

iudaica russica

2024, nr 1 (12)



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

iudaica russica

2024, nr 1 (12)

redaktor numeru

Aleksey Surin



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 Columbia (Stany Zjednoczone)
prof. Sergey Loesov, Higher School of Economics National Research University (Rosja)
prof. Christopher Mauriello, Salem State University (Stany Zjednoczone)
prof. Iliia 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
Aleksey Surin
Michaela Weiss (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
<https://journals.us.edu.pl/index.php/IudaicaRussica>



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

spis treści/contents/содержание

VLADIMIR KHAZAN

Неизвестное письмо Евсея Шора Лейбу Яффе / Nieznany list Jewsieja Shora do Leiba Jaffe / Unknown Letter Yevsey Shor to Leib Jaffe

BER KOTLERMAN

От прогрессивного представителя литературы на идише до «апологета хасидского прошлого»: краткий роман Переца Гиришбеина с советской литературой конца 1920–х гг / Od progresywnego przedstawiciela literatury jidysz do „apologety chasydzkiej przeszłości”: krótka powieść Peretsa Hirshbeyna w kontekście sowieckiej literatury końca lat 20. XX wieku / From a Progressive Yiddish Writer to an “Apologist for the Hasidic past”: a Brief Novel by Perets Hirshbeyn and Soviet Literature of the late 1920s

NATALIA IVASHKEVICH

The Role of the Stranger in Jewish Literature: Exploring Efraim Sevela’s “Righteous” and “The Informant” through Georg Simmel’s Theory / Rola obcego w literaturze żydowskiej: analiza opowiadań Efraima Siewieły „Sprawiedliwy” i „Donosiciel” w świetle teorii Georga Simmela / Роль чужака в еврейской литературе: исследование рассказов Эфраима Севелы «Праведник» и «Информант» в контексте теории Георга Зиммеля

OLAF TERPITZ

Trapped in Time — Early Modern Court Jew, Early Maskil or Outsider? Yehuda Leyb Nevakhovich and his Historiographical Treatise / Uwieszony w czasie — Żyd dworski z wczesnej epoki nowożytnej, wczesny maskil czy outsider? Yehuda Leyb Nevakhovich i jego historiograficzne dzieło / Узник времени — дворцовый еврей раннего нового времени, ранний маскил или аутсайдер? Иегуда Лейб Невахович и его историографический труд

ANNA BALESTRIERI

“With the Eyes of a Jew”: Unveiling Canvas of Identity in Early 20th Century Art Expeditions to Mandate Palestine / “Oczami Żyda”: odsłanianie płótna tożsamości w ekspedycjach artystycznych początku XX wieku do mandatu palestyny / «Глазами еврея»: раскрытие холста идентичности в художественных экспедициях начала 20-го века в подмандатную палестину

ELENA SOLOMON

The Ottoman Origins of the Hasidic Kaftan / Osmańskie początki chasydzkiego kaftana / Оттоманские корни хасидского кафтана

Litteraria

ROMAN KATSMAN

Журналу «И.О.» тридцать лет. Немного истории



VLADIMIR KHAZAN

The Hebrew University of Jerusalem (Jerusalem, Israel)

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

Неизвестное письмо Евсея Шора Лейбу Яффе

NIEZNANY LIST JEWSIEJA SHORA DO LEIBA JAFFE

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest wybitnej postaci rosyjsko-żydowskiej kultury, poecie, tłumaczowi, wydawcy i prominentowi syjonistycznemu, Leibowi Jaffe. Głównym przedmiotem zainteresowania autora jest niepublikowany list historyka filozofii i kultury, tłumacza oraz muzykologa, Jewsieja Shora, do Leiba Jaffe. Jaffe i Shor najprawdopodobniej poznali się w Rosji, ale ich bliższa relacja rozwinęła się po repatriacji obu do Palestyny: Jaffe w 1920 roku, a Shora pod koniec 1934 roku. List Shora, datowany na pierwszą połowę lat czterdziestych, porusza palący problem zadań duchowych i perspektyw rozwoju Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. List przede wszystkim odzwierciedla zagadnienia dotyczące kulturalnego kształtowania się państwa izraelskiego przed jego oficjalnym powstaniem.

Słowa kluczowe: Jewsiej Shor, Leib Jaffe, rosyjsko-żydowska kultura, Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie

UNKNOWN LETTER YEVSEY SHOR TO LEIB JAFFE

Summary: This article is dedicated to the outstanding figure of Russian-Jewish culture, poet, translator, publisher, and prominent Zionist, Leib Jaffe. The author's main focus is on an unpublished letter from the historian of philosophy and culture, translator, and musicologist, Yevsey Shor, to Leib Jaffe. Jaffe and Shor most likely met in Russia, but their closer relationship developed after both repatriated to Palestine: Jaffe in 1920 and Shor in the late 1934. Shor's letter, dated to the first half of the 1940s, addresses the pressing issue of the spiritual tasks and prospects for the development of the Hebrew University of Jerusalem. The letter primarily reflects questions about the cultural shaping of the Israeli state before its official establishment.

Keywords: Yevsey Shor, Leib Jaffe, Russian-Jewish culture, Hebrew University of Jerusalem

Имя Лейба Яффе, известного сионистского деятеля, поэта, переводчика, редактора, издателя, еврейского общественного деятеля, хотя и вовлечено в круг весьма небезынтересных научных исследований и публикаций архивных материалов¹, однако

¹ См. S. Kling, *Leib Jaffe*, in: R. Patai (ed.) *Herzl Year Book: Essays in Zionist History and Thought*, vol. VII, Herzl Press, New York 1971, p. 411–442; S. Kling, *Leib Jaffe, poeta y lider*, Versión castellana de Florinda F. de Goldberg, Congreso Judío Latinoamericano, Buenos Aires 1973; Л. Бернхардт, В.Ф. Ходасевич и современная еврейская поэзия, "Russian Literature" (Amsterdam) 1974, № 6, с. 21–31; М. Агурский, М. Шкловская, *Из литературного наследия: Горький и еврейский вопрос*, The Hebrew University of Jerusalem, The Central for Research and Documentation of East European Jewry, Jerusalem 1986, с. 238–41; Р. Тименчик, З. Копель-

до нынешнего времени его жизнь, личность и деятельность не стали еще предметом всестороннего и тщательного монографического изучения. По-видимому, не наступил тот момент благоприятной конъюнктуры, когда накопленный фактологический массив достигает критического уровня и переходит в иное, новое качество, мотивирующее потребность в работах аналитического толка и характера. Настоящая публикация также должна быть отнесена к «предварительной» стадии «собираания фактов» и подготовки к их обширно-контекстному и одновременно интенсивно-глубинному освещению, осмыслению и исследованию.

Лейб (Лев Борисович) Яффе (1875–1948) родился в семье Берки (Дойвбера) Яффе (Иоффе) и Хаи-Леи Мойше Фишелевны (урожд. Лапиной)². Получил традиционное еврейское образование (учился в знаменитой Воложинской иешиве), позднее изучал философию в Германии — в университетах Гейдельберга, Фрайбурга³ и Лейпцига. Воспитанный в сионистской атмосфере, он с юношеских лет связал свою жизнь с мечтой о возвращении еврейского народа на прародину, в Святую землю, и со временем стал одним из лидеров международного сионизма.

ман, Вячеслав Иванов и поэзия Х. Н. Бялика, «Новое литературное обозрение» 1995, № 14, с. 102–18; В. Ходасевич, *Из еврейских поэтов*, сост., вступ. статья и коммент. З. Копельман, Гешарим, Москва–Иерусалим 1998; Ф. Каплан, *Поколение пустыни: Москва — Вильно — Тель-Авив — Иерусалим*, сост. и подг. текста З. Копельман, Гешарим–Мосты культуры, Иерусалим–Москва 2017, с. 7–14; Б. Горовиц, *Письма Л.Б. Яффе к М.О. Гершензону*, «Вестник Еврейского университета в Москве» 1998, № 2 (18), с. 210–225; В. Horowitz, *Russian-Zionist Cultural Cooperation, 1916–18: Leib Jaffe and the Russian Intelligentsia*, “Jewish Social Studies” 2006, vol. 13, no. 1 (Autumn), p. 87–109; Б. Горовиц, В. Хазан, *Из истории русско-еврейских литературных отношений: Письма русских писателей к Л.Б. Яффе // Архив еврейской истории*, т. 2, Международный исследовательский центр российского и восточноевропейского еврейства, РОССПЭН, Москва 2005, с. 407–38; Э. Мазовецкая, *Поэзия на иврите в переводах русских писателей*, «Русская литература» 2003, № 2, с. 174–87; В. Хазан, *Два фрагмента на тему «Сионизм и русская культура»*, «Новое литературное обозрение» 2005, № 73, с. 100–108; А. Лавров, *Символисты и другие: Статьи. Разыскания. Публикации*, Новое литературное обозрение, Москва 2015, с. 516–535.

² Ряд ранних книг, написанных или редактируемых Лейбом Яффе (например, *Еврейские мотивы*, 1900; *Грядущее*, 1902 и др.) были изданы в гродненской типографии, основанной в 1879 г. Соломоном Фишелевичем Лапиным, его родным дядей, братом матери.

³ Ср. в воспоминаниях Марка Вишняка, относящихся ко времени обучения во Фрейбургском университете: «Изредка происходили и публичные доклады. Так доклад был прочитан Лейбочкой Яффе, потом и сионистом, погибшим при взрыве здания Еврейского агентства во время англо-еврейской гражданской войны. Я встречал его на семинаре у Риккерта. Яффе не упускал никогда случая в стихах и прозе пропагандировать сионистское решение еврейского вопроса. Он вызывал к себе всеобщую симпатию, как человек и как оратор, но единомышленников наберявал немного. Сионизм не был в фаворе у еврейской молодежи того времени: его считали утопией и, в нынешних терминах, «эскапизмом» от стоявших на очереди социально-политических проблем. В своем большинстве эта молодежь встревоженно ждала исторических и даже мировых сдвигов». М. Вишняк, *Дань прошлому*, Изд-во им. Чехова, Нью-Йорк 1954, с. 84.

