoksem historii niemieckich Żydów jest fakt, że społeczna asymilacja, rozumiana jako pełne uznanie ze strony nie-żydowskiej części społeczeństwa, była im dana tak długo, jak długo ich emancypacja oddalała się...”. H. Arendt, *Drut kolczasty...*, s. 115.

⁴⁹ Zob. F. Battenberd, *Żydzi w Europie...*, s. 307–308.

antysemityzm. W znaczeniu politycznym określenie to zostało użyte po raz pierwszy w roku 1897 przez Wilhelma Marra⁵⁰. W ten sposób nienawiść do Żydów łączy dwa elementy — stary judaistyczny z nowym nacjonalistycznym. Antysemityzm, chociaż ma konotacje religijne, nie odwołuje się, jak w antyjudajzmie, do zasad religijnych, ale korzystając z nowej idei nacjonalistycznej, łącząc ją z judaizmem, odwołuje się do plemienia. To właśnie w tym okresie ewolucji ludzkości, w plemieniu, narody, które charakteryzują się poprzez etniczność, poszukują własnych korzeni⁵¹.

Dubnow proponuje rozwiązanie powstałego konfliktu, oparte już nie na podłożu religijnym, a narodowościowym, poprzez „syntezę”, którą nazywa „autonomią”. Dostrzega on konieczność ochrony przez każdy naród swojego własnego charakteru, który urzeczywistnił się w procesie historycznym. Dlatego każdy naród powinien chronić swoje terytorium i polityczną niezależność. Jednakże taki naród jak Żydzi, który w procesie ewolucji zatracił własne terytorium, musi strzec swojej oryginalności i indywidualności, które wyrażają się poprzez język, kulturę, szkołę, religię oraz wspólnotowy samorząd i oddzielne instytucje⁵². Należy odrzucić zbudowaną we wcześniejszym okresie fikcję żydostwa jako grupy religijnej i wspólnoty opartej na judaizmie. „Synteza”, wykorzystując pozytywne elementy „tezy”, musi dopasować się do współczesności⁵³.

Jednocześnie Dubnow neguje konieczność odbudowania państwa żydowskiego. Każdy naród w historii trwania przechodzi okresy, które charakteryzują powstałą wspólnotę jako typ: rasowy; terytorialno-polityczny lub społeczno-autonomiczny i duchowy lub kulturowo-historyczny. Wyjątkowa historia narodu żydowskiego spowodowała, że połączyły się w nim dwa typy: typ terytorialno-polityczny z duchowym. Dlatego Żydzi, tworząc wspólnotę wyższego stopnia rozwoju, nie potrzebują dla trwania ziemskiego atrybutu narodu, jakim jest państwo⁵⁴.

Dialektykę rewolucji Bierdiajewa, jego „syntezę”, najlepiej prześledzić na przykładzie nazistowskich Niemiec. Zestawienie Prawa Kanonicznego (PK) z ustawodawstwem nazistowskim (UN)

⁵⁰ Zob. tamże, s. 354.

⁵¹ Jak zauważa H. Arendt: „Antysemityzm, świecka ideologia dziewiętnastego stulecia, która z nazwy, chociaż nie z argumentacji, była nieznaną do lat siedemdziesiątych, i religijna nienawiść do Żydów wzniecana przez wzajemną wrogość dwóch ścierających się wiar to oczywiście nie to samo. I nawet to, w jakim stopniu ideologia wykorzystywała argumentację oraz oddziaływanie emocjonalne religii, jest sprawą otwartą”. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 18.

⁵² С.М. Дубновъ, *Листьма о старомъ и новомъ еврействе...*, s. 80–81.

⁵³ Tamże, s. 85.

⁵⁴ Tamże, s. 1, 9–10.

przedstawia w swojej pracy *Zagłada Żydów europejskich* Raul Hilberg — przywołajmy fragment:

PK — Zakaz małżeństw mieszanych i stosunków seksualnych między chrześcijanami i Żydami, synod w Elwirze, 306 r.

UN — Ustawa o ochronie krwi niemieckiej i niemieckiej czci, 15 września 1935 r.

[...]

PK — Żydzi nie mają prawa pojawiać się na ulicach w czasie Wielkiego Tygodnia, III synod w Orleanie, 538 r.

UN — Rozporządzenie upoważniające władze lokalne do wydawania Żydom zakazu poruszania się w miejscach publicznych w określonych dniach (tj. podczas świąt nazistowskich), 3 grudnia 1938 r.

PK — Palenie Talmudu i innych ksiąg, XII synod w Toledo, 681 r.

UN — Palenie książek w Niemczech.

[...]

PK — Nałożenie na Żydów podatku na rzecz Kościoła w takiej samej wysokości, jak nałożony na chrześcijan, synod w Geronie, 1078 r.

UN — „Sozialausgleichsabgabe” zobowiązujący Żydów do uiszczenia specjalnego podatku dochodowego, rekompensującego datki na cele partyjne obowiązuje nazistów, 24 grudnia 1940 r.

[...]

PK — Oznaczenie ubiorów żydowskich, sobór laterański IV, 1215 r.

UN — Rozporządzenie z 1 września 1941 r.

PK — Zakaz budowy nowych synagog, synod w Oksfordzie 1222 r.

UN — Burzenie synagog na terenie całej Rzeszy, 10 listopada 1938 r.

[...]

PK — Przymus osiedlania się w gettach, synod we Wrocławiu, 1267 r.

UN — Rozkaz Heydricha, 21 września 1939 r.⁵⁵

Jednak naziści wykorzystywali nie tylko wcześniejsze prawodawstwo kościelne. Również we własnej polityce wobec Żydów (DN) sięgali do historycznego doświadczenia w zakresie postępowania wobec społeczności żydowskiej przez władze publiczne (WP):

WP — Majątek Żydów zabitych w mieście niemieckim uważany jest za mienie publiczne.

DN — Rozporządzenie do Ustawy o obywatelstwie Rzeszy, przewidujące, że po śmierci Żyda majątek jego podlega konfiskacie, 1 lipca 1943 r.

WP — Konfiskata żydowskich roszczeń dłużnych w stosunku do chrześcijan w Norymberdze pod koniec XIV w.

DN — Rozporządzenie do Ustawy o obywatelstwie Rzeszy, 25 listopada 1941 r.

[...]

WP — Zapłata za mur otaczający getto rzymskie pobierana od ofiar, 1555 r.

DN — Zapłata za mur otaczający getto warszawskie pobierana od ofiar, 1941 r.

WP — Oznaczenie dokumentów i dowodów tożsamości identyfikujące posiadacza jako Żyda.

DN — Dekret o dowodach osobistych, 23 lipca 1938 r.⁵⁶

⁵⁵ R. Hilberg, *Zagłada Żydów europejskich*, t. 1, przeł. J. Giebułtowski, Polska Akademia Nauk. Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2014, s. 7–9.

⁵⁶ Tamże, s. 11–12.

Ustawodawstwo i działalność nazistowskich Niemiec, korzystając z wcześniejszego doświadczenia antyjudazmu i wykorzystując pseudonaukę o rasach, zgodnie ze dialektyką Bierdiajewa, że w „syntezie” rewolucji „wolność znika i zaczyna się królestwo terroru”, poprzez konferencję, która odbyła się 20 stycznia 1942 roku we Wannsee, doprowadziło nienawiść człowieka do drugiego człowieka do ostateczności — do „ostatecznego rozwiązania” — Holokaustu⁵⁷. Zagłady nie dokonali zbrodniarze o wrodzonych cechach zabijania. „Ostatecznego rozwiązania” podjęło dokonać się społeczeństwo o najwyższych osiągnięciach cywilizacyjnych, do którego zaliczali się życzliwi sąsiedzi społeczności żydowskiej, opiekuńczy ojcowie i matki, którzy wzorowo wypełniali swoje role: urzędników, inżynierów, mechaników, kolejarzy, budowniczych, dozorców lub kontrolerów⁵⁸. Pomysł „ostatecznego rozwiązania” nie pojawił się nagle, ale był szczytem „cyklicznego trendu” nienawiści do Żydów. Cykliczność oznacza według Hilberga powtarzalność pewnych zachowań, które przybierają jednak coraz większą skalę zniszczeń. Dlatego, po przeżyciu traumy Holokaustu, garstka pozostałych Żydów europejskich mogła stwierdzić:

Nie ulega wątpliwości, że możemy powiedzieć, iż regulacje polityczne, które łatwo mogą wyrodzić się w prześladowania i wojny domowe, są gorsze od gwarantujących większą stabilność. Nie można twierdzić jednak, że ustrój, który faworyzuje np. przetrwanie grupy kosztem swobód jednostek, jest z zasady gorszy od faworyzującego te swobody kosztem przetrwania grupy — grupy składają się bowiem z jednostek, a wiele z nich samorzutnie przedkładałoby, rzecz jasna, pierwszy rodzaj ustroju nad drugi⁵⁹.

Podsumowanie

Wzajemne relacje społeczności żydowskiej z otaczającym ją społeczeństwem można przedstawić następująco: w okresie antyjudazmu, gdy urzeczywistniała się niechęć religijna,

⁵⁷ Dla Żydów złowrogo powinien brzmieć już pierwszy człon określenia „ostateczne rozwiązanie”. Ostateczność zawiera w sobie trzy istotne elementy: po pierwsze, ogarnia ona każdego — jak pisze Hanna Arendt. Przy dowolności wyboru ofiar „[...] decydujące jest to, że obiektywnie są one niewinne, że są wybierane niezależnie od tego, co zrobiły lub czego nie zrobiły”. Po drugie, nie pozostawia ona po sobie już nic — problem ten pojawił się w trudności nazwania tego, co wydarzyło się w „w centrum cywilizowanego świata”. Po trzecie, raz rozpoczęta „ostateczność” pozostawia po sobie niebyt, nie do powstrzymania — urzeczywistniło się to w zdumiewającym fakcie, że mogło zabraknąć środków transportu do przewożenia żołnierzy na front, ale nie mogło zabraknąć ich do przewożenia Żydów do obozów zagłady. H. Arendt, *Korzenie...*, s. 30; Zob. też: M. Miniszewski, *Architektura zła. Wyjątkowość Holokaustu jako problem filozoficzny*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2012, s. 30–33.

⁵⁸ Z. Bauman, *Słowo wstępne*, w: R. Hilberg, *Zagłada Żydów europejskich...*, s. 1.

⁵⁹ M. Walzer, *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 19.

chrześcijanie zakwestionowali możliwość współżycia z Żydami. Następnie rządzący, którzy odrzucili ontologiczną osnowę własnych rządów i państwa, odmówili Żydom (jako członkom wspólnoty narodowej) prawa do wspólnego zamieszkiwania. Na koniec naziści w ogóle unieważnili prawo Boskie i naturalne, ogłaszając Żydom: nie macie prawa żyć. Dialektyka rewolucji Nikołaja Bierdiajewa mówi: prześladowaliśmy was jako społeczność religijną; następnie, wykorzystując idee oświecenia i zdobycze Rewolucji Francuskiej, przyznaliśmy wam równe prawa z nami, a niektórych z was zaprosiliśmy do asymilacji. W ostatnim etapie rewolucji, który posługiwał się nie tylko nacjonalizmem, ale i pseudonauką — rasizmem — postanowiliśmy o „ostateczny rozwiązanie” — Holokauście. Wielka Rewolucja Francuska, która u swoich podstaw miała hasło: wolność, równość, braterstwo, nie urzeczywistniła wobec Żydów wspólnoty „Ja” — „nie-Ja” — „Ty” — „My”, lecz wyłącznie „Ja” — „nie-Ja”.

References

- Arendt, Hannah. *Korzenie totalitaryzmu*. Przeł. D. Grinberg. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- Arendt, Hannah. *Pisma żydowskie*. Przeł. M. Godyń i in. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2012.
- Arendt, Hannah; Auden, Wystan, Hugh. *Drut kolczasty*. Przeł. P. Nowak. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2011.
- Battenberg, Friedrich. *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650–1933*. Przeł. A. Soróbk. Warszawa: Zakład Narodowy im Ossolińskich, 2008.
- Bierdiajew, Nikołaj. *Filozofia nierówności. Listy do nieprzyjaciół. Rzecz o filozofii społecznej*. Przeł. J. Chmielewski. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2006.
- Bierdiajew, Nikołaj. *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalnej*. Przeł. H. Paprocki. Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2003.
- Bierdiajew, Nikołaj. *Sens historii. Filozofia losu człowieka*. Przeł. H. Paprocki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- Böhme, Jacob. *Sześć punktów teozoficznych*. Przeł. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.
- Dubnov', Semen. *Pis'ma o starom' i novom' yevreystve (1897–1907)*. S.-Peterburg: Tipografiya T-va «Obschestvennaya pol'za», 1907 [Дубновъ, Семен. *Письма о старомъ и новомъеврействе (1897–1907)*. С.-Петербургъ: Типография Т-ва Общественная польза, 1907].
- Elon, Amos. *Bez wzajemności. Żydzi — Niemcy 1743–1933*. Przeł. K. Bratkowska; A. Geller. Warszawa: Wydawnictwo Nisza, 2012.
- Graetz, Heinrich. *Historja Żydów*, t. 9. *Od końca wieku osiemnastego do dni ostatnich*. Przeł. S. Szenhak. Warszawa: Wydawnictwo Antyk-Marcin Dybowski, 2010.

- Hilberg, Raul. *Zagłada Żydów europejskich*, t. 1. Przeł. J. Giebułtowski. Warszawa: Polska Akademia Nauk, Centrum Badań nad Zagładą Żydów, 2014.
- Miniszewski, Mirosław. *Architektura zła. Wyjątkowość Holocaustu jako problem filozoficzny*. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2012.
- Sand, Shlomo. *Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski*. Przeł. H. Zbonikowska-Bernatowicz. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2014.
- Spinoza B. *Traktaty*. Przeł. I. Helpern-Mysłicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2003.
- Surzyn, Jacek. *Antysemityzm, emancypacja, syjonizm. Narodziny ideologii syjonistycznej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014.
- Walzer, Michael. *O tolerancji*. Przeł. T. Baszniak. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2013.



recenzje

PAWEŁ ŁANIEWSKI



<https://orcid.org/0000-0001-9512-0942>

Wymiary emigracji — Rosja, Europa, Izrael

Eretz-Israel and the Russian Émigrés in Europe: Contacts, Connections, Communications, Interactions (1919–1939)

pod redakcją Vladimira Khazana, The Hebrew University
of Jerusalem, Mount Scopus, Jerusalem 2019

Następujące po rewolucji bolszewickiej i wojnie domowej fale emigracji ludności w niezwykle sposób wpłynęły nie tylko na kształt życia kulturalnego i społecznego samej Rosji oraz Europy, ale również formującej się — w znacznej mierze z emigrantów z tego regionu — diaspory żydowskiej w Palestynie. „Rosja za granicą” lub „Rosja-2”, skupiająca potencjał intelektualny i kulturowy osób zmuszonych do opuszczenia kraju, w tym wielu obywateli żydowskiego pochodzenia, wymaga wnikliwej i wielopoziomowej analizy. Wciąż istnieje przy tym olbrzymi zasób wartościowych źródeł, dzięki którym możliwe staje się bliższe przyjrzenie się emigracyjnym elitom, grupującym się w okresie porewolucyjnym z jednej strony w państwach Europy Zachodniej, z drugiej w Palestynie.

Dwutomowa seria *Eretz-Israel and the Russian Émigrés in Europe: Contacts, Connections, Communications, Interactions (1919–1939)* pod redakcją Vladimira Khazana to niezwykle rozbudowany i skrupulatnie zredagowany zbiór dokumentów i tekstów stanowiących ciekawe studium postaw emigracji rosyjskiej w Europie i Palestynie w okresie międzywojennym. Rzuca przy tym nowe światło na kwestie natury

kulturalnej, artystycznej, społecznej i politycznej w kręgach, które w znacznym stopniu wpływały na obraz życia społecznego i kulturalnego Rosji sowieckiej, Europy oraz formującego się Izraela. Każda z tych relacji nosi przy tym głęboko indywidualny charakter. Seria skupia się nie tylko na precyzyjnym opisanu pierwotnego kontekstu funkcjonowania społeczności żydowskich w Rosji okresu rewolucji i wojny domowej, ale w równej mierze rozbudowanych czynników charakterystycznych dla przestrzeni, w których znalazły się mniejsze lub większe diaspory decydujące się na emigrację.

Wśród międzywojennych ruchów ludności szczególne znaczenie zyskuje emigracja lat 20. XX wieku, czyli trzecia alija (1919–1923) i czwarta alija (1924–1931). W ich wyniku w Palestynie mogła zaistnieć silna diaspora żydowska, a podwaliny pod jej sukces — zarówno ekonomiczny i społeczny, jak i kulturalny — w znacznej mierze położyli emigranci z terenów rosyjskich oraz polskich. Co oczywiste, zjawisko to samo w sobie było niejednorodne i złożone. Z jednej strony istniała świadomość przynależności do narodu żydowskiego i chęć uzyskania niezależności w ramach formujących się struktur społecznych, często zupełnie odmiennych od tych znanych z Europy, z drugiej jednak strony emigranci wciąż czuli silne związki z kulturą rosyjską, utrzymywali kontakty z osobami, które zdecydowały się na pozostanie w Rosji, oraz emigrantami (często również żydowskiego pochodzenia). Właśnie te relacje, utrwalone w formie listów, pozwalają na poznanie złożoności zagadnienia i stanowią najbardziej interesujący z punktu widzenia badacza wątek zbioru.

Vladimir Khazan wskazuje we wstępie, że to zespół tych wielopoziomowych relacji stanowi główny problem zbioru:

Wielopłaszczyznowe relacje między europejskimi emigrantami rosyjskimi a Palestyną stanowią podstawę tego cyklu. Kwestia ta nigdy nie była przedmiotem odrębnego badania naukowego, zwłaszcza wyczerpującego i maksymalnie wszechstronnego. Z należytą ostrożnością należy podkreślić, że ten program badawczy, jego rozwój i rezultaty, mogą rzucić światło na wiele aspektów historii emigracji europejskiej i rosyjskiej, które wcześniej pozostawały niejasne, nieznanne lub nierozstrzygnięte. Co nie mniej ważne, może on pomóc nam w wyjaśnieniu historii Erec Israel/państwa Izrael¹.

Aby móc odpowiedzieć na te złożone zagadnienia, studium składa się z dwóch zasadniczych płaszczyzn: z jednej strony skupia się na losach diaspory w krajach europejskich, włączając

¹ V. Khazan, *Introduction to the Series*, w: *Russian Philosophy in Exile and Eretz-Israel*, p.1, Nikolai Berdyaev and Yehoshua Shor: *A Correspondence between Two Corners (1927–1946)*, red. V. Khazan, The Hebrew University of Jerusalem, Mount Scopus, Jerusalem 2019, s. 12. Tłumaczenie z angielskiego moje — P.Ł.

w to analizę jej wpływu na losy poszczególnych jednostek, grup, organizacji i instytucji kulturalnych i społecznych w Izraelu, z drugiej strony przygląda się natomiast wielopłaszczyznowemu wpływowi diaspory na historię Erec Israel.

Lektura zbioru pozwala na dostrzeżenie dynamiki zmian układów panujących wewnątrz emigracji oraz na linii diaspora–Izrael. Co oczywiste, w znacznej mierze wynika ona ze zmieniającej się sytuacji konkretnych kręgów emigrantów oraz szerszego tła społecznego i politycznego w poszczególnych państwach. Szczególne znaczenie odgrywa natomiast w przypadku Niemiec lat 30., które przed zwycięstwem Hitlera i nasileniem się nastrojów antysemitycznych były domem dla wielu rodzin Żydów uciekających z bolszewickiej Rosji.

Przywołanie historii konkretnych osób — często kilkakrotnie zmieniających miejsce pobytu przed finalnym udaniem się do Erec Israel, pozwala w niezwykle sposób zobrazować złożoność procesów i różnorodność kręgów emigracji żydowskiej lat 20. i 30. Redaktor tomów skupia się przy tym na różnorodnych metodach komunikacji oraz kontekstach, w tym również podróżach z jednej strony emigrantów żyjących w Europie do Izraela, jak i mieszkańców Palestyny do Europy. Pod tym względem zbiór stanowi kronikę wielopoziomowych relacji rozwijających się w trakcie dwudziestolecia międzywojennego, co pozwala na zobrazowanie wielu kontekstów budowania się żydowskiej i emigracyjnej świadomości:

W gruncie rzeczy to właśnie to wyzwanie — odkrycie duchowo-kulturowego potencjału żydowskiej Palestyny („Ile mamy prawdziwej formy teatralnej i gdzie ona jest?”) — leży u podstaw naszego projektu. Głównym sposobem na jego odkrycie jest zbadanie kontaktów mieszkańców Palestyny z różnymi enklawami artystycznymi i osobami należącymi do rosyjskiej diaspory w Europie².

Pierwszy tom zbioru zawiera korespondencję pomiędzy Ni-kołajem Bierdiajewem — słynnym filozofem zmuszonym do emigracji (Rosję opuścił w 1922 roku na pokładzie tak zwanego statku filozofów, najpierw trafił do Berlina a następnie do Paryża, gdzie zmarł w 1948 roku) — a Jewsiejem Dawidowiczem Szorem (1891–1974) — historykiem filozofii, kulturologiem, tłumaczem, muzykiem i krytykiem sztuki, który w 1934 roku osiadł w Erec Israel i żył w niej aż do śmierci. Redaktor serii skupia się przy tym na kilku istotnych zagadnieniach: przede wszystkim kompleksowym przedstawieniu sylwetki i dokonań twórczych Bierdiajewa —

² Tamże, s. 16.

jednego z najważniejszych rosyjskich filozofów XX wieku, który w niezwykle sposób doświadczał traumy emigracji. Drugim celem jest bliższe przyjrzenie się dorobkowi Szora, archiwizowanemu obecnie w izraelskich instytucjach. Wyłania się z nich obraz niezwykle wszechstronnego naukowca, tłumacza, popularyzatora wiedzy, krytyka literackiego i nauczyciela muzyki.

Korespondencja pomiędzy Bierdiajewem i Szorem zwraca uwagę na „dziedzictwo rosyjskiej filozofii w starożytnej ziemi żydowskiej”³. Rzuca przy tym nowe światło na zjawisko syjonizmu oraz prądy syjonistyczne zarówno w Rosji, jak i w kręgach emigranckich. Jak pisze Khazan:

Można powiedzieć, że syjonizm płynął w żyłach Szora i wielu innych rosyjskich Żydów, którzy przeprowadzili się do Erec Israel. Jednak ich syjonizm był kształtowany nie przez klasyczną ideologię tego nurtu politycznego, ale przez rosyjską filozofię. Duchowa charakterystyka Szora jest świetnym przykładem paradoksalnego połączenia żydowskiej mentalności i cech charakterystycznych rosyjskiej inteligencji. Ta specyficzna mieszanka była produktem kulturowej symbiozy wewnątrz jego kraju⁴.

Część druga *Around Lev Shestov's Visit to Eretz Israel in 1936*, wydana w 2021 roku, skupia się na wizycie emigracyjnego filozofa Lwa Szestowa w Izraelu. Po raz kolejny więc obiektem analizy staje się życie i twórczość wielkiego rosyjskiego myśliciela, który w latach 20. był zmuszony do emigracji (Szeszow zmarł w Paryżu w 1938 roku, wcześniej przebywał natomiast m.in. w Genewie). W trakcie pobytu zatrzymał się w położonym w Tel-Awiiwie domu swojej siostry Jelizawiey Izaakowny (po mężu Mandelberg). W Palestynie żyło także wielu przyjaciół i bliskich myśliciela.

Książka stanowi najbardziej rozbudowane studium podróży, która miała miejsce wiosną 1936 roku, oraz jej szerszego horyzontu — filozof planował ją już w połowie lat 20.

Podczas następnego okresu ponad 10 lat wciąż zbliżał się do osiągnięcia swojego celu, jednak za każdym razem realizacja marzeń była niemożliwa. Szeszow nie był w stanie opłacić podróży do Palestyny, ponieważ taka wycieczka była dla niego zbyt droga. Palestyński związek pracy, który starał się zorganizować wizytę był siłą, z którą musiano się liczyć wewnątrz państwa, jednak jego stosunek wobec cyklu wykładów filozofa musiał być co najmniej ambiwalentny: w końcu te wykłady nie miały nic wspólnego z ówczesną sytuacją polityczną (w przeciwieństwie do wykładów Wiktora Czernowa, jednego z założycieli i naczelnych ideologów Rosyjskiej Socjalistycznej Partii Rewolucyjnej, który odwiedzał Erec Israel w pierwszej połowie 1935 roku

³ Tamże, s. 52.

⁴ Tamże.

i spotkał się z entuzjastycznym powitaniem). Z założenia Szestow nie mógł liczyć na podobne przyjęcie przez palestyńskich robotników — sfera jego działań była zbyt odległa od zainteresowań szerokich mas. Jego wykłady przemawiały jedynie do kręgu elit intelektualnych, których przedstawicieli można było wyliczyć w Palestynie w tuzinach⁵.

Już analiza tych dwóch materiałów zbiorowych — ujętych odpowiednio w pierwszej i drugiej części zbioru — wskazuje więc z jednej strony na zespół podobieństw, a z drugiej różnic budujących ówczesną rzeczywistość kręgów emigracyjnych oraz złożoność procesów zachodzących w samym, wciąż tworzącym się, społeczeństwie przyszłego państwa Izrael. Nawet Hebrajski Uniwersytet w Jerozolimie, a więc największy ośrodek naukowy i intelektualny w Palestynie tamtych czasów — był raczej niechętny wobec wizyty znanego już wówczas i cenionego na całym świecie filozofa. Było to także związane z kwestiami czysto finansowymi: jednostka naukowa pozyskująca środki od organów Mandatu brytyjskiego nie mogła sobie pozwolić na zaproszenie myśliciela, nie wpływał na to nawet fakt, że rektor uczelni, Hugo Samuel Bergmann, doktor filozofii, zdawał sobie sprawę ze znaczenia Szestowa i jego pozycji w świecie ówczesnej nauki. Co więcej, Bergmann nie był także obecny w trakcie jakiegokolwiek wykładu Szestowa w Palestynie, kiedy wyjazd udało się już zorganizować.

Różnicę pomiędzy „wiedzą popularną” i „wiedzą elitarną” podkreśla również wzmianka na temat wykładów Szestowa w Tel-Awiwskiej gazecie „Hayarden” — jerozolimskiemu uniwersytetowi zarzucano wręcz niedocenianie faktu organizacji wykładów przez tak prominentnego i znanego w całym świecie myśliciela:

Szeroko znany rosyjski filozof Lew Szestow, którego prawdziwe żydowskie nazwisko to Szwartsman, jest zmuszony do zmagania się z życiem emigranta w Paryżu. Jest wykładowcą Sorbony, obecnie Uniwersytet na górze Scopus [Hebrajski Uniwersytet w Jerozolimie] może docenić jego wartość... Mówi się, że został zawiązany specjalny komitet w Tel-Awiwie, którego zadaniem jest organizacja przybycia Szestowa do Erec Israel, gdzie zamierza dawać wykłady przed dużymi audytoriami⁶.