В отличие от многих политических фигур Яффе полагал, что культура должна играть центральную роль в теории и практике сионистского движения. Эта мысль объединяет его с целым поколением, сформированным на идеях и идеалах национально-культурного сионизма Ахад Ха-Ама (адресата, кстати сказать, одного из стихотворений Яффе, *Ha nerenutyeh*⁴). Наиболее яркие творческие фигуры этого поколения были воспитаны на представлении об интеллектуальном самосовершенствовании как высшей форме социального развития личности: европейское образование, знание иностранных языков, путешествия в западные страны и пр. стали привычными «номенклатурными» элементами их духовного портрета. Именно такой тип личности являл собой Лейб Яффе.

Этим сионистским духом были проникнуты многие социально-культурные проекты, за которые брался Яффе на протяжении своей жизни — как редактор или издатель, как стихотворец или переводчик, а порой как организатор целого переводческого коллектива, результатом деятельности которого явилось знакомство читателей одной языковой аудитории с плодами художественного творчества другой.

При изучении гигантской архивной коллекции Яффе, хранящейся в Central Zionist Archive (Jerusalem), в которой собраны документальные факты его «трудов и дней», более всего поражает персоналистский размах и диапазон его milieu — многочисленность и разнообразие известных деятелей, с кем он был знаком, сотрудничал, дружил, прятельствовал, состоял в переписке или хотя бы встречался. Дело даже не в самом их числовом количестве, а в том, что они как бы представляют разные слои и срезы политической, социальной, финансово-экономической и духовной жизни России, Европы, Палестины, да и всего мира в целом первой половины бурного 20 столетия — от Альберта Эйнштейна до Теодора Герцля, от Петра Кропоткина⁵ до Максима Горького, от Хаима Нахмана Бялика до Шауля Черниховского, от Вячеслава Иванова до Владислава Ходасевича, от Михаила Гершензона до Марка Шагала... — список можно длить и длить дальше.

Совсем в молодом возрасте (двадцати с небольшим лет) он участвовал в 1897 г. в первом сионистском конгрессе в Базеле и далее — «по списку везде» — во всех остальных конгрессах,

⁴ Л. Яффе, *Грядущее: Стихотворения*, Типогр. С. Лапин, Гродно 1902, с. 76–77.

⁵ В архиве Яффе сохранилась недатированная кропоткинская записка следующего содержания: «Очень рад буду вас принять — если только это не для интервью, — сегодня вечером после 7.30 или уже завтра вечером. П. Кропоткин» (CZA A 13/155).

исключая 13-й, когда находился в США по делам возглавляемого им Keren Hayesod (Учредительного еврейского фонда) — организации, собирающей финансовые средства для Израиля. В родном Гродно Яффе явился организатором молодежной группы Ховевей Цион («любящие Сион»; палестинофилы), а в 1906 г. принимал участие в 3-й Всероссийской конференции сионистов в Гельсингфорсе, на которой был избран членом ЦК сионистской организации от Вильны. В следующем, 1907 г., на сионистском конгрессе в Гааге, Яффе избирается членом Экзекутивы (Исполнительного комитета) и занимал этот пост до 1911 г. В 1915–1917 гг., вместе с журналистом и сионистским деятелем Александром Гольдштейном (1884–1949), издавал еженедельник «Еврейская жизнь».

Заметным эпизодом в жизни этого еженедельника и активного сближения русской и еврейской интеллигенции в идейной стратегии самого Яффе явилось празднование в 1916 году четвертьвекового юбилея творческой деятельности Хаима Нахмана Бялика (его стихотворение *Птичке* впервые появилось в печати в апреле 1891 г.). Это событие заняло достойное место в русско-еврейском литературном диалоге — как с точки зрения его исторической хроники, так и в широком телеологическом смысле: воспользовавшись им, Яффе решил продемонстрировать силу солидарности русской литературы с еврейским народом. С этой целью он обратился к видным русским писателям, относившимся с лояльностью и питавшим добрые чувства к евреям и еврейской культуре (Владимир Короленко, Вячеслав Иванов, Иван Бунин, Александр Федоров, Константин Бальмонт, Валерий Брюсов, Федор Сологуб, Юргис Балтрушайтис и др.), принять участие в готовящемся выпуске сдвоенного — юбилейного — номера «Еврейской жизни» (№ 14/15, 3 апреля)⁶. Наряду с ними в этом предприятии, разумеется, участвовали известные деятели еврейской культуры⁷.

Лишь тем, кто участвовал в двустороннем русско-еврейском литературном диалоге эпохи *fin de siècle* или наблюдал эти про-

⁶ Сам он, под инициалами Л.Я., написал открывающее этот выпуск вступительное слово *1891–1916*, а также поместил несколько переводов из Бялика: *Приюти меня под крылышком. . . Да, погиб мой народ. . .*; ему же, по-видимому, принадлежит заметка *Пасха*.

⁷ Так, например, М. Гершензон, представленный в юбилейном «бяликовском» выпуске *Еврейской жизни* статьей *Ярмо и гений* (стлб. 13–15), сообщал родным 11 марта 1916 г.: «Я писал Вам недавно о Яффе, мамаша. Его журнал — «Еврейская жизнь» — собирается дать номер, посвященный Бялику, и Яффе просил меня написать что-нибудь для этого №; я и написал статейку. Поэзию Бялика я знаю по его книжке на жаргоне, которую привез из Одессы, по переводу Жаботинского и т.п.; да когда-то Дизенгоф читал мне и буквально переводил его стихи древнееврейские». М. Гершензон, *Избранное (в 4-х томах)*, т. 4, Университетская книга–Гешарим, Москва–Иерусалим 2004, с. 487.

цессы вплотную, дано было оценить тот культурный вклад, который связан с именем Яффе. Он был одним из архитекторов в строительстве отношений русской и еврейской творческой интеллигенции, автором нескольких крупных журнальных и книжных проектов на русском языке, в которых еврейская литература шла плечом к плечу с видными русскими писателями, выступавшими в качестве переводчиков: сборники *Урек Вавилонских* (1917), *Еврейская антология* (1918)⁸, к соредактированию которой он привлек Владислава Ходасевича (предисловие написал Михаил Гершензон)⁹, *Сафрут*, вышедшие в одноименном издательстве, которое он возглавлял (1917–1919)¹⁰. Однако далеко не все грани издательских инициатив Яффе получили научное освещение. Так, почти ничего неизвестно о московском издательстве Мерхавья, располагавшемся по адресу Солянка, 8 (там же, где и упомянутый выше еженедельник «Еврейская жизнь»). Одна из книг, выпущенных этим издательством, — коллективный сборник *При свете войны* (1916), в котором, кроме него самого, принимали участие Ехиель Членов, Михаил Гершензон, Соломон Гепштейн и Хаим Гринберг.

Деятельность Яффе как синтезатора русских и еврейских традиций и организатора практических шагов по реализации русско-еврейских культурных связей, безусловно, требует дальнейшего изучения. Эта деятельность содержала ярко выраженный призыв к депроvincialизации и интенсивной культурной европеизации. Нельзя при этом также забывать, что сам Яффе, писавший стихи на русском языке, хотя на исключительно еврейские темы, а также переводивший¹¹ на русский язык еврейских поэтов¹², идентифицировал русскую культуру

⁸ 2-е изд. — 1921; 3-е — 1922; первое издание вышло в Москве, два последних — в Берлине.

⁹ Более подробно об этом см.: З. Копельман, Вступительная статья, *Владислав Ходасевич. Из еврейских поэтов*, Гешарим, Москва–Иерусалим 1998. с. 13–29.

¹⁰ Всего увидело свет три сборника; четвертый, «синтетический», собранный из предыдущих, вышел в Берлине в издательстве С. Зальцмана в 1922 г. в, котором, как говорилось в одной из рецензий на него, под одной обложкой было собрано все «лучшее и наиболее ценное из выходящих в 1917–1918 гг. в Москве сборников *Сафрут*. Оно <издательство С.Д. Зальцмана> объединило и собрало в одном томе наиболее примечательные произведения этих сборников и выпустило на книжный рынок умную и красивую книгу». «Рассвет» (Париж), 1922, № 30, 5 ноября, с. 23.

¹¹ Частичные подборки его собственных поэтических опытов и переводов см. в книгах: Л. Яффе, *Грядущее: Стихотворения*, Типогр. С. Лапин, Гродно 1902; Л. Яффе, *Они на высотах*, Zidu makslas un zinibu veicinas, Рига 1939.

¹² Отметим, что некоторые переводы из Хаима Нахмана Бялика, сделанные Яффе, стали довольно известны романсами: в частности, композитор Александр Крейн написал музыку на такие из них, как *Будь мне матерью*, *Навернулась слеза* (оба — 1917), *В душе моей* (1918). Имя Яффе-поэта промелькнуло в книге: В. Львов-Рогачевский, *Русско-еврейская литература*, ГИЗ, Москва 1922, с. 127–128; см. рецензию на нее Аркадия Горнфельда, в которой Яффе упомянут в менее комплиментарном контексте: А. Горнфельд, Б.И. Кауфман, И.А. Клейман (ред.), *Русское слово и еврейское*

как часть собственного духовного наследия европейски образованного еврея-маскила.

Когда над Россией, говоря словами поэта, «свобода взметнулась неистово» (Сергей Есенин) и 22 марта/4 апреля 1917 г. был издан декрет о равноправии евреев, имя Яффе числится в группе общественности, подписавшей знаменитое Открытое письмо тогдашнему министру юстиции Александру Керенскому, в котором выражена благодарность от имени всего российского еврейства.

В 1917 г. Яффе инициировал издание одноразового выпуска сионистской газеты *Еврейство и Палестина*, явившись ее редактором и одним из авторов; кроме него, в газете приняли участие Давид Шор, Леонид Пастернак, Исаак Найдич, Владислав Ходасевич (в качестве переводчика), Андрей Соболев, Самуил Маршак и др.

После смерти в 1918 г. Иехиеля Членова¹³ Яффе избирают секретарем сионистской организации Москвы. Покинув Россию в результате большевистского переворота, он в конце 1918 г. поселился в Вильно, где стал президентом сионистской организации Литвы и редактором идишской газеты *Letzte naves* (позднее — *Di yiddishe zeitung*). Популярность Яффе в Европе была такова, что когда в конце 1919 г. его арестовали, то переполох произошел даже в английском парламенте: известный политический деятель-консерватор и банкир Уильям Джордж Ормсби-Гор (W.G. Ormsby-Gore, 4th Baron Harlech, 1885–1964), подал запрос о судьбе главного сиониста Литвы.

Особого внимания заслуживает Яффе-поэт, хотя и сосредоточившийся на однородной тематике — воспевании родного Сиона, однако же нашедшего внутри этого одноглосья свои лирические коннотации и образные синтезы: он, как известно, явился автором двух поэтических сборников (*Грядущее*, 1902 и *Огни на высотах*, 1939), а также большого количества стихотворений, разбросанных в еврейской периодической печати. Менее известно, что стихи Яффе были переведены на английский язык и изданы отдельной книжкой под названием *I Sang My Song of Zion*¹⁴.

творчество // Еврейский альманах: Художественный и литературно-критический сборник, Петроград; Москва 1923, с. 184.

¹³ См. очерки Яффе, посвященные его памяти: Л. Яффе, *Членов-вождь*, «Еврейская мысль» (Одесса) 1919, № 3, стлб. 3–5 (к 1–й годовщине смерти); L. Yaffe, *Tkufot, Masada*, Tel Aviv 1948, с. 216–220 (написан в 1921 г., к 3–х летней годовщине смерти).

¹⁴ L. Jaffe, *I Sang My Song of Zion: Poems*, transl. by Silvia Satten, Palestine Publishing Co, Tel Aviv 1936.

С отъездом в Палестину в 1919 г. Яффе как бы прекратил свое существование в русском культурном пространстве. Основной фокус его деятельности естественным образом был переключен исключительно на палестинские проблемы: главный редактор газеты «Ha'aretz» (1921–1922), а затем, с 1926 г. и до своих последних дней, занимал должность директора упоминавшегося выше Иерусалимского отделения Keren Hayesod и был его миссионером-посланником в США, Мексике, Южной Африке, Польше, странах Балтии и пр. Следует, однако, отметить, что потребность в поэтическом слове и тогда в нем не угасала, по крайней мере, в ипостаси переводчика, в том числе как медиатора между русской литературой и ивритским читателем. Так, например, в «Ha'aretz» был помещен его перевод на иврит стихотворения Анны Ахматовой *Lakhtza et yadeha, lutot be tzeif...* (*Сжала руки по темной вуалью...*)¹⁵; ср. в письме Яффе Гершензону из Иерусалима в Москву (10 ноября 1922):

Не можете ли сообщить мне адрес Анны Ахматовой. Мы доньше внимательно следим за русской литературой, поскольку она нам доступна¹⁶.

Именно в роли эмиссара Земли Израиля, многократно объезжавшего состоятельных соплеменников из разных стран для сбора средств в пользу будущего еврейского государства, Яффе был знаком с крупнейшими деятелями мировой истории, своими современниками, Альбертом Эйнштейном, например. В одном из писем, обращенным лично к нему, но, в общем-то, носящим далеко не личных характер, выдающийся физик писал¹⁷:

Дорогой г. Яффе!

Вы делаете еще одну попытку привлечь еврейство новых государств Восточной Европы к активному участию в Керен-Гаесод. Мои лучшие пожелания сопутствуют Вашей работе.

Нет сомнения, что заселение Палестины именно в ближайшие годы зависит от ускоренного темпа развития сборов на Керен-Гаесод. Успех всего дела покоится на способностях и выдержке наших пионеров. Наши рабочие в Палестине имеют мужество колонизовать девственную землю, и они до сих пор продержались на непривычном климате, в нездоровых местно-

¹⁵ L.Y. <Leyb Yaffe>, *Lakhtza et yadeha, lutot be tzeif...* <*Сжала руки по темной вуалью...*>, «Ha'aretz» (Jerusalem), no. 487, February 11, p. 3 (Hebrew).

¹⁶ Б. Горовиц, *Письма Л.Б. Яффе к М.О. Гершензону*, «Вестник Еврейского университета в Москве» 1998, № 2 (18), с. 221.

¹⁷ Мы не знаем, кому принадлежал перевод этого письма с немецкого на русский язык, есть известные сомнения в том, что самому Яффе: в нем заметны некоторые шероховатые «евреизмы», выдающие не безукоризненное знание переводчиком русского языка.

стях. Этих людей мы не смеем оставить без помощи. Мы должны поддерживать их мужество и их работоспособность, создав в ближайшем будущем возможность колонизации и оздоровления страны с достаточными средствами. Керен-Гаесод имеет заботиться о том, чтобы на приобретенной Национальным Фондом земле возникли цветущие и здоровые поселения.

На ближайшие годы необходима концентрация всех сил для того, чтобы в связи с особенно благоприятной теперь для дела строительства политической конъюнктурой создана была здоровая хозяйственная основа. Такую основу мы усматриваем в здоровом сплошном еврейском поселении, в покаявшемся на личном труде земледелии, в укреплении трудящихся элементов.

Только соответственный человеческий материал может преодолеть все трудности. В этой борьбе эти люди должны иметь нужную опору в реальном интересе еврейства всего мира к Керен-Гаесоду.

Я надеюсь, что Вам удастся убедить широкие круги еврейства Восточной Европы, что в настоящий момент все «добрые чувства» в отношении Палестины лишь тогда имеют какую-либо ценность, если они найдут свое выражение в самообожении для строительства страны.

Мои лучшие пожелания Вашей работе.

Преданный Вам

А. Эйнштейн¹⁸

11 марта 1948 г. Яффе погиб при взрыве бомбы, подложенной арабскими террористами в здание иерусалимского Еврейского агентства.

Из довольно обильного количества архивных материалов, не введенных в научный оборот и остающихся неизвестными для тех, кто интересуется биографией Яффе и шире — тем, как сложились в Палестине судьбы евреев, выходцев из России, мы выбрали письмо к нему историка философии, культуролога, переводчика, художественного критика, музыканта и музыкального педагога Евсея Давидовича Шора (1891–1974). О Шоре накоплена к сегодняшнему дню целая научная библиотека¹⁹.

¹⁸ «Новая Палестина: Однодневный бюллетень Центрального Комитета Керен-Гаесода в Латвии» (Рига) 1925, 21 ноября, с. 1.

¹⁹ См. Д. Сегал, Вячеслав Иванов и семья Шор (по материалам рукописного отдела Национальной и Университетской Библиотеки в Иерусалиме) // *Cahiers de monde russe*, т. XXXV (1–2), январь–июнь, 1994, с. 331–352; Д. Сегал, «Пропавшие европейцы»: ассимилированная еврейская интеллигенция в XX веке, «Вестник Еврейского университета» 1999, № 1 (19), с. 120–158; Д. Сегал и Н. Сегал, *Начало эмиграции: переписка Е.Д. Шора с Ф.А. Степуном и Вячеславом Ивановым* // С. Аверинцев, Р. Циглер (ред.), Вячеслав Иванов и его время: Материалы VII Международного симпозиума, Peter Lang, Вена 1998, с. 457–545; Н. Сегал-Рудник, *Еврейство, музыка, революция: Д.С. Шор, "Russica Romana"* 2006, vol. XIII, с. 87–113; Н. Сегал (Рудник), *О переписке Н.А. Бердяева с Е.Д. Шором (1927–1946)* // *Сборник 'Вехи' в контексте русской культуры*, Наука, Москва 2007, с. 410–422; Д. Сегал, Н. Сегал (Рудник), «Ну, а по существу я Ваш неоплаченный должник»: Фрагменты переписки В.И. Иванова с Е.Д. Шором, «Символ: Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже» 2008, № 53/54, с. 338–402; Н. Сегал (Рудник), Д. Сегал, О.И. Ресневич-Синьорелли и Е.Д. Шор в работе над книгой Элеонора Дузе, "Archivio russo-italiano", 2009, vol. V: Russi in Italia, с. 325–343; Д. Сегал, Вячеслав Иванов и «Габима»: привет через десятилетия // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы, вып. 1, Изд-во Пушкинского Дома, Санкт-Петербург 2010, с. 712–758; Д. Сегал, Н. Сегал (Рудник), «Я же знаю, ка-

Однако, как это зачастую бывает, у крупных и подлинных интеллектуалов, масштаб духовной жизни Шора оказался поистине неисчерпаемым. Он прибыл в Палестину значительно позже Яффе, бежав в 1933 г. из нацистской Германии, в которой жил с лета 1922 г., будучи отправленным туда в командировку российской Государственной Академией Художественных Наук (ГАХН). До Палестины Шор добрался только в конце 1934 г., сделав до этого многомесячную остановку в Италии. Выросший на высших культурных и художественных ценностях и приученный жить «не хлебом единым», Шор искал в Палестине не только укрытие от мировой опасности фашизма и коммунизма, но и ту родную и сокровенную культурную почву, в которую можно было бы врасти, не ломая своей сущности и не изменяя своей духовной природы. В лице Яффе, несмотря