Z jednej strony wykłady Szestowa nie były więc zbyt atrakcyjne z punktu widzenia przeciętnego odbiorcy, z drugiej jednak sama wizyta była możliwa wyłącznie dzięki olbrzymiemu wysiłkowi

⁵ V. Khazan, *Introduction*, w: *“The Marvelous Land of Palestine”. Around Lev Shestov’s Visit to Eretz Israel in 1936, Russian Philosophy in Exile and Eretz-Israel*, cz. 2.1, red. V. Khazan, The Hebrew University of Jerusalem, Mount Scopus 2021, Jerusalem, s. 20.

⁶ Cyt. za: V. Khazan, *Introduction*, w: *“The Marvelous Land of Palestine”. Around Lev Shestov’s Visit to Eretz Israel in 1936...*, s. 22.

wielu ludzi, głównie reprezentantów elit, którzy dostrzegali wagę tego wydarzenia dla życia kulturalnego, naukowego i społecznego szerokich mas narodu wypracowującego dopiero swoją tożsamość w zupełnie nowych warunkach. Ten był jednocześnie w znacznej mierze uzależniony od indywidualnego podłoża kulturowego i intelektualnego jego poszczególnych reprezentantów (co znamienne — również emigrantów, przy tym często napływających w ramach trzeciej i czwartej alii).

Złożoność tych procesów i interpretacji dostrzegał również sam Szestow, który w liście do Lwa Mandelberga z 11 czerwca 1926 roku pisał:

W ogóle dostrzegam, że osoby, od których zależy i cykl wykładów, i wszystko inne, niezbyt pragną widzieć mnie w Palestynie. Ani związek pisarzy, ani organizacje robotników, o których pisałeś, ani poszczególni pisarze nie zrobili do tej pory nic, aby skłonić tutejszych syjonistów do podjęcia jakichkolwiek kroków⁷.

Zebrane przez Khazana i Vladimira Janzena materiały źródłowe mieszczące się w dwóch tomach: artykuły, relacje z wykładów, ilustracje i listy, w tym bogaty zbiór korespondencji pomiędzy Lwem Szestowem a Martinem Buberem, pozwalają na kompleksowe przyjrzenie się tej wizycie nie tylko w odniesieniu intelektualnym, ale również społecznym i praktycznym. Okazuje się, że interesująca i wartościowa dla współczesnych badaczy jest nie tylko sama tematyka wykładów i analiza zaprezentowanych przez Szestowa tez, ale również kwestie organizacji tak ważnego dla całej społeczności żydowskiej wydarzenia.

Seria *Eretz-Israel and the Russian Émigrés in Europe: Contacts, Connections, Communications, Interactions (1919–1939)* jest bez wątpienia przełomowym opracowaniem przydatnym nie tylko z punktu widzenia badaczy ruchów syjonistycznych i kwestii odtwarzania kultury żydowskiej w granicach Erec Israel, ale również osób zainteresowanych losami emigrantów z Rosji bolszewickiej w okresie niemal całego dwudziestolecia międzywojennego. Dzięki sumiennemu opracowaniu i zaprezentowaniu (często po raz pierwszy) wartościowych materiałów źródłowych to wyjątkowa pozycja zasługująca na uwagę zarówno naukowców i studentów, jak i zdecydowanie szerszego grona odbiorców poszukujących bezpośredniego dostępu do tekstów, które w znacznej mierze decydowały o kształcie życia kulturalnego i intelektualnego zarówno ówczesnej Palestyny, jak i Europy i świata.

⁷ Tamże, s. 23. Tłum. z rosyjskiego — P.Ł.



MIROŚŁAWA MICHALSKA-SUCHANEK

Uniwersytet Śląski



<https://orcid.org/0000-0001-5262-0816>

„Z odmętów literatury wyprowadzeni na powierzchnię”

M. Kisiel, *Splot*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego,
Katowice 2021, 238 s.

W opisie wydawniczym najnowszej książki Mariana Kisiele, zatytułowanej *Splot*, czytamy:

[...] zbiór gromadzi szkice o poetach i wierszach, których losy w różny sposób splatają się ze sobą: historycznie, biograficznie, literacko. Autorzy polscy, rosyjscy i żydowscy, a niejednokrotnie ten związek jest w poszczególnych biografiach jednoczesny, zostali tutaj zespoleni na prawach przypadku, wyjątku i konieczności. Przypadkiem jest ich spotkanie w jednej książce; wyjątkiem to, że każdego autora łączy język lub jego porzucenie, miejsce lub jego utrata, narodowość lub jej zmiana albo odrzucenie; koniecznością natomiast jest to, że każdy z autorów w jakimś sensie czuje się wrzucony w wiek XX jako „czas marny”, gdzie przychodzi się mierzyć z własną biografią jak z cudzą, a z cudzą jak z własną.

Czternaście zaprezentowanych w książce szkiców tworzy opowieść o tytułowym splocie losów twórców różnych narodowości, języków, przestrzeni, idei, emocji... Szkice mają charakter zarówno przeglądowy, jak i analityczny. Kisiel hołduje zasadzie, że „w lekturze działa prawo rozłączności, szkice czyta się w rozproszeniu, okazjonalnie i ułamkowo” (s. 7). Nie tworzą jednej wizji — badaczowi wyraźnie nie zależy na wyabstrahowaniu elementu/elementów spajających czy zamykających opisywane zagadnienia. Jedne kwestie uzupełniają temat wcześniej podjęty, inne inicjują nowe problemy, wiele zagadnień pozostaje otwartych. Za każdym razem myśl prowadzona jest tak, jakby dążyła do uogólnienia, w pewnym momencie jednak się urywa, pozostawiając przestrzeń na dalsze rozpoznawanie tematu. Kisiel posługuje się dyskursem,

który bardziej przypomina żywą, twórczą dyskusję niż suchy akademicki wykład. I bynajmniej nie jest to zarzut.

Istnieje wszakże c o ś, co niezależnie od przyjętej „rozłączności lektury” przenika wszystkie prezentowane w zbiorze rozważania — tym czy mś jest głęboka świadomość wspólnoty doświadczeń narodów polskiego, rosyjskiego i żydowskiego, rodzaj ukształtowanej przez historię jedni, która znajduje odzwierciedlenie w językach narodowych i jednocześnie wykracza poza ich granice.

Książkę otwiera część *Od autora*. Odnajdujemy w niej refleksję, którą — choć nieco oddala się od meritum — warto odnotować, gdyż dotyczy naszego literaturoznawców powołania. Mocno odczuwamy — stwierdza Kisiel — konieczność i zasadność nieustannych poszukiwań, nowych interpretacji, łączenia, „splatania” rozmaitych faktów, namiętności, doświadczeń, oczekiwań. A wszystko to w czasie, gdy pozaliteracki świat zajmują sprawy inne, być może obiektywnie ważniejsze. Myśl ta mogłaby stać się przyczynkiem do dyskusji o roli humanistyki we współczesnym świecie, ale ani to miejsce, ani czas na to... Kisiel dotyka też innego tematu. Coraz częściej, pisząc o literaturze, zaczynamy ulegać modom i — dodajmy — bezrefleksyjnie i „na siłę” próbujemy wpisywać się w coraz to nowszy humanistyczny mainstream. Kisiel punktuje:

Przyznam, że nużą mnie prace, które na różne sposoby podejmują tematy modne ‘czasowo’, a pojedyncze doświadczenia zamieniają w jakieś na wskroś przeteoretyzowane rozważania o wszystkim. Dlatego ufam tym postojom, podczas których poeci niemodni, mniej znani lub znani, ale inaczej, pozwalają zapytać o to, co najbardziej zasadnicze [...] (s. 9).

Badacz w *Splocie* pochyla się nad poezją twórców właśnie takich — dalekich od aktualnych literaturoznawczych mód, zajmujących w hierarchii autorów miejsca niekoniecznie najwyższe.

Jako że niniejsze uwagi są przeznaczone do publikacji w czasopiśmie „*Judaica Russica*”, wypada skupić się na judaikach.

Antologia poezji żydowskiej (wybór, noty, przypisy S. Łastik, red. i słowo wstępne A. Ślücki, wyd. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986), która jest tematem pierwszego szkicu, stała się dla Kisiel pretexstem do rozważań o kwalifikacji literatury żydowskiej. Sprawa nie jest prosta, jako że zawodzą w tym przypadku kryteria zwyczajowo przyjmowane w odniesieniu do literatur narodowych. Literatura żydowska nie układa się w ciąg historyczno-literacki, ponieważ wymyka się terytorialnej, czasowej i językowej spójności oraz zasadzie — nazwijmy to — swoistości. Fundamentalną determinantę

rozwoju literatury żydowskiej stanowi jej różne (różnorodne) zaplecze terytorialne. Przywołana przez Kisiela antologia Łastika i Słuckiego, która zbiera utwory autorów, tworzących w wielu krajach i w różnych odmianach dialektałnych języka jidysz, prowokuje badacza do sformułowania szeregu pytań dotyczących usytuowania (przynależności) literatury żydowskiej. Czy wychodzi ona poza krąg kulturowy, w którym powstawała? Czy należy postrzegać ją jako taką (tj. żydowską) niezależnie od kraju i języka, w którym została napisana? Żydzi tworzyli w języku jidysz i w językach krajów osiedlenia, to jest w etnolektach imperium rosyjskiego, pruskiego oraz austriackiego — czy w takim razie ich utwory traciły swoją organiczną żydowskość, czy też wzbogacały się w ten sposób o nowe treści intelektualne, społeczne etc. Czy literaturę do bycia żydowską uprawnia tworzenie jej w *mame-loszn*, czy też pozostaje nią nawet wtedy, gdy powstaje w języku kraju zamieszkania autorów. I czy wówczas ten język jest czynnikiem asymilacji czy może tylko kulturowej akomodacji? Czy wreszcie zasadne jest stosowanie sformułowania poezja INNO-żydowska, gdzie język wypowiedzi poprzedza narodowość, czy aby wówczas owa INNA narodowość nie pretenduje na prawa, które nigdy nie były jej nadane, i czy raczej nie powinno się — pyta Kisiel — stosować sformułowania w zmienionym szyku, uznając nadrzędność narodowości, to jest — literatura żydowsko-INNA?

Większość pytań pozostaje otwarta, choć najbardziej słuszne wydaje się — konkluduje badacz — uznanie literatury żydowskiej po prostu jako tej pisanej w jidysz przez autorów zamieszkujących różne diaspory. Kisiel odwołuje się do jednoznaczego w tej kwestii stanowiska Meyera Issera Pinesa (historyka literatury powstającej w jidysz i jednocześnie jednego z twórców partii syjonistycznej w Rosji), który stwierdza, że o literaturze żydowskiej należy mówić w odniesieniu do utworów napisanych w języku jidysz, albo w innym, ale wyłącznie w przypadku, gdy jidysz z rozmaitych względów nie mógł pozostać jedynym literackim medium. Dwujęzyczności — co jest tu kluczowe — nie należy przy tym utożsamiać z jednoczesną przynależnością do dwóch literatur narodowych. Ani związana z Odessą i Moskwą Rachelą Bojmwoł, ani osiadły po rewolucji w Warszawie Sołomon Bart (dalej w książce ujęci) nie byli poetami rosyjsko-żydowskimi. Traktować ich należy wyłącznie jako twórców żydowskich, piszących także w językach innych niż jidysz. Bilingwizm literatury żydowskiej w gruncie rzeczy nie jest zjawiskiem odosobnionym, jako że stanowi fundament tradycji

literackiej typowej dla wszystkich narodów funkcjonujących na styku kultur.

Antologia Łastika i Słuckiego daje również asumpt do próby określenia wymiarów, w jakich powinno się literaturę żydowską opisywać. Kisiel widzi dwie zasadnicze możliwości: postrzeganie jej w kategoriach heurystycznie rozumianej kultury literackiej albo jako opozycję centrum i peryferii. W tym ostatnim przypadku zjawisko należy rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze jako przeciwstawienie literatury centralnie usytuowanej (na przykład polskiej czy rosyjskiej) oraz peryferyjnej, reprezentowanej przez twórczość żydowską powstałą w etnolektach, i po drugie — jako kulturę literacką zorientowaną geograficznie, gdzie centrum wiąże się z dominującymi/głównymi ośrodkami kultury żydowskiej, a peryferyjne pozostają ośrodki poza centrum, tj. lokalne, regionalne.

Z opartych na polisystemie Itamara Evena-Zohara stwierdzeń Eugenii Prokop-Janiec, dotyczących żydowskiej publiczności międzywojnia, Kisiel wywodzi następującą konkluzję: literatura żydowska, chociaż rozwijała się na prowincji, nigdy nie przybrała charakteru regionalnego — przeciwnie, włączała się do literatury innych narodów/języków, stając się wobec nich literaturą tzw. mniejszą. Nigdy, co za tym idzie, nie tworzyła kanonu lokalnego, lecz współkształtowała kanon ogólny.