кой Вы духовный режиссер!»: Переписка О.И. Ресневич-Синьорелли и Е.Д. Шора, "Archivio russo-italiano" 2012, vol. IX: Ol'ga Resnevič Signorelli e l'emigrazione Russia: Corrispondeze, vol. II, с. 365–470; Н. Сегал (Рудник), Переписка И.В. Жолтовского и Е.Д. Шора 1923–1925 гг. как документ пост Серебряного века // Диалог культур: «Итальянский текст» в русской литературе и «русский текст» в итальянской литературе: Материалы международн. научн. конф. 9–11 июня 2011 г. (Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН), Инфотех, Москва 2013, с. 53–63; Н. Сегал-Рудник, Вячеслав Иванов и Евсей Шор: русская мысль в европейском интеллектуальном пространстве (по материалам фонда В. Иванова в Институте рукописей Национальной библиотеки Израиля // Российское научное зарубежье: Люди, труды, институции, архивы: Сборник научных статей, Институт российской истории РАН, Москва 2016, с. 346–69; Н. Сегал-Рудник, Д. Сегал, Vita Nova Verlag: Рудольф Рёсслер и его издательские планы // Издательское дело российского зарубежья (XIX–XX вв.), Институт российской истории РАН, Москва 2017, с. 136–49; Н. Сегал-Рудник, Параллельные пути: РАХН и Баухауз, 1922–1923 (Василий Кандицкий и Евсей Шор) // Леонид Пастернак, Василий Кандицкий, Исаак Бабель, Исайя Берлин и другие... (серия: Русская история и культура в архивах Израиля, кн. III), Studio Click Ltd, Jerusalem 2023, с. 150–240; V. Ivanov, Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass, Hrsg. von Michael Wachtel, Liber Verlag, Mainz 1995; S. Reichelt, Nikolaj A. Berdjajev in Deutschland 1920–1950: Eine rezeptionshistorische Studie, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 1999; Ю. Матвеева, Д.С. Шор: Из истории создания Института музыкального образования и воспитания в Палестине // Между Востоком и Западом: Евреи в русской и европейской культуре, Таллинский педагогический университет, Еврейский университет в Иерусалиме, Таллин 2000, с. 279–94; Д. Шор. Воспоминания, сост. Ю.Матвеева, Мосты культуры, Гешарим, Иерусалим, Москва 2001; В. Янцен, Диалог немецких и русских религиозных мыслителей: 'Orient und Occiden' (1929–1934), 'Neue Folge' (1936) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 год, Модест Колеров, Москва 2004, с. 611–640; В. Янцен, Эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью (1931)" // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 год, Модест Колеров, Москва 2004, с. 544–554; В. Янцен, Д.И. Чижевский, Е.Д. Шор и Г.Г. Шпет; Приложение 3. Шор Е.Д. Письма Г.Г. Шпету и неизвестному парижскому корреспонденту // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания, Языки славянских культур, Москва 2006, с. 357–412; В. Хазан и И. Ильина, Исцеление для неизлечимых: Эпистолярный диалог Льва Шестова и Макса Эйтингона, Водолей, Москва 2014; V. Khazan and V. Janzen, Russian Philosophy in Exile and Eretz Israel, vol. I, part 1: Nikolai Berdyaev and Yehoshua Shor: A Correspondence between Two Corners (1927–1946), The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2019; V. Khazan and V. Janzen, Russian Philosophy in Exile and Eretz Israel, vol. I, part 2: «The Marvelous Land of Palestine»: Around Lev Shestov's Visit to Eretz Israel in 1936, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2021; См. также блок материалов о Шоре в книге В. Хазан, От Шолом-Алейхема до Ивана Бунина (серия: Русская история и культура в архивах Израиля, кн. I), Jerusalem: Studio Click Ltd., Jerusalem 2022.

на значительную разницу в возрасте, он нашел конгениального себе собеседника и того редкого сионистского лидера, для кого вопросы культурного строительства «национального дома» были ничуть не менее важными и острыми, нежели политические и экономические проблемы «государства в пути». По-видимому, именно на этой почве совпадения во взглядах возник их прочный человеческий и профессиональный контакт, несмотря на все решительное несходство биографий, социальной среды, воспитания и характера занятий, которые сформировали каждого из них — провинциальный быт и сионистская деятельность Яффе имела мало общего с московским укладом жизни сына известного в России музыканта, а позднее, в ранние годы советской власти, культурного деятеля, увлеченного революционной ломкой традиционных форм в искусстве градостроительства и созданием архитектуры новой жизни. Впрочем, отличительная сторона между ними, на самом деле, имелась, и она-то и определила полемичность письма Шора к Яффе: в противовес прагматическому требованию, с которым последним подходил к работе Еврейского университета в Иерусалиме, Шор выдвигал силу «отвлеченной» истины и такое отношение к его деятельности которое не регламентируется требованиями сиюминутной рациональной пользы. Этот выразительный эпизод дает, как кажется, довольно красноречивое представление о том, что в Палестине и в трагические дни высокие темы не уходили с повестки дня творческой интеллигенции, и музы, как могли, сопротивлялись грохоту пушек.

Письмо Шора приводится по 2-му машинописному экземпляру, хранящемуся в David & Jehoshua Shor Coll., Department of Manuscripts and Rare Books of the National Library of Israel (Jerusalem). Arc 4° 1521/32.

Е.Д. Шор Кирьят-Авода, 22 апреля <19>44 года

Дорогой Лев Борисович,

Вы выразили желание, чтобы я набросал на бумаге мысли, высказанные мною в нашей краткой беседе, посвященной Ерусалимскому <sic> университету. Тема эта большая и глубокая, и в краткой записке ее, конечно, не исчерпать. Все же я постараюсь в общих чертах наметить мои взгляды — в надежде, что этим не ограничится наш обмен мнений по этому вопросу, что наша беседа — беседа двух людей с одинако-

вой серьезностью, и с одинаковым чувством ответственности, и с одинаковой тревогой за дальнейшую судьбу нашего народа, но с различных сторон подходящих к этому, быть может, центральному вопросу нашего национального существования: Вы — от богатого и разностороннего творческо-практического жизненного опыта, я — от опыта научного, философского и художественного, — что эта беседа наша будет продолжаться в наших дальнейших встречах и что, быть может, она приведет нас, в той или другой форме, к совместной работе в области культуры и искусства на благо нашего несчастного, трагического народа.

С большим интересом прослушал я Ваш доклад о том, как Вы представляете себе общее направление деятельности Ерусалимского университета. Вы совершенно правильно почувствовали основной недостаток его работы — отрыв от жизни, и высказали ряд, целый ряд верных мыслей и метких наблюдений. Мои слова были не возражением Вам, но сначала, до знакомства с Вашим докладом, попыткой краткого формулирования исторической роли университета вообще и исторического призвания нашего университета; потом же, после знакомства с Вашим докладом, — попыткой формулирования основной трудности и внутренних опасностей научно-исследовательской работы.

Для того, чтобы со всей ясностью выразить мою точку зрения на задачи и пути Ерусалимского университета, мне надо было дать прежде всего краткий очерк исторических судеб европейских университетов, их роли в истории европейской культуры и жизни и тех причин, которые привели их в настоящее время к состоянию глубокого кризиса. Однако даже самый беглый исторический очерк завел бы меня слишком далеко и увел бы от непосредственного ответа на Ваш доклад. Этот очерк я оставляю до другого раза — другой беседы или письма. Сегодня же я ограничусь только тем, что имеет непосредственное отношение к Вашему докладу.

Начиная с 19-го столетия университеты все определеннее и ярче обнаруживают свою двойную природу, которая связана с двойной задачей и двойным призванием его. Духовное руководство жизнью и культурой, с одной стороны, и научное исследование основ природы и жизни, с другой, — таковы две задачи, стоящие перед университетом и находящие свое выражение в двойственности его внутренней структуры. Науки о культуре

и науки о природе — на эти два отдела распадается теперь каждый университет, и каждый из этих отделов имеет свою идею, свою задачу, свой метод исследования и свой путь. И если эта двойственность не чувствуется как внутренняя борьба, то только потому, что науки о культуре находятся в настоящее время в состоянии глубокого кризиса и в силу этого поневоле должны были бы уступить руководящее положение наукам о природе.

Когда мы с Вами начали нашу беседу об университете, Вы имели в виду его естественно-научное, я же — его историко-филологическое отделение. Поэтому Вы требуете от него, чтобы он взял на себя обслуживание нужд реальной действительности, я же ожидаю от него или, вернее, хотел бы ожидать, чтобы в эпоху распада религиозной веры и разложения религиозного мировоззрения он взял бы на себя духовное водительство нашей жизнью и стал бы воспитывать в своих стенах будущих духовных вождей нашего народа.

Я думаю, что каждый из нас готов признать справедливость требований другого, поскольку требования эти у Вас и у меня относятся к различным областям деятельности этого учреждения и к различным путям его работы. Оставляя до другой беседы вопросы и проблемы, стоящие перед Ерусалимским университетом как руководящим духовным центром еврейского народа, я перехожу к проблеме, затронутой в Вашем докладе и связанной с университетом как центром научно-исследовательской деятельности.

Вы совершенно правы, что университет не может и не должен оставаться в стороне от нашей действительности. Вы совершенно правы, что современная жизнь, политическая, социальная, экономическая, сельскохозяйственная, промышленная и всякая другая, целиком базируется на научной основе (достаточно вспомнить, что победа в нынешней войне может явиться результатом только самой интенсивной научной работы, которая проникает все сферы подготовки и ведения войны); Вы совершенно правы, что только усиленная научная разработка вопросов современной хозяйственной и политической конъюнктуры и только усиленное научно-исследовательское творчество новых и усовершенствованных методов работы во всех областях хозяйственной жизни может дать нашему народу возможность утвердить свое место в мире после окончания войны. Вопрос заключается лишь в том, как эту работу организовать и как соединить ее с работой чисто научной.

Научная работа живет и движется пафосом чистого те-

оретического исследования. От Галилея и Кеплера до Эйнштейна все гениальные ученые, творцы науки, стремились к обретению, расширению и углублению научной истины. Истина, а не ее польза, была движущей и вдохновляющей силой их жизни и работы. И только потому, что они стремились к «отвлеченной» истине, результаты их работы могли быть практически использованы <чтобы> послужить основанием перестройки всей современной культуры на научной базе.

В этом заключается особенность научного исследования: техника как практическое приложение науки могла родиться только потому, что была плеяда ученых, которые не думали о практике; и стоит только иссякнуть этому чистому научному интересу, как остановиться развитие науки, и техника, владычица современной жизни, перестанет идти вперед.

Итак, научная работа постоянно находится перед лицом двойной опасности: 1) опасности подчинения практическим требованиям жизни и утери пафоса чистого, бескорыстного исследования, без которого невозможен прогресс в науке, и 2) опасности отрыва от жизни, потеря связи с сознанием своего времени, без которой невозможно реальное существование научных учреждений и плодотворная организация научных учреждений. Каким же образом эти опасности избежать и как обеспечить связь между чистым научным исследованием и между реальными потребностями национальной жизни?

Я думаю, что университет как таковой должен стоять под знаком свободного исследования. Та же работа его, которая должна отвечать на практические потребности нашей национальной жизни, должна быть локализована в специальных научно-исследовательских институтах, связанных с университетом, но имеющих свои особые задания и свой бюджет.