Wróćmy jednak do samej antologii. Literatura żydowska (w tym poezja żydowska, bo jej poświęcona jest antologia Łastika i Słuckiego) powstawała w języku, którym włada coraz mniej osób. Kisiel ucieka się do metafory — naród żydowski stracił swój głos, własną „pieśń”, stał się „ciszą”, bo: „Wywłaszczenie z pieśni nie staje się [...] prostym wygnaniem z języka, wygłuszeniem go, lecz uśmierceniem” (s. 124). Odwołując się do wiersza Cypriana Kamila Norwida *Laur dojrzały*, badacz konstatuje: „Wielkość jest ‘ciszą’, a ‘cisza jest głosów-zbieraniem’”. Antologia poezji żydowskiej stanowi nic innego, jak Norwidowskie „głosów-zbieranie” z „ciszy” zanikającego języka jidysz. Takie postrzeganie antologii rodzi wszakże pewien kłopot, na który Kisiel zwraca uwagę. Jeśli jest ona próbą zachowania/uchronienia przed niebytem, najbardziej czystej, bo pisanej w jidysz, odsłony poezji żydowskiej, to ujęcie w antologii utworów w innych językach, które jednocześnie zasilają właściwe dla tych języków literatury narodowe, zwyczajnie tę Norwidowską ciszę burzy. Powinno raczej być odwrotnie — sugeruje Kisiel, i nie sposób się z nim nie zgodzić: „Nie zubożając literatur krajów osiedlenia, literatura żydowska pisana w różnych językach powinna stać się integralną częścią żydowskiego dziedzictwa. Dotyczy to także poezji” (s. 23).

Autora *Splotu* — jak już wyżej powiedziano — zajmują przede wszystkim „poeci niemodni, mniej znani lub znani, ale inaczej”. Z ciszy, „z odmętów literatury wyprowadza [ich] na powierzchnię” (s. 12), zbiera ich głosy, uwyrażnia nazwiska, rysuje sylwetki. Trzy szkice w swoim zbiorze poświęca sylwetkom osób mocno splecionych z Polską, choć w Polsce słabo znanych — Sołomonowi Bartowi i Racheli Bojmwoł.

Sołomon Bart, a właściwie Sołomon Kopelman, urodził się w roku 1885 w Petersburgu w żydowskiej rodzinie kupieckiej. Pod koniec roku 1918 wraz z pierwszą falą rosyjskich emigrantów opuścił Rosję i wyjechał do Warszawy, gdzie pozostał aż do swojej głodowej śmierci w warszawskim getcie w sierpniu 1941. Dorobek poetycki Barta, a także jego listy, prace krytyczne i prozę opublikowano sześćdziesiąt lat po jego śmierci — najpierw w Stanfordzie, później, za sprawą Dymitra Hessena i Lazara Fleishmana, w Moskwie. Kisiel skupia się na warszawskim okresie poety. Jak podkreśla, „nie mamy potwierdzonego świadectwa zainteresowania wierszami Barta wśród ówczesnych gwiazd i meteorów poezji polskiej” (s. 82), za to jego nazwisko często pojawia się na łamach rosyjskiej prasy emigracyjnej. Bart, wychowany w duchu haskali (żydowskiego ruchu oświeceniowego propagującego pełną asymilację Żydów w środowiskach nieżydowskich), rezygnuje z jidysz i włącza się do kultury kraju, w którym żyje. Pisze po rosyjsku, choć jest to raczej rodzaj emigranckiej nowomowy, stanowiącej mieszankę starego, anachronicznego języka Dierżawina i galicyzmów, germanizmów oraz polonizmów.

Bart, nazywany poetą „dziwnym” lub „zagadkowym”, rysuje świat jednocześnie symboliczny i ekspresjonistyczny. Z jednej strony stosuje obrazy eliptyczne, często powiązane z motywem śmierci, w których niejednokrotnie sam się zapętla, z drugiej zaś posługuje się stylistycznymi i semantycznymi redundancjami, w których z kolei gubi się odbiorca. Jest twórcą wyszukanej eufonii, powtórzeń i klamr. Kisiel zwraca uwagę na skłonność Barta do emulacji, pojmovanej swoiście, jako duchowe pokrewieństwo z nestorami rosyjskiej poezji, rodzaj „przejmowania” ich „ducha”, uzupełnianego własną indywidualnością.

Rachela Bojmwoł (1914–2000) reprezentuje kolejny interesujący, ale i nieprosty żydowski życiorys. Kisiel poświęca jej dwa szkice. W 1920 roku, podczas wojny polsko-bolszewickiej napadnięto na pociąg, którym przysła poetka z rodzicami wracała do Odessy, sześćioletnią Rachelę na oczach matki wyrzucono z pociągu. Trauma i kalectwo uczyniły z niej osobę zgryźliwą i ironiczną.

Całe życie Bojmwół określiła jej żydowskość. Debiutowała jako poetka w wydawanych w Związku Sowieckim żydowskich czasopismach dla dzieci i młodzieży, potem studiowała w sekcji żydowskiej na wydziale literackim Moskiewskiego Państwowego Instytutu Pedagogicznego. W połowie lat 30. osiadła w Mińsku, w którym podówczas kipiało żydowskie życie. Tam właśnie powstały jej na wskroś żydowskie tomy poetyckie, a także kilka książek dla dzieci. Narastająca antysemicka kampania w latach 40. spowodowała, że Bojmwół na czas jakiś odeszła od języka jidysz i „dla chleba” zaczęła pisać po rosyjsku. O tym, że swobodnie odnajdowała się w obu kulturach i obu żywiołach językowych świadczy ogromne powodzenie jej bajek dla dzieci i dorosłych, które rozchodziły się w masowych nakładach. W czasach, gdy wobec intensyfikującego się antysemityzmu wielu Żydów uznawało całkowitą asymilację za jedyny sposób przetrwania, Bojmwół manifestacyjnie „samookreśliła się jako żydowska poetka, jako strażniczka żydowskiego słowa, krwią związana ze swoim ludem, mówiąca ze swoimi czytelnikami w ich ojczystym języku” (s. 102). W roku 1971 poetka wyjechała do Izraela, gdzie z sukcesem rozwijała swoją działalność poetycką, pisząc przede wszystkim w języku jidysz. Wśród jej dokonań mieści się także poważna praca w jidysz, poświęcona leksykologicznym badaniom nad idiomem żydowskim.

Odrębny szkic Kisiel poświęca analizie wiersza Bojmwół pod tytułem *Przechadzka*. Tekst, napisany w języku rosyjskim, elegijnym dystychem, zadedykowany został Annie Achmatowej. Powstał w domu pracy twórczej „Golicyn”, w którym obie poetki przebywały w sierpniu 1954 roku. Było to ich drugie spotkanie — wcześniejsze miało miejsce dwanaście lat wcześniej, w Taszkencie, dokąd obie ewakuowały się po hitlerowskiej inwazji na Związek Sowiecki. Achmatowa dobrze знаła wiersze Bojmwół, przekładała je nawet z języka jidysz na rosyjski.

Achmatową i Bojmwół dzieli — poczynając od narodowej tożsamości — w zasadzie wszystko, scala zaś przeszłość wypełniona cierpieniem. Wiersz *Przechadzka* stanowi jedną wielką, dramatyczną metaforę. Bojmwół wybiera się z Achmatową — „złotoustą Anną Wszechrusi” (jak ją nazywała Marina Cwietajewa) — na wymagowaną przechadzkę. Obok siebie, bez słowa idą przez ściernisko, które pozostało po antysemickich żniwach. Milczenie Bojmwół jest wymowne, symbolizuje „odebranie języka narodowi żydowskiemu”, manifestuje to, co Kisiel nazywa „zdławieniem mowy” (s. 101). Bojmwół zwraca się do „królowej wiersza” jako niema poetka niemego narodu, wyrażając bezsilność

wobec przemocy świata. Badacz pisze: „Milczenie kobiet, cisza pól, rozdarte dusze — to wszystko zanosi do niebios jakiś niedający się znieść ból, jakąś skargę, której niepodobna wyrazić w ludzkim języku” (s. 123).

W zbiorze Kisiela odnajdujemy również inne szkice, wpisujące się w tematykę żydowską. Jest szkic poświęcony Tadeuszowi Różewiczowi opisanemu jako poeta Holokaustu, jest też inny, prezentujący sylwetkę Anny Frajllich — reprezentantki marcowej emigracji 1968 roku, której osobowość twórczą w całości ukształtował topos wygnania.

Wiersze, które spotkały się w tym zbiorze, i losy ich twórców przenika głęboki smutek, który „łączy to, co rozłączne”. Wszyscy autorzy są w nim spleceni i jednako — jak Kisiel podkreśla — w tym splocie uwikłani w charakter wieku XX, „wrzuceni w czas marny”. Szkice układają się w narrację elegijną, ponieważ sam wiek XX układa się w jedną wielką elegię. Świat opanowało Zło pisane wielką literą. Jego początek przynosi upadek Europy mocarstwowej, początek wielkiej ofensywy antysemickiej i spleciony z losami innych narodów żydowski exodus, potem wybucha I wojna światowa, na frontach której Żydzi, w różnych armiach walczą przeciw sobie, dalej rozpoczyna się II wojna światowa z tragedią Shoah, wreszcie pod koniec wieku swoje żniwo zbiera wojna na Bałkanach, terroryzm, długo by wyliczać...

I o tym właśnie jest książka Mariana Kisiela — o ciszy „w której się ‘zbiera’ głosy i ‘potrąca’ w milczeniu widma przeszłości” (s. 9).



litteraria

Maksym Gorki
1868–1936

W kwietniu 1919 roku Piotrogrodzka Rada Delegatów Robotniczych i Żołnierskich (Петроградский Совет Рабочих и Красноармейских Депутатов) wydała broszurę Maksyma Gorkiego *O Żydach*¹. Pod tym tytułem autor zamknął trzy swoje prace². Były to: nietytułowany szkic z roku 1916, wcześniej zamieszczony w antologii *Tarcza* (w wydaniu drugim i trzecim)³, artykuł z tego samego roku opublikowany pod tytułem *Odpowiedź na ankietę w sprawie antysemityzmu* (*Ответ на анкету по вопросу об антисемитизме*)⁴, a także krótkie opowiadanie wydrukowane w czasopiśmie „Современный мир” jako szósta część cyklu *Bajek*⁵. Prawdopodobnie również w kwietniu 1919 roku ukazała się odezwa do narodu rosyjskiego, w którym pisarz gwałtownie przeciwstawiał się narastającemu — porewolucyjnemu — antysemityzmowi⁶. Czterostronicową ulotkę pod tytułem *O Żydach* opublikował ten sam Pietrosowiec.

Jak wiemy, z chwilą wybuchu pierwszej wojny światowej antysemityzm w Rosji skutkował licznymi pogromami i masowym wysiedlaniem Żydów z terenów przyfrontowych. Czerń, która z Chrystusem na ustach dopuszczała się bestialskich czynów

¹ М. Горький, *О евреях*, Издание Петроградского Совета Рабочих и Красноармейских Депутатов, Петроград 1919. http://az.lib.ru/g/gorkij_m/text_0290.shtml [20.10.2021].

² Ich chronologię rekonstruuje za wskazówką W.Ja. Orłowej, w: *Летопись жизни и творчества А.М. Горького*, вып. 3: 1917–1929, ред. колл. Б.А. Бялик и др. Издательство Академии наук СССР, Москва 1959, s. 125.

³ М. Горький, ***, w: *Щит*, литературный сборник под ред. Л. Андреева, М. Горького и Ф. Сологуба, изд. 3–е, дополненное, Русское Общество для изучения еврейской жизни, т–во типографии А.И. Мамонтова, Москва 1916, s. 59–65.

⁴ М. Горький, *Статьи. 1905–1916 гг.*, издательство „Парус” А.Н. Тихонова, Петроград 1917, s. 179–183. Szkic ten został opublikowany z licznymi ingerencjami cenzorskimi; opuszczenia przywrócono w broszurze *O евреях*. Zakończenie, zaczynające się od słów: „Niedorzeczne, haniebne, szkodliwe jest gnębienie narodu...” stało się zamknięciem całej broszury, ujętej jako całość myślowa.

⁵ М. Горький, *Сказки (VI)*, „Современный мир” 1912, nr 9, s. 15–17.

⁶ *Летопись жизни и творчества А.М. Горького*, вып. 3: 1917–1929... , s. 154 odnotowuje tylko, że Gorki napisał taką ulotkę w 1919 roku (zachował się maszynopis z poprawkami autora).

na swoich współrodakach, była obiektem szczególnej krytyki Gorkiego. Swoje przedrewolucyjne poglądy przeniósł on więc na czas po rewolucji, ostro występując przeciwko antysemickim oszczerstwom, jakie powtarzali politycy, nacjonalistyczna prasa i prosty lud. Za punkt honoru przyjął, że nowocześnie zorganizowana Rosja powojenna nie może powtarzać błędów dawnego Imperium. Będzie to możliwe wyłącznie wtedy, twierdził, kiedy w Rosjanach obudzi się nie tylko sumienie, ale też potrzeba równania do Europy Zachodniej. Pisał w almanachu *Tarcza*, powtarzając te słowa w częście pierwszej eseju *O Żydach*: „Bezwzględnie musimy zadbać o przyswojenie idei prawa i wolności obywatelskiej, użyteczność przyswojenia tych idei dobitnie pokazuje wielkość kultury krajów Europy Zachodniej, na przykład Anglii”.

Tarcza była głosem sumienia inteligencji rosyjskiej, która rozumiała, że — jak to wyraził Dmitrij Mereżkowski — „kwestia żydowska jest kwestią rosyjską”⁷. Maksym Gorki, który zainicjował powołanie Rosyjskiego Towarzystwa do Badań Życia Żydowskiego (*Российское общество по изучению еврейской жизни*), również i później wielokrotnie powracał do relacji Rosjanie — Żydzi, publikując w latach 1917–1918 na łamach gazety „Новая жизнь” swoje częstokroć gorzkie uwagi na ten temat. Tak powstał cykl felietonów *Несвоевременные мысли* (*Myśli nie na czasie / Niewczesne rozważania*), w którym pojęcia moralnego i społecznego zła stale się przewijają⁸. Gorki ostrzegał w nich przed odrodzeniem się antysemickich krucjat, powtórzył te obawy w broszurze *O Żydach* i odezwie do narodu rosyjskiego, także zatytułowanej (przez niefrasobliwość lub pośpiech drukarzy) *O Żydach*.

Twórczość Maksyma Gorkiego z tego okresu jest słabo znana w Polsce, a jej recepcja meandryczna i wielce zastanawiająca⁹. Słabo też opisany został stosunek pisarza do kwestii żydowskiej. To, co wiemy, lapidarnie zostało ujęte w biogramie pisarza w *Małej encyklopedii żydowskiej*¹⁰. Dlatego wracając do Gorkiego, wracamy do tych samych napięć, jakie towarzyszyły Europejczykom na początku XX wieku i jakie wciąż nimi targają sto lat później. *Mutato nomine de te fabula narratur*.

Marian Kisiel

⁷ Zob. D. Mereżkowski, *Kwestia żydowska jako rosyjska*, przeł. M. Kisiel, w: „Iudaica Russica” 2019, nr 2, s. 156. W tym numerze więcej o antologii *Tarcza*.

⁸ O tym fragmencie twórczości Gorkiego, dyplomatycznie omijając jednak problematykę żydowską, pisał Franciszek Sielicki, *Felietony Maksyma Gorkiego z cyklu „Myśli nie na czasie”*, w: „Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze” 1987, nr 10, s. 41–56.

⁹ M. Głuszkowski, *Recepcja twórczości literackiej Maksyma Gorkiego w Polsce*, w: „Studia Rossica Gedanensia” 2019, nr 6, s. 83–96.

¹⁰ *Горький Максим, в: Краткая еврейская энциклопедия, Иерусалим 1982, т. 2, кол. 192.*

MAKSYM GORKI

O Żydach

1919

I

Od czasu do czasu, i coraz częściej, okoliczności zmuszają rosyjskiego pisarza do tego, żeby przypominał swoim rodakom niektóre bezsporne, elementarne prawdy.

To bardzo trudny obowiązek. Musi zabołeć, kiedy mówi się dorosłym i doświadczonym ludziom:

— Panowie! Trzeba być człowiekiem, człowieczeństwo jest nie tylko piękne, ale i dobre. Trzeba być sprawiedliwym, sprawiedliwość jest fundamentem kultury. Bezwzględnie musimy zadbać o przyswojenie idei prawa i wolności obywatelskiej, użyteczność przyswojenia tych idei dobitnie pokazuje wielkość kultury krajów Europy Zachodniej, na przykład Anglii.

Bezwzględnie powinniśmy też rozwijać w sobie moralną czystość, wyrabiać poczucie niechęci do przejawiającego się w człowieku pierwiastka zoologicznego; jednym z takich przejawów jest poniżająca człowieka wrogość do obcych narodów.

Nienawiść do Żyda jest zjawiskiem zwierzęcym, zoologicznym, trzeba z nią czynnie walczyć w interesie szybszego wzrostu społecznych nastawień, społecznej kultury.

Żydzi są takimi samymi ludźmi jak wszyscy i jak wszyscy ludzie powinni być tak samo wolni.

Człowiek wypełniający wszystkie obowiązki obywatela zasłużył na to, żeby mu były przyznane również wszystkie prawa obywatela.

Każdy człowiek ma prawo używać swojej energii we wszystkich obszarach pracy, na wszystkich polach kultury, a im szersze są granice osobistej i społecznej działalności, tym więcej zyskuje na sile i pięknie życia kraju.

Jest jeszcze wiele takich prostych prawd, które dawno powinny były wejść w ciało i krew rosyjskiego społeczeństwa, a wciąż jeszcze nie weszły i nie wchodzą.

Powtarzam: to bardzo trudna sprawa, by ustawić się w pozycji głosiela społecznych przyzwoitości i przekonywać ludzi, że to jest złe, niegodne, żeby żyli takim brudnym, niechlujnym, azjatyckim życiem; niech się umyją!

I przy całej miłości do ludzi, przy całym współczuciu do nich, czasami zastygamy w bezsilnej rozpacz, i z nienawiścią myślimy: gdzie jest ta osławiona, otwarta, piękna rosyjska dusza? Tak wiele mówiono i mówi się o niej, ale gdzie ona jest, w czym faktycznie przejawia się jej bezmiar, jej siła, jej piękno? I czy aby nie dlatego jest otwarta, że całkowicie bezforemna? Być może właśnie dzięki jej bezforemności tak łatwo poddajemy się zewnętrznym naciskom, tak szybko i niezauważenie nas wypaczającym?

Jesteśmy poczciwi, jak sami o sobie mówimy. Ale jeśli przypatrzeć się rosyjskiej poczciwości, można zauważyć, że jest bardzo podobna do azjatyckiej obojętności.

Jedną z najcięższych zbrodni człowieka jest obojętność, lekceważenie swojego bliźniego; taka obojętność jest nam szczególnie właściwa.

Hańbiące rosyjską kulturę położenie Żydów w Rosji to także wynik naszego niechlujstwa względem nas samych, naszej obojętności do elementarnych problemów życia.

W interesie rozumu, sprawiedliwości, kultury nie wolno godzić się na to, żeby wśród nas żyli ludzie nieprawi; nie pozwolilibyśmy na to, gdyby zostało u nas rozwinięte poczucie szacunku do samych siebie.

Mamy wszelkie podstawy, by uważać Żydów za naszych przyjaciół; mamy za co im dziękować; uczynili i wciąż czynią wiele dobra na drogach, którymi szli najlepsi Rosjanie.

Tymczasem, nie brzydząc się i nie gorsząc, mamy na swoim sumieniu hańbiące piętno żydowskiego bezprawia.

Na to piętno składają się wstrętne trucizna potwarzy, łzy i krew niezliczonych pogromów.

Nie umiem mówić o antysemityzmie, o judofobii tak, jak należałoby o tym mówić. Nie dlatego nie umiem, że nie mam sił, słów, ale dlatego, że przeszkadza mi coś, czego nie potrafię zwalczyć. Znalazłbym słowa dostatecznie złośliwe, mocne i ostre, żeby rzucić je w twarz mizantropom, ale żeby to uczynić musiałbym opuścić się w jakiś kloaczny dół, postawić siebie na równi z ludźmi, którymi się organicznie brzydzę.

Sklonny jestem myśleć, że antysemityzm jest bezsporny, jak bezsporne są trąd, syfilis, i że świat zostanie wyleczony z tej wstydlivej choroby tylko za sprawą kultury, która jakkolwiek powoli, to przecież uwalnia nas od chorób i ułomności.

Oczywiście nie zdejmuję to ze mnie obowiązku bezkompromisowej walki z rozwijającym się antysemityzmem, usilnie, na miarę moich sił, ochraniać ludzi przez zarazą judofobii, ponieważ bliski jest mi współczesny Żyd i czuję się winny wobec niego; jestem jednym z tych Rosjan, którzy cierpią z powodu ucisku narodu żydowskiego. A jest to prawy naród. Wiem, że niektórzy z wielkich myślicieli europejskich uważają Żyda jako typ psychologiczny za stojącego kulturowo wyżej od Rosjanina.

Sądzę, że jest to słuszna ocena. O ile się orientuję, Żydzi są bardziej europejscy niż Rosjanie, choćby dlatego, że mają głęboko rozwinięte poczucie szacunku do pracy i do człowieka. Zdumiewa mnie duchowa niezłomność narodu żydowskiego, jego mężny idealizm, niezmacona wiara w zwycięstwo dobra nad złem, w możliwość osiągnięcia szczęścia na ziemi.

Żydzi, stare i mocne drożdże ludzkości, zawsze uwznioślali jej ducha, wnosząc do świata niespokojne, szlachetne myśli, budząc w ludziach dążenie do doskonałości.

Wszyscy ludzie są równi. Ziemia jest wspólna, należy wyłącznie do Boga, człowiek ma prawo i siłę, żeby przeciwstawić się swojemu losowi i nawet z Bogiem może się spierać. Wszystko to zostało zapisane w Biblii żydowskiej, w jednej z najpiękniejszych ksiąg świata. A przykazanie miłości bliźniego jest również starym żydowskim przykazaniem, podobnie zresztą, jak inne: nie zabijaj, nie kradnij.

W roku 1885 żydowskie stowarzyszenie w Niemczech opublikowało *Zasady moralności żydowskiej*¹¹. Oto jedna z tych zasad: „Judaizm nakazuje: ‘miłuj bliźniego jak siebie samego’ i to przykazanie miłości jest dla całej ludzkości podstawowym źródłem religii żydowskiej. Dlatego zabrania jakiegokolwiek wrogości, zawiści, niechęci i nieuprzejmego obchodzenia się z kimkolwiek z powodu jego pochodzenia, narodowości i religii”.

Zasady te zostały zatwierdzone przez 350 rabinów i opublikowane w tym samym czasie, kiedy w Rosji dokonywały się żydowskie pogromy.

„Judaizm nakazuje odnosić się z szacunkiem do życia, zdrowia, sił i dobra bliźniego”.

Jestem Rosjaninem i kiedy w samotności spokojnie rozważam swoje dostojeństwa i niedostatki, wydaje mi się, że jestem nawet przesadnie Rosjaninem. Ale jestem głęboko przekonany, że my, Rosjanie, mamy czego uczyć się od Żydów, a nawet powinniśmy się od nich uczyć.

¹¹ W oryginale: „Принципы еврейского учения о нравственности”. Nie udało mi się dotrzeć do źródła.

Na przykład siódmy paragraf *Zasad moralności żydowskiej* oznajmia: „Judaizm nakazuje: szanować pracę, brać osobiście udział pracą fizyczną lub duchową w działalności publicznej, szukać życiowego dobra w nieustającej pracy i twórczości. Dlatego wymaga dbałości o nasze siły i zdolności, ich doskonalenia i aktywnego z nich korzystania. Dlatego zabrania jakichkolwiek próżniaczych przyjemności, które nie są oparte na pracy, lenistwa obliczonego na pomoc innych”.

To jest piękne, mądre i jest dokładnie tym, czego nam, Rosjanom, brakuje. Gdybyśmy wiedzieli, jak kształtować nasze niezwykle siły i umiejętności, gdybyśmy chcieli czynnie zastosować je w naszym niespokojnym, nieczystym życiu, okropnie zaśmieconym przez wszelkiego rodzaju jałową paplaninę i domorosłą filozofię, która coraz intensywniej nasycy się nader głupią zarozumiałością i dziecinny samochwalstwem!... Gdzieś w głębi duszy Rosjanina — to nieważne, czy szlachcica czy chłopca — mieszka mały i wstrętny demon bezwolnego anarchizmu, to on zaszczenia w nas beztroski i obojętny stosunek do pracy, społeczeństwa, narodu, do nas samych.

Jestem przekonany, że moralność judaizmu bardzo pomogłaby nam zwyciężyć tego demona, o ile chcemy go w ogóle zwyciężyć.

We wczesnej młodości przeczytałem — nie pamiętam, gdzie — słowa starożydowskiego mędrca, Hillela¹². Jeżeli się nie mylę, brzmiały tak: „Jeżeli nie będziesz dla siebie, to kto będzie za tobą? Lecz jeżeli jesteś tylko dla siebie, to po co jesteś”¹³.

Słowa te objawiły mi swoją głęboką mądrość i tłumaczyłem je sobie w ten sposób: sam powinienem aktywnie zatroszczyć się o to, żeby żyło mi się lepiej, nie powinienem składać troski o siebie na cudze barki. Ale jeśli będę troszczyć się tylko o siebie, tylko o swoje życie osobiste, wówczas to życie będzie nieużyteczne, niepiękne, pozbawione sensu.

Tak mocno wgrzyło się to w moją duszę, że z przekonaniem mówię: mądrość Hillela była mi pomocną laską na drodze wyboistej i nielekkiej. Trudno jest powiedzieć w sposób ścisły, dlaczego człowiek jest wdzięczny za to, że ustał na nogach w czasie burz, duchowej rozpacz, na krętych ścieżkach życia. Ale powtarzam — Hillel często pomagał mi swoją świątłą mądrością.

¹² Hillel, Hillel Starszy, Hillel Babilończyk (przełom I w. p.n.e. i I w. n.e.), pochodzący z rodu Dawida, jeden z największych żydowskich autorytetów prawnych. Reprezentował mniej radykalne niż szkoła Szammaja Starszego (ok. 50 r. p.n.e. – 30 r. n.e.) podejście do interpretacji Tory. Jego wykładnię przyjęł judaizm.

¹³ W polskim tłumaczeniu: „Jeśli ja nie będę dbał o siebie, to kto o mnie zadba? Jeśli zaś tylko o siebie dbam, to kimże jestem?”, zob. *Sentencje ojców (Pirkej Awot)*, przeł. z jęz. hebr. M. Friedman, z komentarzem P. Śpiewaka, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.