Таковой представляется мне организация университета, в рамках которой возможно примирить эти, казалось бы, противоречивые стремления: свободу теоретического исследования и связь с национальной жизнью. Необходимо только, что<бы> жизнь, то есть сельское хозяйство, промышленность, транспорт и т.п., и т.п., ставила бы университету ясные и определенные задачи и сделалась бы одним из важных факторов расширения и углубления научно-исследовательской работы и чистой, и прикладной.

В заключение еще несколько слов к некоторым формулировкам доклада. Быть может, не следует ссылаться на Герма-

нию и на немцев как на образец организации национальной науки. Если эта «идеальная» организация науки и мобилизация ее для нужд национальной жизни оказывается связанной с таким озверением человека, если возможна эта связь между высоким уровнем науки и новым варварством, то не слишком ли дорогой ценой покупается эта наука и является ли она вообще идеалом, которому надо подражать? Как бы ни ответить на этот вопрос, он невольно ставится всякий раз, как немецкая наука и жизнь ставятся достойным подражания образцом, и потому мне кажется, осторожнее говорить не о немецкой науке, а о науке вообще и ее роли в современной жизни. К тому же в Америке в настоящее время наука играет не меньшую роль, чем в Германии, в деле организации хозяйства и промышленности и в деле подготовки войны и победы.

Вот, дорогой Лев Борисович, вкратце ответ на Ваш вопрос. Жду продолжения нашей беседы.

С сердечным приветом
<Е. Шор>

Нам неизвестен ответ Яффе на это письмо. Рискнем предположить, что, если он был (а возможность того, что его могло не быть, мы полностью отвергаем), то должен был носить характер не поспешного и поверхностного примирения двух разных подходов к миссии университетского образования, а в приложении к конкретным историческим обстоятельствам — строительства науки и культуры, опираясь на духовный опыт и традиции одного из самых древних народов на земле, однако, с другой стороны, как бы начиная все с самого начала, с зародышевого, неразвитого состояния, в стране, в которой отсутствовали многие необходимые для этого условия, и самое первое и главное — еще не обретшей собственной независимости.

Библиография

- Агурский М., Шкловская М., *Из литературного наследия: Горький и еврейский вопрос*, The Hebrew University of Jerusalem, The Central for Research and Documentation of East European Jewry, Jerusalem 1986.
- Ахад-Гаам, *Избранные сочинения*, т. 1. Сафрут, Москва 1919.
- Ахад-Гаам, *Избранные статьи*, пер. Х. Гринберга, Восток, Петроград 1916.
- Бернхардт Л., В.Ф. Ходасевич и современная еврейская поэзия, "Russian Literature" (Amsterdam) 1974, № 6, с. 21–31.
- Вишняк М., *Дань прошлому*, Изд-во им. Чехова, Нью-Йорк 1954.

- Гершензон М., *Избранное (в 4-х томах)*, т. 4, Университетская книга, Гешарим, Москва, Иерусалим 2004.
- Горнфельд А., *Русское слово и еврейское творчество* // Б.И. Кауфман, И.А. Клейман (ред.), *Еврейский альманах: Художественный и литературно-критический сборник*, Петроград, Москва 1923.
- Горовиц Б., Хазан В., *Из истории русско-еврейских литературных отношений: Письма русских писателей к Л.Б. Яффе* // *Архив еврейской истории*, т. 2, Международный исследовательский центр российского и восточноевропейского еврейства, РОССПЭН, Москва 2005.
- Горовиц Б., Письма Л.Б., Яффе к М.О. Гершензону, «Вестник Еврейского университета в Москве» 1998, № 2 (18), с. 210–225.
- Гурфинкель М., *Новые мотивы еврейской лирики*, «Еврейская мысль» (Одесса), № 19, 11 (24) сентября, стлб. 26–8; № 21, 26 сентября (9 октября), стлб. 17–19.
- Еврейская антология: Сборник молодой еврейской поэзии*, под ред. В.Ф. Ходасевича и Л.Б. Яффе, Сафрут, Москва 1918.
- Кандинский В., *О духовном в искусстве: Полное критическое издание с дополнениями и другими текстами о науке об искусстве: в 2 томах*, сост., статьи и коммент. Н.П. Подземская, БуксМАрт, Москва 2019.
- Каплан Ф., *Поколение пустыни: Москва — Вильно — Тель-Авив — Иерусалим*, сост. и подг. текста З. Копельман, Гешарим, Мосты культуры, Иерусалим, Москва 2017.
- Копельман З., Вступительная статья, *Владислав Ходасевич. Из еврейских поэтов*, Гешарим, Москва, Иерусалим 1998, с. 13–29.
- Лавров А., *Символисты и другие: Статьи. Разыскания. Публикации*, Новое литературное обозрение, Москва 2015.
- Львов-Рогачевский В., *Русско-еврейская литература*, ГИЗ, Москва 1922.
- Мазовецкая Э., *Поэзия на иврите в переводах русских писателей*, «Русская литература» 2003, № 2, с. 174–87.
- Матвеева Ю., Д.С. Шор: *Из истории создания Института музыкального образования и воспитания в Палестине* // *Между Востоком и Западом: Евреи в русской и европейской культуре*, Таллиннский педагогический университет, Еврейский университет в Иерусалиме, Таллин 2000.
- Плотников Н. и Подземская Н., *Искусство как язык — языки искусства: Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920–х годов*, Новое литературное обозрение, Москва 2017.
- Сегал (Рудник) Н. и Сегал Д., О.И. Ресневич-Синьорелли и Е.Д. Шор в работе над книгой 'Элеонора Дузе', "Archivio russo-italiano" 2009, vol. V: Russi in Italia, с. 325–343.
- Сегал (Рудник) Н., *О переписке Н.А. Бердяева с Е.Д. Шором (1927–1946)* // *Сборник 'Вехи' в контексте русской культуры*, Наука, Москва 2007.
- Сегал (Рудник) Н., *Переписка И.В. Жолтовского и Е.Д. Шора 1923–1925 гг. как документ пост Серебряного века* // *Диалог культур: «Итальянский текст» в русской литературе и «русский текст» в итальянской литературе: Материалы междунаrodn. научн. конф. 9–11 июня 2011 г. (Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН)*, Инфотех, Москва 2013.
- Сегал Д. и Сегал (Рудник) Н., «Ну, а по существу я Ваш неоплаченный должник»: *Фрагменты переписки В.И. Иванова с Е.Д. Шором*, «Символ: Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже» 2008, № 53/54, с. 338–402.
- Сегал Д. и Сегал (Рудник) Н., «Я же знаю, какой Вы духовный режиссер!»: *Переписка О.И. Ресневич-Синьорелли и Е.Д. Шора*, "Archivio russo-italiano" 2012, vol. IX: *Ol'ga Resnevič Signorelli e l'emigrazione Russia: Corrispondeze*, vol. II, с. 365–470.
- Сегал Д. и Сегал Н., *Начало эмиграции: переписка Е.Д. Шора с Ф.А. Степуном*

- и Вячеславом Ивановым // Вячеслав Иванов и его время: Материалы VII Международного симпозиума, ред. С. Аверинцев, Р. Циглер, Peter Lang, Вена 1998.
- Сегал Д., «Пропащие европейцы»: ассимилированная еврейская интеллигенция в XX веке, «Вестник Еврейского университета» 1999, № 1 (19), с. 120–158.
- Сегал Д., Вячеслав Иванов и семья Шор (по материалам рукописного отдела Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме) // *Cahiers de monde russe*, т. XXXV (1–2), январь–июнь, 1994.
- Сегал, Д., Вячеслав Иванов и «Габима»: привет через десятилетия // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы, вып. 1, Изд-во Пушкинского Дома, Санкт-Петербург 2010.
- Сегал-Рудник Н. и Сегал Д., *Vita Nova Verlag: Рудольф Рёсслер и его издательские планы* // Издательское дело российского зарубежья (XIX–XX вв.), Институт российской истории РАН, Москва 2017.
- Сегал-Рудник Н., *Еврейство, музыка, революция: Д.С. Шор, "Russica Romana"* 2006, vol. XIII, с. 87–113.
- Сегал-Рудник Н., *Параллельные пути: РАХН и Баухауз, 1922–1923 (Василий Кандинский и Евсей Шор)* // Леонид Пастернак, Василий Кандинский, Исаак Бабель, Исайя Берлин и другие... (серия: Русская история и культура в архивах Израиля, кн. III), Studio Click Ltd, Jerusalem 2023.
- Сегал-Рудник, Н., Вячеслав Иванов и Евсей Шор: русская мысль в европейском интеллектуальном пространстве (по материалам фонда В. Иванова в Институте рукописей Национальной библиотеки Израиля) // *Российское научное зарубежье: Люди, труды, институции, архивы: Сборник научных статей*, Институт российской истории РАН, Москва 2016.
- Тименчик Р. и Копельман З., Вячеслав Иванов и поэзия Х. Н. Бялика, «Новое литературное обозрение» 1995, № 14, с. 102–18.
- Хазан В. Два фрагмента на тему «Сионизм и русская культура», «Новое литературное обозрение» 2005, № 73, с. 100–108.
- Хазан В. и Ильина И., *Исцеление для неизлечимых: Эпистолярный диалог Льва Шестова и Макса Эйтингона*, Водолей, Москва 2014.
- Хазан В. (сост.), «...Еврейская Палестина нужна, б<ыть> м<ожет>, всему миру, ждущему новое слово» (Три историко-культурных сюжета на тему 'Палестина/Израиль в европейском/мировом контексте') // *Семантизация — Концептуализация — Смысл: Сборник в честь 80-летия Профессора Ежи Фарыно*, Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego, Siedlce 2021, с. 501–546.
- Хазан В., *О некоторых псевдонимах деятелей эмигрантской русско-еврейской печати (парижские еженедельники «Еврейская трибуна» и «Рассвет») // Псевдонимы русского зарубежья: Материалы и исследования*, ред. М. Шрубы и О. Коростелева, Новое литературное обозрение, Москва 2016.
- Хазан В., *От Шолом-Алейхема до Ивана Бунина* (серия: Русская история и культура в архивах Израиля, кн. I), Jerusalem: Studio Click Ltd., Jerusalem 2022.
- Шор Д., *Воспоминания*, сост. Юлия Матвеева, Мосты культуры, Гешарим, Москва, Иерусалим 2001.
- Янцен В., Д.И. Чижевский, Е.Д. Шор и Г.Г. Шпет; Приложение 3. Шор Е.Д. Письма Г.Г. Шпету и неизвестному парижскому корреспонденту // *Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания*, Языки славянских культур, Москва 2006, с. 357–412.
- Янцен В., *Диалог немецких и русских религиозных мыслителей: 'Orient und Occiden' (1929– 1934), 'Neue Folge' (1936)* // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 год*, Модест Колеров, Москва 2004, с. 611–640.