Myszę też, że mądrość żydowska jest bardziej uniwersalna i aktualna niż jakakolwiek inna. I to nie tylko ze względu na starożytność jej pochodzenia, jej pierwotność, ale także z powodu siły humanizmu, która ją nasycy, z powodu wielkiego szacunku do człowieka.

Żydzi mówią: „Prawdziwą Szechiną jest człowiek”¹⁴. To przekonanie jest mi bardzo drogie, uważam je za najwyższą mądrość, ponieważ sądzę, że dopóki nie nauczymy się miłować człowieka jako najpiękniejszego i cudownego zjawiska na naszej planecie, dopóty nie wyzwolimy się spod wpływu ohydy i kłamstwa w naszym życiu.

Z takim przekonaniem przyszedłem na świat, z nim też odejdę z niego i, odchodząc, będę niezłomnie wierzył, że kiedyś świat przyzna:

Najświętszą świętością jest człowiek!

Trudno na to przystać, że ludzie, którzy uczynili dla świata tyle dobrego, mądrego, koniecznego, żyją pośród nas uciskani przez wykluczające ich ustawy, stale ograniczające ich prawo do życia, pracy, wolności.

Trzeba (ponieważ jest to i sprawiedliwe, i potrzebne) zrównywać w prawach Żydów i Rosjan; trzeba to czynić nie tylko z uwagi na szacunek dla narodu, który tak bardzo usłużył i służy ludzkości, a także nam; trzeba to uczynić z szacunku dla samych siebie.

Trzeba pospieszyć się z tą prostą ludzką sprawą, ponieważ wrogość do Żydów narasta u nas w Rosji i jeśli nie spróbujemy teraz zatrzymać wzrostu tej ślepej wrogości, zgubnie odbije się ona na kulturalnym rozwoju naszego kraju. Musimy pamiętać, że naród rosyjski niewiele widział dobrego i dlatego nader ochoczo wierzy w każde głupstwo, jakie plotą mizantropi. W rosyjskim chłopie nie ma wrogości do Żyda, przeciwnie — wykazuje on szczególne zainteresowanie religijną myślą Izraela, czarującą swoim demokratyzmem. O ile pamiętam, sekty izraelskie istnieją tylko w Rosji i na Węgrzech. W ostatnich latach *subbotniczestwo* i „Nowy Izrael” rozwijają się niezwykle intensywnie.

¹⁴ Szechina, dosłownie: „zadomowienie”, oznacza niecielesną obecność Boga w świecie. Miejscem jej pobytu jest świątynia, choć „szechina jest w świątyni mocą nie samego miejsca, lecz wspólnoty, i nie dla miejsca, lecz dla człowieka”, zob. A.M. Goldberg, *Judaizm*, przeł. J. Doktor, w: *Pięć wielkich religii świata*, red. E. Brunner-Traut, IW PAX, Warszawa 1996, s. 125.

W każdym razie, kiedy rosyjski chłop słyszy o prześladowaniach Żydów, mówi z obojętnością człowieka Wschodu: „Niewinnego nie skazują, nie biją”.

A przecież powinien wiedzieć, że na świętej Rusi nader często skazują i biją niewinnych. Niestety, jego rozumienie prawa i winy jest od dawien dawna poplątane, poczucie sprawiedliwości słabo rozwinięte w jego nierozumnym umyśle, skażonym tatarszczyzną, bojarstwem i okropnościami pańszczyźnianego porządku.

Wieś nie lubi ludzi niespokojnych, nawet wówczas, kiedy ten niepokój wyraża się w dążeniu do lepszego życia. Jesteśmy ludźmi Wschodu, lubimy spokój, gnuśność, a buntownik — choćby był Hiobem — zachwyca nas tylko abstrakcyjnie. Ludzie półrocznej zimy, marzeń spowitych mgłą, lubimy piękne bajki, ale nie rozwinęło się w nas pragnienie pięknego życia. I kiedy na równinie naszej leniwej myśli pojawia się coś nowego, niepokojącego, troszczymy się nie o to, żeby przyjąć nowe z ufnością, ale żeby jak najszybciej zagnać je do kąta. Niech diabli je porwą i nie przeszkadzają codziennej wegetacji, pozbawionej nadziei, jakichkolwiek marzeń.

Prócz narodu jest jeszcze i „czern”. Coś poza stanem, poza kulturą, ovladnięte mrocznym uczuciem nienawiści do wszystkiego, co jest ponad jego rozumieniem i co jest bezbronne. Mówię o czerni, która — u Puszkina — określiła się sama takimi słowami:

Myśmy podstępni, źli, nikczemni,
Niewdzięczni, małoduszni, ciemni.
Sercem — rzezańcy, zimnokrwieści,
Oszczercy, pełni nienawiści¹⁵.

„Czerń” jawi się tutaj wyrazicielką zoologicznego pierwiastka judofobii.

A Żydzi są bezbronni — i ta cecha w warunkach rosyjskiego życia jest szczególnie zgubna. Dostojewski, dogłębnie znający rosyjską duszę, niejednokrotnie wskazywał na to, że bezbronność budzi w niej zmysłowy pociąg do okrucieństwa, do zbrodni. W ostatnich latach rozplenilo się w Rosji nadto ludzi przywykłych do myślenia, że są najlepszymi ludźmi na ziemi i że ich wrogiem jest innoplemieniec, głównie zaś — Żyd.

Tych ludzi długo i natrętnie przekonywano, że wszyscy Żydzi to anarchiści, buntownicy, wichrzyciele.

Później ich uświadamiano, że Żydzi uwielbiają pić krew porwanyh dzieci.

¹⁵ A. Puszkina, *Poeta i czerni*, przetł. J. Tuwima, w: tegoż, *Dzieła*, t. 1, *Wiersze*, red. i wstęp M. Toporowski, PIW, Warszawa 1967, s. 408.

Teraz im się wmawia, że polscy Żydzi są szpiegami i zdrajcami.

Jeśli to przepowiadanie nienawiści nie przyniesie krwawych i haniebnych owoców, to tylko dlatego, że zderzy się z obojętnością do życia rosyjskiego narodu, zginie w tej obojętności, roztrzaska się o chiński mur, za którym ukrył się nasz, do końca nieodgadniony naród.

Wszelako jeśli ta obojętność będzie podsycana przez głosicieli nienawiści, Żydzi staną przed obliczem rosyjskiego narodu jako plemię oskarżone o wszelkie możliwe zbrodnie.

I nie po raz pierwszy Żyd zostanie uznany za winnego wszystkich bied rosyjskiego życia, wszak już niejednokrotnie był kozłem ofiarnym i płacił za nasze grzechy; płacił majątkiem i życiem za to, że pomagał nam w naszych konwulsyjnych dążeniach do wolności.

Myślę, że nie ma potrzeby przypominać o tym, że nasze „ruchy wyzwolenicze” w sposób zdumiewający kończyły się żydowskimi pogromami¹⁶.

II

Tylko społeczeństwo oparte na ideach prawa i sprawiedliwości jest żywotne i kulturowe, ponieważ tylko te idee pomagają ludziom przezwyciężyć zoologiczne pierwiastki egoizmu, tylko one są w stanie wprowadzić w chaos mrocznych uczuć człowieka uszlachetniające go światło racjonalnej woli.

Sprawiedliwość jest tą *Pieśnią nad Pieśniami*, którą powinni niestrudzenie śpiewać wszyscy rozsądni ludzie na świecie, wszyscy, którzy szanując siebie, domagają się szacunku dla siebie.

Uznaj za innymi te prawa, których sam pożądasz, a wszyscy uznają twoje prawo do bycia tym, kim możesz być. Taka jest prosta, jedynie uczciwa droga, która prowadzi człowieka do wolności.

Rosja, jak wszystkim wiadomo, głównie potrzebuje rozwoju i ochrony idei politycznej i społecznej sprawiedliwości; cóż innego, prócz tych idei, może jednoczyć wszystkie żywotne siły naszego kraju, różnorodnego i niespokojnego?

Ziemie rosyjską zamieszkuje ponad sto narodów — różnorodnych i różnowyznaniowych; członków potężnego plemienia

¹⁶ W almanachu *Tarcza* po tych słowach były jeszcze następujące: „Kiedy różnoplemienna czerń Jerozolimy żądała śmierci bezbronnego Żyda Chrystusa, Piłat, nie znajdując w Chrystusie winy — umył ręce, ale wydał go na śmierć. Jak postąpią uczciwi Rosjanie na miejscu Piłata, które jest już dla nich gotowe?”. Zob. М. Горький, ***, в: *Щит*, литературный сборник под ред. Л. Андреева, М. Горького и Ф. Сологуба, изд. 3-е, дополненное, Русское Общество для изучения еврейской жизни, т-во типографии А.И. Мамонтова, Москва 1916, s. 65.

wielkoruskiego jest zaledwie pięćdziesiąt pięć milionów na sto siedemdziesiąt; czyż zatem nie jest oczywiste, że naszym hasłem kulturowym powinna być dewiza — wolność i jedność?

Ani jedno państwo świata nie ma przed sobą tak ogromnej pracy organizacyjnej do wykonania, ani jedno europejskie społeczeństwo nie musi tak energicznie i czujnie zabiegać o wewnętrznie wolne zespolenie wszystkich swoich twórczych woli i umysłów, jak to przypadło w udziale rosyjskiemu społeczeństwu.

I nie ma ani jednego społeczeństwa, które byłoby tak bierne i niezainteresowane kulturą innych narodów jak my, Rosjanie, odnoszący się biernie do życia plemion i narodów, wchodzących w skład naszego imperium.

Pesymiści może powiedzą, że ludzie, którzy nie są zdolni do walki o swoje prawa, tym bardziej nie są w stanie skutecznie bronić praw innego narodu; ale takie mówienie oznacza uznanie rosyjskiego społeczeństwa, narodu rosyjskiego za duchowo martwy.

Niezlomnie wierzymy w młode, dotąd nieodkryte siły narodu rosyjskiego, wierzymy w rozum kraju, w jego wolę dobrego, sprawiedliwego życia.

Spójrzcie tylko: państwo i społeczeństwo biorą od Żydów wszystko, co oni mogą dać — rozum, energię, życie — nie dając im w zamian tego, czego najbardziej potrzebują — możliwości życia, nauki i swobodnego rozwijania ich bogatych zdolności. Są ludzie, którzy skarżą się, że Żydzi wykorzystują naród rosyjski, są nawet tacy, którzy boją się, że Żydzi są w stanie pochłonąć całą Rosję.

Nikt nie wykorzystuje człowieka tak bezwzględnie i bezzecznie, jak jego własna głupota. Śmieszne jest twierdzenie, że pięć milionów Żydów jest w stanie jakoś zmienić właściwy bieg życia państwa liczącego sto sześćdziesiąt pięć milionów mieszkańców.

Kwestia żydowska w Rosji jest pierwszym pod względem społecznego znaczenia naszym rosyjskim pytaniem o unowocześnienie Rosji; jest to pytanie o to, jak uwolnić naszych obywateli wyznania mojżeszowego od ucisku bezprawia. Ten ucisk jest dla nas haniebnie i społecznie szkodliwy, zabija energię ludu, którego żywotna i wolna energia jest niezbędna dla rozwoju naszej kultury w nie mniejszym stopniu niż potrzebna Rosji twórcza energia rdzennego narodu rosyjskiego.

Ze wszystkich narodów wchodzących w skład Imperium Żydzi są narodem nam najbliższym, ponieważ zainwestowali i inwestują w zagospodarowanie Rosji największą ilość swojej pracy, najbardziej energicznie służyli i służą trudnej i wielkiej sprawie europeizacji naszego półazjatyckiego kraju. Nie ma takiej dziedziny, w której Żyd nie pracowałby razem z Rosjaninem i nie odniósł podobnego sukcesu, co Rosjanin. To jest bezsporne.

To właśnie Żydzi najwytrwalej wypełniali i wypełniają te wielkie obowiązki, za które ich wespół z najlepszymi rosyjskimi obywatelami nagradzają zsyłką, więzieniem, katorgą, i ta wytrwałość pośrednio może wpływać na rozwój antysemityzmu i pogromów w Rosji.

Najbardziej pracowici ludzie, Żydzi, są najslabiej zabezpieczeni w swoich prawach człowieka; na taką niesprawiedliwość my, Rosjanie, nie powinniśmy się godzić; jest to piętno wstydu na sumieniu każdego z nas.

Pamiętajcie, nie chodzi o jakieś specjalne, wyłączone prawa dla Żydów, a tylko o ich zrównanie z nami, Rosjanami.

Gwałtowna wojna światowa przyciągnęła w szeregi naszej armii ponad 200 000 Żydów; dziesiątki z nich otrzymują ordery za dzielność, tysiące giną na polach bitew. I żydowskiemu żołnierzowi, który broni Rosji, przychodzi patrzeć, jak Rosjanie, z którymi wspólnie i dla których dobra przelewa krew, pustoszą miasta i wsie, miejsca osiedlenia jego współwyznawców, gwałcą kobiety i dziewczęta, zabijają i wieszają starców, chłopców podejrzanym o szpiegostwo.

Pomyślcie, co czuje żydowski żołnierz, który za nas mężnie oddaje swoje życie, co czuje ten człowiek, broniący kraju, z którego wypędzają go, w którym nie pozwalają mu swobodnie oddychać, w którym są tak częste żydowskie pogromy i możliwe są takie zbrodnie przeciwko duchowi sprawiedliwości, przeciwko kulturze, jak proces Bejlisa¹⁷ i próba stworzenia podobnego procesu w Fastowie¹⁸.