- Янцен В., *Эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью (1931)* // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 год*, Модест Колеров, Москва 2004, с. 544–554.
- Яффе Л. *Огни на высотах*, Zidu makslas un zinibu veicinas, Рига 1939.
- Яффе Л., *Членов-вождь*, «Еврейская мысль» (Одесса) 1919, № 3, стлб. 3–5.
- Яффе Л., *В эти дни // При свете войны*, Мерхавья, Москва 1916, с. 19–25.
- Яффе Л., *Грядущее: Стихотворения*, Типогр. С. Лапин, Гродно 1902.
- Яффе Л., *Записки Давидова дома: Исторические рассказы (по Реккендорфу и Фридбергу)*, Изд. командитного товарищества «Издательство Ахиасаф», Варшава 1897.
- Яффе Л. (ред), *Еврейские мотивы: Сборник сионистских стихотворений*, Изд. Бецалеля Яффе, Гродно 1900 (2- изд. — 1902).
- Яффе Л. (сост.), *У рек Вавилонских: Национально-еврейская лирика в мировой поэзии*, Сафрут, Москва 1917.
- Horowitz B., *Russian-Zionist Cultural Cooperation, 1916–18: Leib Jaffe and the Russian Intelligentsia*, “Jewish Social Studies” 2006, vol. 13, no. 1 (Autumn), p. 87–109.
- Jaffe L., *I Sang My Song of Zion: Poems*, transl. by Silvia Satten, Palestine Publishing Co, Tel Aviv 1936.
- Khazan V. and Janzen V., *Russian Philosophy in Exile and Eretz Israel, vol. 1, part 1: Nikolai Berdyaev and Yehoshua Shor: A Correspondence between Two Corners (1927–1946)*, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2019.
- Khazan V. and Janzen V., *Russian Philosophy in Exile and Eretz Israel, vol. 1, part 2: «The Marvelous Land of Palestine»: Around Lev Shestov’s Visit to Eretz Israel in 1936*, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2021.
- Kling S., *Leib Jaffe // Herzl Year Book: Essays in Zionist History and Thought*, vol. VII, ed. by R. Patai, Herzl Press, New York 1971, p. 411–42.
- Kling S., *Leib Jaffe, poeta y lider*, Versión castellana de Florinda F. de Goldberg, Congreso Judío Latinoamericano, Buenos Aires 1973.
- Reichelt S., *Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland 1920–1950: Eine rezeptionshistorische Studie*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 1999.
- Ivanov V., *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*, Hrsg. von Michael Wachtel, Liber Verlag, Mainz 1995.
- Yaffe L., *Tkufot <Времена>*, Masada, Tel Aviv 1948, p. 216–220 (Hebrew).



BER KOTLERMAN

Bar-Ilan University (Ramat Gan, Israel)

<http://orcid.org/0000-0001-7007-9330>

От прогрессивного представителя литературы на идише до «апологета хасидского прошлого»: краткий роман Переца Гиршбейна с советской литературой конца 1920-х гг

OD PROGRESYWNEGO PRZEDSTAWICIELA LITERATURY JIDYSZ DO „APOLOGETY CHASYDZKIEJ PRZESZŁOŚCI”: KRÓTKA POWIEŚĆ PERETSA HIRSHBEYNA W KONTEKŚCIE SOWIECKIEJ LITERATURY KOŃCA LAT 20. XX WIEKU

Streszczenie: Wiosną 1928 roku w moskiewskim czasopiśmie literacko-artystycznym „Krasnaja Niwa” ukazały się w przekładzie z jidysz na język rosyjski trzy publikacje amerykańskiego prozaika, dramaturga i publicysty Peretsa Hirshbeyna (1879–1948): szkic z życia w Japonii, wrażenia z wizyty na Tahiti i pamflet o Południowej Afryce. Publikacje te miały służyć jako wizytówka przed długim tournée pisarza po ZSRR w latach 1928–1929. Na początku swojej kariery literackiej, urodzony w „strefie osiedlenia”, Hirshbeyn opublikował po rosyjsku kilka swoich sztuk, jednak przez półtora dziesięciolecia po wyjeździe z Imperium Rosyjskiego stracił kontakt z czytelnictwem rosyjskojęzyczną publicznością. Będąc bardziej znanym jako utalentowany dramaturg, i osiągając sukcesy na rosyjskiej scenie teatralnej, teraz zamierzał podtrzymywać w oczach sowieckiej publiczności swoją reputację międzynarodowego publicysty. Jednak już w 1932 roku Wielka Sowiecka Encyklopedia nazwała Hirshbeyna „wyrazicielem nacjonalistycznej burżuazji”, „apologetą chasydzkiej przeszłości” i „piewcą samotnej, zesparowanej inteligencji żydowskiej”.

Słowa kluczowe: Perets Hirshbeyn, „Krasnaja Niwa”, Wielka Sowiecka Encyklopedia

FROM A PROGRESSIVE YIDDISH WRITER TO AN APOLOGIST FOR THE HASIDIC PAST: A BRIEF NOVEL BY PERETS HIRSHBEYN AND SOVIET LITERATURE OF THE LATE 1920S

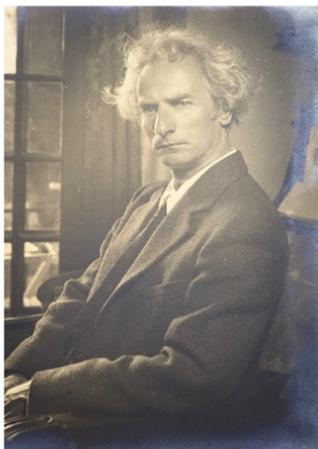
Summary: In the spring of 1928, three publications by American prose writer, playwright, and publicist Perets Hirshbeyn (1879–1948) appeared in the Moscow literary and artistic magazine “Krasnaya Niva,” translated from Yiddish into Russian. These included a sketch of life in Japan, impressions of a visit to Tahiti, and a pamphlet on South Africa. These publications were intended to serve as a calling card before the writer’s extended tour of the USSR in 1928–1929. At the beginning of his literary career, Hirshbeyn, born in the “Pale of Settlement,” published several of his plays in Russian. However, for a decade and a half after leaving the Russian Empire, he lost contact with the Russian-speaking reading public. While better known as a talented playwright and having achieved success on the Russian theater stage, he now intended to maintain his reputation as an international publicist in the eyes of the Soviet public. However, as early as 1932, the Great Soviet Encyclopedia labeled Hirshbeyn “as an exponent of the nationalist bourgeoisie,” an “apologist for the Hasidic past,” and “a singer of the lonely, desperate Jewish intelligentsia.”

Keywords: Perets Hirshbeyn / Peretz Hirshbein, “Krasnaya Niva”, Great Soviet Encyclopedia, Boris Pilnyak, Maxim Gorky, Leonid Andreev, Yiddish Literature.

19 мая 1928 года Москву накрыло солнечное затмение. Впервые приехавший в СССР за несколько недель до этого уроженец местечка Клещели Гродненской губернии (ныне город Клещеле, Kleszczele, Польша) и американский гражданин Перец Гиршбейн (1879–1948) — прозаик, драматург, публицист, один из наиболее своеобразных голосов в новой литературе на идише — наблюдал это явление в группе русских литераторов, встречавших его в столице. Вместе с нахлынувшими воспоминаниями о посещении петербургской квартиры Леонида Андреева в 1907 году в качестве нелегала из черты оседлости затмение навело его на мысли об участии еврейского писателя в царской России, не имевшего права «открыто выйти в общественное пространство со своим языком». Позже, в сборнике путевых заметок о визите в СССР Гиршбейн напишет:

Все мы стояли под той частью солнца, что выскользнула из-под темного диска. Между нами была нормальная атмосфера. Я со своим языком стоял под собственным солнцем. Между нами не было никакого противоречия. Я стоял на своей земле, у своей реки, рядом со мной — мои коллеги...

Я это еще больше почувствовал тем же вечером в клубе литераторов, что в «Доме Герцена», где я встретился с рядом русских писателей и поэтов. Я не был там ни чужим, ни заграничным, а лишь представителем еврейской литературы, их коллегой¹.



Перец Гиршбейн (1879–1948). Фото из семейного архива Рут Саде (Кфар-Саба), внучатой племянницы писателя

Сравнение новой литературной ситуации в СССР с выходом солнца после затмения, то бишь литературной среды царской России, было явным комплиментом встречающей стороне во главе с Борисом Пильняком. На самом деле в дореволюционные «темные времена» Гиршбейн не был совсем уж обделен вниманием русскоязычной публики. В начале своей писательской карьеры он публиковался как на идише, так и по-русски: в 1908 году в Одессе вышли в свет две его книжки драматургического плана — *Одинокие миры* и *Земля*². Сотрудничество с тем же

¹ P. Hirshbeyn, *F.S.S.R., Zibn teg*, Vilna 1936, p. 25.

² П. Гиршбейн, *Одинокие миры*, пер. А. Брумберг и Л. Тривуш, Издательское бюро, СПб 1908; *Земля: пьеса в трех актах*, пер. Лионеля, Всемирная библиотека, Одесса 1908.

Андреевым и публикация в андреевском литературном сборнике «Шиповник» год спустя его символистской драмы *Обручение* (в оригинале *Ткиес-каф*)³ сделали ему имя в русском театральном мире.

В эти же годы Гиршбейн создал в Одессе первый в своем роде репертуарный театр на идише, который объехал с гастролями все крупные центры российской «черты оседлости» и даже побывал за ее пределами, однако был внезапно закрыт по распоряжению властей. Разочарованный Гиршбейн покинул Россию в самом начале 1914 года и через Вену, Париж, Лондон, Ливерпуль и Нью-Йорк отправился в странствия по Южной Америке, Океании, Африке и Азии. Эти странствия, растянувшиеся более чем на 15 лет, он детально описал в многочисленных путевых заметках в стиле «больших» литераторов, что принесло ему славу загадочного «летучего голландца» литературы на идише⁴.

За прошедшие годы после отъезда из России он практически потерял связь с русскоязычным читателем, пока весной 1928 года в московском литературно-художественном иллюстрированном журнале «Красная нива», еженедельном приложении к газете «Известия», не были опубликованы в переводе на русский язык один за другим три его очерка. Первым стал очерк из японской жизни *С опущенными ресницами*⁵, затем отрывок из тихоокеанских впечатлений *Таити*⁶ и под конец — эмоциональный памфлет о расовой проблематике Южной Африки *Дети Африки*⁷.

Судя по всему, эти публикации должны были послужить визитной карточкой писателю, собиравшемуся впервые посетить Советский Союз⁸. Почти за два года до этого он поведал о своих планах тогдашнему председателю Всероссийского союза писателей Борису Пильняку, с которым познакомился весной 1926 года в Японии⁹. Пильняк, глубоко пораженный

³ П. Гиршбейн, *Обручение*, «Шиповник» 1909, XI, с. 65–109.

⁴ M. Arnshteyn, *A retenish*, "Literarische bleter" 08.04.32, p. 234.

⁵ П. Гиршбейн, *С опущенными ресницами*, «Красная нива» 1928, № 10, с. 10–11.

⁶ П. Гиршбейн, *Таити*, там же, № 25, с. 10–11.

⁷ П. Гиршбейн, *Дети Африки*, там же, № 26, с. 12–13.

⁸ О визите Гиршбейна в СССР см. G. Estraikh, *From "Green Fields" to "Red Fields": Peretz Hirschbein's Soviet Sojourn, 1928–1929*, "Jews in Russia and Eastern Europe" 2006, vol. 56, pp. 60–81.

⁹ О визите Пильняка в Японию см. K. Clark, *Boris Pilniak and Sergei Tretiakov as Soviet Envoys to China and Japan and Forgers of New, Post-Imperial Narratives (1924–1926)*, "Cross-Currents: East Asian History and Culture Review" 2018, vol. 7, no. 2, pp. 423–448; Dani Savelli, *Boris Pilniak, une figure essentielle des relations culturelles soviéto-japonaises (1926–1937)*, "Ebisu — Études Japonaises" 1999, vol. 20, pp. 73–108 и *L'exotisme impossible. (De Pierre Loti, de l'image du Japon et de l'autocensure dans Pierres et racines de Boris Pilniak)*, "Slavica Occitania" 2006, vol. 22, pp. 493–514.

образом жизни Гиршбейна («у него нет дома... дом его сложен в чемоданы»¹⁰), принял самое непосредственное участие в подготовке его приезда и даже посвятил ему трогательный рассказ «Олений город Нара»¹¹, обыграв в названии «оленью» фамилию писателя (Гиршбейн – оленья кость на идише).

Гиршбейн, конечно же, был не первым еврейским писателем выходцем из царской России, отправившимся собственными глазами взглянуть на Советский Союз. До него там уже побывали поэты Морис Винчевский (в 1924 г.) и Г. Лейвик (в 1925 г.), публицисты Гина Медем (в 1926 г.) и Авром Каган (в 1927 г.), прозаики Шолом Аш и Йосеф Опатошу (оба в 1928 г., параллельно с Гиршбейном) и ряд других деятелей еврейской культуры¹². Так называемая советская общественность принимала их по-разному — от холодной отчужденности и критики до при-



Перец Гиршбейн (слева) и Борис Пильняк, Токио, 1926 г. Фото из архива Гиршбейна, Институт ИВО, Нью-Йорк

своения имени литератора учреждениям (именем Винчевского была названа Центральная республиканская еврейская библиотека в Киеве). Как бы то ни было, приезд еврейских писателей из-за границы был обычно инициирован советскими еврейскими литературными кругами. Гиршбейн оказался чуть ли не единственным еврейским писателем (не считая Аша, приехавшего по личному приглашению Максима Горького), которого пригласила группа русских литераторов. Судя по всему, идея обеспечить ему достойный прием

в СССР через публикации в солидных литературных изданиях возникла при знакомстве с Пильняком, однако на ее осуществление потребовалось почти два года.

Очерк Гиршбейна из японской жизни *С опущенными ресницами*, ставший его первой советской публикацией, вышел в переводе известного шанхайского публициста, политэмигранта из царской России Элиазара Магарам¹³. Гиршбейн лич-

¹⁰ Б. Пильняк, *Олений город Нара // Расплеснутое время*, Советский писатель, Москва 1990, с. 63.

¹¹ Б. Пильняк, *Олений город Нара*, «Новый мир» 1927, 3, сс. 58–64.

¹² Подробно о посещении СССР американскими еврейскими деятелями культуры, см. D. Soyfer, *Back to the Future: American Jews Visit the Soviet Union in the 1920s and 1930s*, “Jewish Social Studies” 2000, vol. 6, no. 3, pp. 124–159.

¹³ Элиазар (Эли) Магарам (1899–1962) — литератор, журналист, издатель. Жил в Европе, писал для швейцарских изданий, затем сотрудничал в Одессе с эсеровскими газетами, был секретарем ре-

но передал несколько своих очерков Магараму для перевода в Китае, куда в июне 1926-го направился из Японии Пильняк, а в августе к нему присоединились и Гиршбейн с супругой поэтессой Эстер Шумячер (1896–1985). До лета 1926 года Магарам редактировал ежедневную русскоязычную газету в Шанхае «Новая Шанхайская Жизнь», а затем вернулся в СССР. Магарам поддерживал связи с рядом советских литературных журналов. Именно благодаря этим связям японское эссе Гиршбейна и попало на страницы еженедельника «Красная нива», о чем свидетельствует корреспонденция, сохранившаяся в нью-йоркском архиве Гиршбейна¹⁴. Магарам перевел еще два эссе, которые он отправил в другие издания, но никаких следов этих публикаций до сих пор не обнаружено. Примечательно, что и очерк *С опущенными ресницами*, принятый к печати в конце 1926 года, был опубликован только через полтора года, вероятно, после вмешательства Пильняка — накануне приезда Гиршбейна в СССР.

Как и в случае с другими заграничными деятелями культуры, визит Гиршбейна должен был получить одобрение Всесоюзного общества культурной связи с заграницей (ВОКС), которое координировало культурные контакты с зарубежными писателями, деятелями культуры и интеллигенцией¹⁵. Видимо, в процессе оформления планов Гиршбейна посетить Советский Союз одного очерка показалось мало. В перевод были отосланы еще два очерка — на этот раз другому переводчику (который предпочел подписаться инициалами И.А.), опубликованные, как уже было упомянуто, в той же *Красной ниве* практически сразу после приезда Гиршбейна в Москву. Попадание в «список иностранных журналистов и ученых» ВОКС помогло на этот раз не откладывать эти публикации надолго.

Помимо этого, Гиршбейн связался с московским литератором Ароном Гурвичем, который взялся за перевод на русский путевых заметок из Индии и Бирмы, а также с переводчиком на украинский язык Эфраимом Райциным — для перевода тихоокеанско-южноафриканской травелогии, изданной в ориги-

дакции газеты «Знамя революции», органа Совета депутатов Западной Сибири в Томске. Позже уехал в Харбин, а затем в Шанхай, где редактировал газету «Новости Шанхая». Издатель литературных альманахов *Дальний Восток* (1920), *Желтый лик* (1921) и *Китай* (1923). В 1925–1926 гг. редактор газеты «Новая Шанхайская Жизнь» (“The New Schanghai Life: The Foremost Russian Daily in the Far East”). Вернулся в СССР, работал в Институте почвоведения в Минске, дважды был арестован (1938–1940, 1949–1956).

¹⁴ См. письма Магараму Гиршбейну за 14 и 28 января 1927 г., *Papers of Peretz Hirschbein*, YIVO Institute for Jewish Research, RG 833, box 25.

¹⁵ См. Г. Хиллиг, *“Войо-Нова” в Крыму. Забытая сельхозкоммуна (кубуц)*, Institut für Erziehungswissenschaft, Marburg 2005, с. 31, сн. 75.



Обложка книги Гиршбейна *Вокруг света* на украинском языке, Харьков, 1929

нале на идише незадолго до этого в Нью-Йорке¹⁶. Оба этих проекта были реализованы с завидной скоростью: в 1929 году Государственное издательство Украины выпустило в Харькове сборник *Навколо світу* [*Вокруг света*]¹⁷, а год спустя в московско-ленинградском Государственном издательстве (ГИЗ) вышел сборник *Снопы молчания (Индия)*¹⁸. Сегодня можно только удивляться той оперативности, с которой Гурвиц и Райцин перевели довольно объемные книги Гиршбейна на русский и украин-

ский языки. В то же время одна деталь осталась скрытой от советского и, в частности, украинского читателя. Речь идет о тотальной цензуре всего, что касается еврейской тематики, так волновавшей Гиршбейна даже в самых экзотических уголках планеты. В этом плане работа Райцина представлена именно как «вільний переклад», то есть вольное, адаптированное переложение на украинский язык, а не как перевод, близкий к оригиналу. Трудно сказать, было ли это работой цензора или решением руководства издательства, но в результате трогательные встречи писателя с евреями выходцами из России и Польши в новозеландском Веллингтоне, его ностальгические беседы с единственным еврейско-польским жителем острова Раротонга в южной части Тихого океана, его проникновенные рассуждения о судьбах еврейских детей-сирот из Украины и их родном идише в Южной Африке — абсолютно все это осталось за пределами украиноязычной публикации 1929 года¹⁹.

Гиршбейн подписал контракт с еще одним московским издательством — «Молодая гвардия», также на издание путевых заметок²⁰, скорее всего, русскоязычного варианта *Вокруг света* (под двумя последними очерками в «Красной ниве» так

¹⁶ P. Hirshbeyn, *Iber der velt (rayze-ayndrukhn)*, 1920–22, Literatur, New-York 1927.