Apelujemy do sumienia i rozsądku narodu rosyjskiego, pomyślcie o tragedii Żydów. To, co dzieje się teraz, jest obarczone następstwami jeszcze bardziej dotkliwymi dla narodu żydowskiego, jeszcze bardziej haniebnymi dla nas.

Głoszone są plotki o szpiegostwie i zdradzie żydowskich obywateli z polskich prowincji. Listy żołnierzy, opowieści ranych, rozpowszechniają te plotki po najdalszych zakątkach

¹⁷ Menachem Mendel Bejlis (1874–1934) został oskarżony o rytualny mord na kijowskim uczniu Andriju Juszczyńskim (1898–1911). Rozprawa z 1913 roku przeszła do historii jako „sprawa Bejlisa”, zaangażowało się w nią wielu wybitnych prawników i intelektualistów rosyjskich. Bejlisa uniewinniono, Rosję postawiono pod pręgierzem opinii europejskiej. Była to ostatnia rozprawa o mord rytualny w Rosji carskiej.

¹⁸ Fastów, ukr. Фастів, miasto na Ukrainie w obwodzie kijowskim. Jak podaje Oleg Budnitskii, między 23 a 26 września 1919 roku wojska kozackie pod dowództwem płk. W.F. Bielogorcewa wymordowały 1300–1500 Żydów z blisko dziesięciotysięcznej populacji miasta (*Russian Jews Between the Reds and the Whites (1917–1920)*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012, s. 218). Zdaniem Yitzhaka Arada (*The Holocaust in the Soviet Union*, University of Nebraska Press, Lincoln; Yad Vashem, Jerusalem 2009, s. 14), było to 1800 Żydów.

ziemi rosyjskiej, tworzą nastrój, zdolny do wywołania nowych pogromów, stwarzają powód dla nowych ograniczeń Żydów w ich prawie do życia i pracy, której tak bardzo potrzebujemy.

Obywatele! Już i bez tego świat tonie we krwi przelanej siłą nienawiści.

Być może pogłoski hańbiące Żydów tworzą ludzie, którzy chcieliby dalszych ich prześladowań, a także są zainteresowani dalszym rozwojem politycznej i społecznej reakcji. Uchylmy wątpliwości: nie obwiniamy o nic żołnierzy i wojsko; żołnierze nie wydają sądów, nie tworzą plotek, a jedynie je powtarzają.

Wiemy także, że nie ma narodu, który składałby się w całości z ludzi sprawiedliwych i świętych, nie zaprzeczamy jednostkowym przypadkom zdrady i szpiegostwa ze strony Żydów, zmęczonych i wyniszczonych wojną.

Oszalały z rozpaczcy człowiek, któremu spalono dom, zgwałcono żonę lub córkę, zabito syna lub ojca, może być zdrajcą z chęci zemsty. Ale czy mści się jako Żyd? Mści się jako człowiek znieważony, tak samo może mścić się Polak i Rusin, Alzatzczyk, Chorwat, Bośniak. To jest zemsta znieważonego i zniszczonego człowieka. Prawo każe sądzić zdrajcę, nawet choćby zdradził z zemsty; zostanie więc osądzony i stracony, ale musimy pamiętać, że ten skazaniec jest ofiarą tragicznych warunków, jakie stworzył żywioł wojny.

Ale czy cały naród jest odpowiedzialny za grzechy dziesięciu członków własnego plemienia?

Nie przeczymy, że są ludzie, dla których pieniądze są droższe niż ich ojczyzna; tacy ludzie są w każdym narodzie, nie wyłączając rosyjskiego; wielu stawia pieniądze ponad wszystko na świecie, ale nie jest to ocena wystawiona im dzisiaj i przez Żydów.

Jest jeszcze jedna ewentualność, która może sprzyjać wrogim Żydom pogłoskom; jest to polski antysemityzm, wywołany przez rosyjską politykę prześladowania Żydów. Ustanowiwszy dla Żydów strefy osiedlenia na ciasnych ziemiach Polski, wyzwoliliśmy tym samym nienawiść Polaków do przybyszów, do obcego. I nie jest wykluczone, że pewna część Polaków, chroniąc swoją starą europejską kulturę, podejrzewa Żydów o dążenia rasyfikacyjne. Kiedy ludziom jest bardzo ciasno, popychają się bezlitośnie.

Musimy pamiętać, że w tragicznych dniach naszej wyczerpującej walki z wrogiem, nasi Żydzi to naród, który postawił sobie i światu przykazanie: „nie zabijaj”; ten naród bezinteresownie przelewa swoją i obcą krew, broniąc Rosji, kraju, w którym jest pozbawiony praw i jest prześladowany.

Świat nie żyje zbrodniami grzeszników, ale uczynkami sprawiedliwych, i nie ma czynu jaśniejszego niż poświęcenie się dla dobra i wolności innych.

Tego wyczynu Żydzi dokonują z męstwem samozaparcia, podobnie jak czynią to Francuz, Serb, Anglik. Ale każdy z nich broni swojej ojczyzny, w której jest pełnoprawnym obywatelem, broni swojego społeczeństwa, które go szanuje, liczy się z jego prawami.

A kto chroni Żyda pozbawionego praw obywatelskich?

On daje nam swoje życie, a my nagradzamy go za to mianem zdrajcy, tylko dlatego, że również wśród Żydów są źli ludzie.

Nie to wszakże, co człowieka hańbi, powinno zatrzymać naszą uwagę, ale to, co go przed nami wywyższa.

Wielu z nas myśli, że naród rosyjski ma w stopniu najwyższym rozwinięte poczucie sumienia, że odznacza się szczególną serdecznością, wysuwającą go pośród wszystkich narodów na pierwsze miejsce.

Zwracając się do serc i umysłów narodu rosyjskiego, protestujemy przeciwko ogłupiającemu oskarżaniu całego narodu o zdradę, o brak poczucia honoru i miłości do Rosji, chociaż jest ona dla tego narodu macochą.

Protestujemy przeciwko wszelkim ograniczeniom prawa Żydów do wolnej pracy, do obywatelstwa rosyjskiego.

Potrzebujemy mocnych, pracowitych ludzi; czyż nie jest mocny duchem starożytny naród, który z takim męstwem niósł swoje ciężkie jarzmo rozproszenia po świecie i przez dziesiątki wieków niesie to jarzmo po ziemi, nie ustając w sobie idei triumfu wolności i piękna.

III

W pewnym królestwie, w jakimś państwie żyli sobie Żydzi, zwykli Żydzi na użytek pogromów, oszczerstw i innych państwowych potrzeb.

Zasada była taka: kiedy rdzenni mieszkańcy zaczną okazywać niezadowolnienie ze swojego położenia, ze strony ich wielmożności rozlegnie się czarujący, dający nadzieję głos:

— Narodzie, podejdź do tronu!

Naród się przywlecze i zapyta się go:

— Skąd ten niepokój?

— Wasa wielmożność, ni ma co jeś!

— A macie zęby?

— Juz mało co...

— A, widzisz, narodzie! Zawsze chcesz coś chytrze ukryć przed okiem władzy!

I jeżeli ich wielmożności uznawali, że wzburzenie ludu można uśmierzyć skutecznym wybiciem zębów, to nie zwlekając uciekali się do tego środka, jeżeli zaś przeczuwali, że nie stworzy to nic dobrego, uprzejmie prowadzili rozmowę dalej:

— Czegóż chcecie?

— Zimi spłachetka choćby...

Niektórzy we wściekłości swojego niezrozumienia interesów państwa szli dalej i żebrali:

— Leformów by jakich, zeby nie beło jak jes i zeby ziebra beły ino nase, nase wnyntrości i po próżnicy ich nie rusać!

Tutaj ich wielmożności zaczęli uświadamiać naród:

— Bracia! Cóż to za marzenia? Powiedziano, że „nie samym chlebem”. I jeszcze powiedziano: „Za jednego bitego dwóch niebitych dają”!

— A się zgodzają?

— Kto?

— Niebici, a chto?

— Ojczulkowie! No przecież! W trzecim roku po Wniebowzięciu wprosili się do nas Anglicy! Ześlijcie — powiadają — cały wasz naród na Syberię, a nas na ich miejsce posadźcie; my — powiadają — będziemy wam akuratnie płacić podatki i wódkę zacniemy pić po dwanaście wiader rocznie na brata i w ogóle... A my na to — nie! Po co to? Mamy swój dobry naród, wyszkolony, posłuszny, my i z nim się obejdziemy... Oj, dzieci, lepiej by wam pójść już, Żydom przetrzepać skórę, niż tu po próżnicy się burzyć? Nieprawdaż? Po cóż nam oni?

Miejscowa ludność pomyśli, pomyśli, widzi, że nie ma co liczyć na jakąś rozmowę, prócz tej zaczętej przez władzę i rozejdzie się.

Ejże, dalej, hajda, już ich pobłogosławi...

Rozwali domów pół sta, wytłucze trochę żydowskiego narodu i zmęczona pracą uspokoi się w żądaniach, a porządek nastanie!

Prócz ich wielmożności, rdzennych mieszkańców i Żydów, żyli w pewnym państwie dobrzy ludzie, którzy dla odwrócenia wzburzenia i ugaszenia namiętności, po każdym pogromie, zebrawszy się w jednym gronie — w liczbie szesnastu — objawiali światu protest na piśmie.

„Z uwagi na to, że Żydzi są również rosyjskimi poddanymi, jesteśmy przekonani, że całkowicie ich tępić nie należy i niniejszym — z każdego punktu widzenia — wyrażamy nasz stanowczy sprzeciw wobec nadmiernego upokarzania żywych

ludzi. — Humanistów. Fitojedzer. Iwanow. Kąsajwargin. Kwapiszczew. Krzykawski. Józef Trójuszny. Gruchała. Figofogof. Cyryl Metodny. Słowociekow. Kapitolina Kołymska. Podpułkownik w stanie spoczynku Niepijpiwo. Abp Bagienniak. Chłopotuński. Przytulaśny. Grzesiu Przyszłościowiec, chłopiec lat siedmiu”¹⁹.

I było tak zawsze po każdym pogromie, z tą tylko różnicą, że Grzesiowi zmieniał się wiek, a za Bagienniaka — z powodu jego nieoczekiwanego wyjazdu do miasta o tej samej nazwie — podpisywała się Kołymska.

Czasami na te protesty reagowała prowincja.

„Współczuję i łączę się” — telegrafował z Drzemkowa Potargajew. Zatorowski z Guzdrał także się przyłączył. A z Okadzidła — „Samogryzłow i in.”, przy czym wszystkim było wiadomo, że „in.” wymyślił on sam, dla większej powagi, albowiem w Okadzidle żadnych „in.” nie było.

Żydzi, czytając te protesty, jeszcze mocniej płakali, aż pewnego razu jeden z nich, człowiek nader sprytny, rzekł był:

— Tak być nie może! Nu, przed następnym pogromem schowamy wszystek papier i wszystkie pióra i wszystkie atrament. I zobaczymy, co oni wtedy zrobią, te ich szesnaście z Grzesiem?

Naród był zgodny. Jak postanowiono, tak zrobiono. Skupiono cały papier i wszystkie pióra. Schowano. Atrament wylano do Morza Czarnego. Siedzą teraz Żydzi i wyczekują.

Długo czekać nie trzeba było. Pozwolenie zostało wydane, pogrom dokonany. Leżą Żydzi po szpitalach, a humaniści biegają po Petersburgu, szukają papieru, piór. Nigdzie nie ma papieru, nie ma piór. Są w życzliwych im kancelariach, ale tam też nie dają!

— Wiemy dobrze! — mówią. — Wiemy, do czego jest wam to potrzebne! Ale musicie się obejść bez tego!

Chłopotuński błaga:

— No, jakże to tak?

— Nu — mówią — my już was dostatecznie na protestach wykształcili, sami się dogadujcie...

Grzesiu — stuknęło mu już lat czterdzieści trzy — płacze:

— Kcę photestować!

A nie ma jak!

Figofogof zamyślił się posępnie:

— A czy byłeś na płocie?

Ale w Pitrze nie ma płotów, są tylko parkany.

¹⁹ Woryginał: „Гуманистов. Фитоедов. Иванов. Кусайгубин. Торопыгин. Крикуновский. Осип Троеухов. Грохало. Фигофобов. Кирилл Мефодиев. Словотекоев. Капитолина Колымская. Подполковник в отставке Непейпииво. Пр. пов. Нарым. Хлопотунский. Приулихин. Гриша Будущев”.

Jednakże pobiegli na przedmieścia, gdzieś pod rzeźnię, znaleźli stareńki płótek i ledwie Humanistow narysował kredą pierwszą literę, nagle — jakby spadł z nieba — zjawia się stójkowy i zaczyna go strofować:

– A co tu się dzieje? Za takie bazgranie chłopcom w skórę dają, a wy stateczni, niczym jakie pany, aj–jaj–jaj!

Rzecz jasna ich nie rozumiał, myśląc, że są literatami z rodzaju tych, co piszą mniej niż 1001 artykułów. A oni skonfundowali się i rozeszli — każdy jak jeden — po domach.

Tak więc jeden z pogromów nie został oprotestowany, a humaniści nie zostali usatysfakcjonowani.

Sprawiedliwie mówią ludzie rozumiejący psychologię ras: ci Żydzi to chytry naród.

Niedorzeczne, haniebne, szkodliwe jest gnębienie narodu, który dał światu największych proroków prawdy i sprawiedliwości i który do dzisiaj obdarza świat ludźmi wielkiego talentu i umysłu.

Pora nam wystąpić w obronie Żydów z całej siły, jaką możemy w sobie wzmóc, pora oddać im całkowitą wszechświatową sprawiedliwość.

Niech słowo zmieni się w czyn!

Odezwa do narodu rosyjskiego 1919

Towarzysze i obywatele!

Kiedy Rosjaninowi żyje się wyjątkowo źle, obwinia o to żonę, sąsiada, pogodę, Boga — wszystkich, prócz siebie samego. Taka jest rosyjska natura, nie bez przyczyny wymyśliliśmy na ten przypadek zgrabne przysłowie: „Zrzuć swój grzech na innych — będziesz narzekał — i oszukasz diabła”. Więc narzekamy na każdego, żeby usprawiedliwić naszą głupotę, lenistwo, naszą niezdolność do życia i pracy.

A teraz w duszy Rosjanina znowu dojrzewa śmierdzący wrzód zawiści i nienawiści próżniaków i leni do Żydów — narodu żywotnego, twórczego, który dlatego wyprzedza ospałego Rosjanina na wszystkich drogach życia, ponieważ umie i lubi pracować.

Ja wiem, powiecie: „Acha, on znowu broni Żydów, no, oczywiście, został przekupiony!”

Tak, zostałem przekupiony, ale nie pieniędzmi — jeszcze nie wydrukowano takich pieniędzy, którymi można by mnie przekupić, ale dawno temu, już w dzieciństwie, przekupił mnie mały starożytny naród żydowski, przekupił swoją zawziętością w walce o życie, swoją niegasnącą wiarą w triumf prawdy, swoją wiarą, bez której nie ma człowieka, a jedynie dwunożne zwierzę. Tak, Żydzi przekupili mnie swoją mądrą miłością do dzieci, do pracy, a ja szczerze kocham ten silny naród, wszyscy go prześladowali i prześladują, wszyscy bili i biją, a on żyje i żyje, zdołując swoją piękną krwią ten świat, który jest mu wrogi.

To Żydzi na naszej brudnej ziemi wyhodowali wspaniały kwiat — Chrystusa, syna żydowskiego stolarza, Boga miłości i łagodności, Boga, którego rzekomo czcicie, wy, nienawidzący Żydów. Równie pięknymi kwiatami ducha byli apostołowie Chrystusa, żydowski rybacy, którzy założyli na Ziemi religię chrześcijaństwa — religię światowego braterstwa narodów, religię, na bazie której wyrosły idee socjalizmu, idee internacjonalizmu.

Również w walce o wolność Rosji inteligencja żydowska przelała nie mniej krwi swojej niż nasza rosyjska — ale czyż nie wiecie, w jakich mękach została zdobyta wolność, z której teraz korzystacie?

Towarzysze i obywatele!

Zasługi Żydów dla świata są wielkie. Głupia i leniwa niewiedza wasza o tym nie wie, wy wiecie tylko jedno: Żydzi was wyprzedzają, i Żydzi nie stoją w kolejkach. Ale wyprzedzają was tylko dlatego, że umieją pracować lepiej niż wy i kochają pracę, a biedny Żyd nie idzie do kolejki, ponieważ wy go rugacie, szycie z niego, bijecie go, a nawet możecie zabić w waszej bezsilnej złości. Nie wiecie, ilu Żydów umiera z głodu, ale nie bacząc na to pomagają sobie wzajemnie; no, ale wy o tym nie wiecie.

Obywatele! Mówiąc to wszystko, nie tyle bronię Żydów, ile was samych — zrozumcie to! Mówię ostro, bo trzeba ulewnego deszczu gorących słów, żeby zmyć brud i kłamstwo z rosyjskiej duszy, trzeba, żebyście się zawstydzili i przypomnieli sobie o sumieniu, a także i to, że Żydzi nie są jakimś tam stanem, ale że są narodem, podzielonym, podobnie jak wy, na klasy, w którym 92 ludzi to biedni rzemieślnicy, a tylko ośmiu to bogaci kupcy.

Podobnie jak i u was, Żydzi mają swoje partie, które są sobie wrogi: Żydzi syjoniści chcą przenieść się do Palestyny, gdzie założyli państwo, a inni są temu przeciwni i wrogo nastawieni do syjonistów, zamykają ich szkoły, synagogi, zakazują dzieciom

uczenia się języka hebrajskiego. Żydzi są takim samym rozdrobnionym narodem, jak i my — Rosja.

Oczywiście, nie wszyscy Żydzi są sprawiedliwi, ale czy warto mówić o sprawiedliwości, honorze i sumieniu wam, ludziom, którzy w czasie rewolucji zhańbiliście się tak niepohamowanym złodziejstwem i łapownictwem.

Mówię to wam w oczy i w żaden sposób nie możecie obalić prawdy moich słów. Obrzydliwie staliście się leniami, złodziejami, rozpustnikami! Waszej bezwstydnosci dziwią się kamienie, wasze okrucieństwo względem człowieka jest okrucieństwem zwierząt. Na swoich sztandarach piszecie o „braterstwie narodów”, ale nawet do samych siebie nie umiecie odnieść się po ludzku.

Towarzysze i obywatele!

Grozi wam powrót do przeszłości z nahajkami i waleniem po zębach, z całym urokiem niewolniczego życia. Czyż naprawdę nie widzicie, że nadszedł czas, żebyście się opamiętali, poszli po rozum do głowy, razem się wzięli do roboty, odważnie stanęli w obronie wolności. Przestańcie się wzajemnie zabijać niczym zwierzęta. Żyd nie jest gorszy od was, wińcie za swoją niedolę nie sąsiada, ale samych siebie, swoją niezdolność do życia, swoje leniwość i głupotę.

Przełożył *Marian Kisiel*



NOTY O AUTORACH

Marina Aptekman — graduated from the Hebrew University of Jerusalem in 1997 and in 2006 received her Ph.D. degree in Slavic Languages and Literatures from Brown University. She is currently a Lecturer in Russian and Jewish Studies and the Coordinator of Russian Language Program at Tufts University in Boston, Massachusetts, where she teaches Russian language and culture, and the film, literature, and cultural history of Russian Jewry. Her book, *Jacob's Ladder: Kabbalistic Allegory in Russian Literature* was published by Academic Studies Press in 2011. She is the author of numerous articles on Russian literature and culture, Russian-Jewish and Soviet Jewish literature, and literature of Russian-born immigrant authors in the USA and Israel. She lives with her family in Boston, Massachusetts.

E-mail: marina.aptekman@tufts.edu

Vladimir Khazan / Владимир Хазан — профессор кафедры немецких, русских и восточноевропейских исследований Еврейского университета в Иерусалиме. Автор около 30-ти книг и нескольких сотен статей по различным проблемам и аспектам истории русской литературы 20 в. В последние годы основная сфера интересов — русская литература в зарубежье и русско-еврейский культурный диалог.

E-mail: vladimirkhazan6@gmail.com

Marian Kisiel — profesor w Instytucie Literaturoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego. Członek Polskiego PEN Clubu i Komitetu Nauk o Literaturze PAN. Opublikował kilkanaście książek o polskiej literaturze XX wieku, w których podjął problematykę historii literatury jako nauki o literaturze, kultury literackiej jako wyzwania rzuconego socjologii lektury, krytyki literackiej jako wyznania autobiograficznego, literatury emigracyjnej jako splotu programów i postaw ideowych, poezji jako doświadczenia. W roku 2020 nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego ukazała się jego książka *Splot. Szkice o poezji polskiej, rosyjskiej i żydowskiej*.

E-mail: marian.kisiel@us.edu.pl

Krzysztof Krosny — doktorant Wydziału Nauk Społecznych w Instytucie Nauk Politycznych. Zainteresowania: Rosja — historia władzy, religia

prawosławna, filozofia ruchu rewolucyjnego, Mikołaja Bierdiajewa. Interesuje się judaizmem, nacjonalizmem i utopią polityczną. Pracował nad tematami: *Totalitarny system polityczny. Wybrane aspekty na przykładzie Rosji Bolszewickiej i ZSRR* i *Antyjudaizm-antysemityzm. Od niechęci religijnej do nienawiści rasowej*.

E-mail: kriskros69@interia.pl

Rina Lapidus — a full professor at the faculty of the Humanities in Bar-Ilan University, Tel-Aviv, Israel. She has authorized and edited 12 monographies and published 60 academic articles, in English, Russian, and Hebrew.

E-mail: rlapidus2011@gmail.com

Paweł Łaniewski — literaturoznawca, doktor nauk humanistycznych związany z Uniwersytetem Śląskim. Interesuje się pograniczami literaturoznawstwa i filozofii. Autor monografii *Twórczość Zygmunta Krzyżanowskiego w kontekście heterografii* (Katowice, 2021), kilkunastu artykułów naukowych i wystąpień konferencyjnych.

E-mail: pmlaniewski@gmail.com

Agnieszka Matusiak — profesorka nauk humanistycznych, doktorka habilitowana, literaturoznawczyni, slawistka. Od 1998 roku pracuje w Instytucie Filologii Słowiańskiej UWr. W latach 2008–2018 kierowała Zakładem Ukrainistyki IFS. Od 2015 roku kieruje Centrum Transkulturowych Studiów Posttotalitarnych na Wydziale Filologicznym UWr. Koordynatorka Laboratorium Transkulturowych Studiów nad Teatrem i Dramatem Postkomunistycznej Europy. Redaktorka naczelna czasopisma „Miscellanea Posttotalitariana Wratislaviensia”. Członkini Rady Programowej Memorialnego Centrum Holocaustu „Babi Jar” w Kijowie (Ukraina). Stypendystka Harvard University. Jej zainteresowania naukowe dotyczą: literatury i kultury rosyjskiej oraz ukraińskiej, dramatu i teatru obszaru byłego bloku wschodniego, studiów nad płcią, studiów memorialnych i nad traumą, studiów postkolonialnych i dekolonialnych oraz historii i kultury Żydów na Ukrainie.

<https://www.ifs.uni.wroc.pl/pracownicy/47-matusiak-agnieszka>

E-mail: agnieszka.matusiak@uwr.edu.pl

Mirosława Michalska-Suchanek — dr hab., profesor Uniwersytetu Śląskiego. Zainteresowania badawcze: literatura rosyjska a tematyka żydowska (przede wszystkim literatura rosyjsko-izraelska), literatura wobec tematyki aktów suicydalnych, kategoria nastroju w dziele literackim, literatura a anomalia ludzkiej psychiki. Autorka ponad osiemdziesięciu artykułów i recenzji, a także książek *Fenomen samobójstwa* (Mikołów 2011), *Mit Judasza-samobójcy. Czytając opowiadanie Leonida Andriejewa Judasz Iszkariot* (Mikołów 2013), *Samobójcy Fiodora Dostojewskiego* (Katowice 2015), *Piętnaście odśłon Fiodora Dostojewskiego* (Katowice 2018), współredaktor i jeden z tłumaczy trzech tomów przekładów utworów

rosyjskojęzycznych pisarzy w Izraelu pt. *Z Rosji do Izraela*, redaktor i współredaktor kilkunastu zbiorowych monografii oraz redaktor naczelna czasopisma „Iudaica Russica”.

E-mail: mirosława.michalska-suchanek@us.edu.pl

Alex Moshkin — an Assistant Professor in the Department of Comparative Literature at Koç University in Istanbul, Turkey. Previously, he was a fellow in the Frankel Institute for Advanced Judaic Studies at the University of Michigan, Ann Arbor and a SSHRC postdoctoral fellow in the Centre for Comparative Literature at the University of Toronto. His research focuses on multilingual Russian-Jewish literary and visual culture in the late 20th and early 21st century in Israel. His book project, *Russian Culture in Israel: In Search of Identity*, investigates how Russian-speaking émigrés to Israel created a cultural identity for themselves in synch with the Israeli society.

E-mail: alex.moshkin@utoronto.ca

Projekt okładki: Żmicer Šyło
Redakcja: Mirosława Michalska-Suchanek
Korekta: Paweł Łaniewski

Wersją referencyjną czasopisma jest wersja elektroniczna, ukazująca się na platformie
www.journals.us.edu.pl

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej
z identyfikatorem ISSN 2657-4861.
Czasopismo dystrybuowane bezpłatnie.

Wydawca:

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 13. Ark. wyd. 11,62

W numerze m.in.

AGNIESZKA MATUSIAK

Holokaust: rewitalizacja ukraińskiej pamięci?
W osiemdziesiątą rocznicę wydarzeń w Babim Jarze

VLADIMIR KHAZAN

„Nasze zadanie polega na wywieraniu presji, wywoływaniu stałego niepokoju,
na ciągłej bezkompromisowej walce ze złem”.
Korespondencja Julija Margolina z Markiem Wiszniakiem. Część 2

RINA LAPIDUS

Znaki przepowiadające przyszłość w europejskich i radzieckich
tragediach żydowskich ubiegłego stulecia

MARINA APTEKMAN

Czy koncepcja „tygla narodów” ma przyszłość?
Proza rosyjsko-amerykańska i rosyjsko-izraelska XXI stulecia: analiza porównawcza

ALEX MOSHKIN

Pożytek z konfliktu: *Przyjaciele Jany* wobec polityki (samo)reprezentacji
Żydów radzieckich w kinie izraelskim

KRZYSZTOF KROSNY

Wzajemne przenikanie się dialektyki historii Żydów Szymona Dubnowa
i dialektyki rewolucji Nikołaja Bierdiajewa

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2657-8352



Więcej o książce