¹⁷ П. Гиршбейн, *Навколо світу*, вільний переклад з єврейської Е. Райцина, Державне видавництво України, Харків 1929.

¹⁸ П. Гиршбейн, *Снопы молчания (Индия)*, пер. А.В. Гурвича, Гос. изд-во, Москва–Ленинград 1930. Основой для этого перевода послужила рукопись изданной в Вильне книги Perets Hirshbeyn, *Indie (fun mayn rayze in indie)*, Kletskin, Vilna 1929.

¹⁹ Подробнее о цензуровании этой книги см. Б. Котлерман, «Навколо світу» Переца Гиршбейна: об одном «вольном» переводе с идиша на украинский, «Хадашот», 15.02.2022.

²⁰ Об этом см. В. Smolyar, *Perets hirshbeyn in moskve*, «Literarische bleter», 15.06.1928, p. 459.

и помечено: из книги *Вокруг света*). Два дополнительных договора он подписал в июне 1928 года с харьковским отделением Центрального издательства народов СССР («Центриздат») для публикаций путевых заметок на идише и украинском языке²¹.

Иными словами, Гиршбейн, будучи больше известен как талантливый драматург и достигший в таком качестве русской и еврейской театральной сцены²², теперь был намерен поддерживать в глазах читающей по-русски публики свое реноме именно как публицист-международник²³. На этом фоне интересен отбор его эссе для «Красной нивы»: если первый, японский, очерк был связан со знакомством с Пильняком именно в Японии и с их общим интересом к японской культуре, то два последующих очерка, *Taumi* и *Дети*



Обложка одного из номеров журнала «Красная нива» за 1928 год

Африки, ни к тому, ни к другому никакого отношения не имели. В общем и целом, все эти публикации, включая и будущие книги, максимально очертили впечатляющую «интернациональность» Гиршбейна: от полумифических тихоокеанских укромных уголков и волнующих воображение южноафриканских пейзажей — до классического ориентализма японских островов и киплингского индийско-бирманского экзотизма. Впрочем, и ориентализм, и экзотизм Гиршбейна, которые с тем же успехом могли представлять и десятки других его путевых заметок — южноамериканских, австралийских, мексиканских, китайских, — носили весьма условный характер. При приближенном взгляде на три вышеупомянутых очерка Гиршбейна

²¹ См. «Договор № 293», *Papers of Peretz Hirschbein*, YIVO Institute for Jewish Research, RG 833, box 20, folder 316.

²² Всероссийское общество драматических писателей и композиторов продолжало выплачивать Гиршбейну гонорары с 1909 года по крайней мере до 1926 года. См. *Переписка с учреждениями и авторами*, РГАЛИ, ф. 675, оп. 3, ед. хр. 26.

²³ Об издательских планах Гиршбейна в СССР, см. В. Kotlerman, *Gauguin und Anti-Gauguin: Völker und Länder mit den jiddischen Augen des Peretz Hirschbein gesehen*, in: *Wege der Germanistik in transkultureller Perspektive*, Peter Lang Publishers, Berlin – Bruxelles – Lausanne – New York – Oxford 2022, vol. 7, pp. 591–600.

вырисовывается их общий знаменатель. Это, прежде всего, их острая антиколониальная направленность в духе коминтерновской «пост-империалистической» концепции 1920-х годов, проводником которой, среди прочих, был сам Пильняк²⁴, и которой последовательно придерживался журнал «Красная нива», уделявший непропорционально большое внимание культурной жизни как Востока (в самом широком понимании этого слова), так и различных колоний по всему миру.

Катерина Кларк из Йельского университета резюмировала эту концепцию как некий сложный обмен «знаниями» и культурой:

Советские читатели должны были получать «правдивую информацию» о странах Дальнего Востока. А читатели в Восточной Азии, в свою очередь, должны были получить «правдивую» информацию о Советском Союзе. При этом азиатская сторона также должна была получить «правдивую» информацию о себе от Советского Союза: во имя «новой» культуры, которая должна была стать мостом между Востоком и Западом, Советский Союз стремился создать свое собственное, «новое», пост-империалистическое прочтение Востока²⁵.

В этом контексте Гиршбейн прекрасно вписывался в раннесоветский нарратив «пробуждения трудящихся масс». Так, в *Опущенных ресницах* он предрекает грядущее, «словно тайфун», изменение жизненного уклада японского общества, в *Таити* — «почва... опять задрожит, и огонь, что отдыхает в глубинах, опять проложит себе дорогу через остывшие, засыпанные кратеры — и, быть может, тогда вновь проснутся потухшие кровь и чувства у детей полинезийского племени...», а в *Детях Африки* он искренне ностальгирует по тем временам, «когда великий вождь стоял во главе племени и боевым кличем горячил кровь зулуса...»

Помимо этого, все три очерка посвящены униженному положению женщин — как выражению отжившей традиции (Япония), так и результату французского (Таити) и британско-бурского (Южная Африка) колониализма. В определенной мере эта тенденция также совпала с подробно описанной Кларк раннесоветской борьбой с «колониалистскими выдумками» в стиле популярного французского романиста Пьера Лоти²⁶,

²⁴ См. K. Clark, *Boris Pilniak and Sergei Tretiakov as Soviet Envoys to China and Japan and Forgers of New, Post-Imperial Narratives (1924–1926)*, "Cross-Currents: East Asian History and Culture Review" 2018, vol. 7, no. 2, pp. 423–448.

²⁵ K. Clark, *Eurasia Without Borders: The Dream of a Leftist Literary Commons, 1919–1943*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London, England 2021, p. 196.

²⁶ Там же, с. 71.

олицетворявшего квинтэссенцию романтического и в большой мере потребительского экзотизма европейцев по отношению к женщинам Востока²⁷. При этом Гиршбейн выводит на первый план другого француза-романтика — Поля Гогена (увлеченного в свое время романом Лоти *Tahiti: Женитьба Лоти*). Именно картины Гогена послужили основой экфрасисной, т.е. яркой визуальной дескриптивности²⁸ как очерка *Tahiti*, так и многих других путевых заметок Гиршбейна²⁹.

«Революционный космополитизм» Гиршбейна нашел горячий отклик у принимавшей его в Москве группы русских литераторов. В своих заметках о проведенных днях в Москве, куда он прибыл 28 апреля 1928 г.³⁰, Гиршбейн упоминает несколько имен этих литераторов — представителей «старшего поколения», начавших писать еще до революции и, по его словам, все еще «дышащих традицией, хотя традиция теперь стала крамоллой»³¹. Помимо Бориса Пильняка, это были литературный критик и прозаик, редактор литературного ежемесячного журнала «Красная новь» (не путать с еженедельником «Красная нива») Александр Воронский (1884–1937), детский писатель, основатель первого театра для детей в Москве Николай Огнёв (Михаил Розанов, 1888–1938) и др. Речь идет об активистах литературной группы «Перевал» под руководством Воронского — одного из наиболее заметных советских литературных объединений 1920–х гг., открыто противостоявшего так называемым пролетарским писателям³². Отзвуком борьбы с последними и стало упоминание Гиршбейном в контексте бесед с этими литераторами традиции в качестве «крамолы».

Незадолго до приезда Гиршбейна Воронского исключили из партии, а Пильняк подвергся остракизму за свою *Повесть непогашенной луны* и был отстранен от участия почти во всех литературных журналах, но времена все еще были довольно вегетарианские, и теплый прием, оказанный Гиршбейну «перевальщиками» однозначно повлиял на отношение к нему на «еврейской улице» Москвы³³. Поначалу, по словам очевидца,

²⁷ K. O'Connor, *Introduction*, in: Pierre Loti, *Tahiti: The Marriage of Loti*, trans. Clara Bell, Kegan Paul, New York 2002.

²⁸ R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Ashgate, Surrey, England 2009.

²⁹ См. Kotlerman, *Gauguin und Anti-Gauguin*...

³⁰ P. Hirshbeyn, *F.S.S.R.*..., p. 15.

³¹ Там же, с. 21.

³² О «Перевале» см. W. Kasack, *Pereval*, in: *Dictionary of Russian literature since 1917*, Columbia University Press, New York 1988, pp. 301–302. Пильняк официально в членах этой группы не числился.

³³ См. G. Estraikh, *From "Green Fields" to "Red Fields"*...

там «отнеслись к нему сдержанно-приветливо, но не слишком дружелюбно, однако с каждым днем это отношение становилось все более теплым и менее официальным, а особое отношение к еврейским писателям из буржуазных стран и вовсе исчезло»³⁴.

Теплый прием, особенно среди русских писателей, вселил в американского идишиста надежду на плодотворное сотрудничество. Вспоминая свое нелегальное пребывание в Петербурге в 1907 году, Гиршбейн не переставал удивляться атмосфере национального и языкового равенства, как он тогда считал, в обновленной стране, упразднившей старую Россию. Как он писал в своей книге *S.C.S.P.*, «концепции 'Россия' больше не существует. Большевики разрушили ее. Теперь есть Советский Союз. В этот союз входит [наравне с другими — БК] и русский народ»³⁵. Судя по всему, такое положение дел сохранялось вплоть до выхода в свет индийской травелогии Гиршбейна в начале 1930 г. по-русски в Москве, а также ее идишской версии в Харькове³⁶ — уже после отъезда Гиршбейна из СССР. Неожиданно резкая реакция на эту книгу со стороны живого классика советской литературы Максима Горького, видимо, привела к падению «акций» Гиршбейна. Горький, живший тогда в итальянском Сорренто, получил эту книгу в подарок от переводчика Гурвича, в сопровождении посвящения по-немецки («*Dem Echt'n, Echt'n Mensch und Künstler Alexej Maximowitsch Gorki mit Liebe A.W. Hurwitz. Moskwa Frühling 1930*») ³⁷ и сразу же осудил как перевод, так и само содержание. В ответном письме Гурвичу он назвал эту книгу «весьма поверхностной и не вносящей ничего нового в наши представления об Индии, индусах»³⁸. В письмах же председателю правления «Госиздата» Артемию Халатову Горький позволил себе откровенное хамство: «гнусной безграмотностью переводчик уснастил всю книгу, кстати сказать, — совершенно не интересную и даже глуповатую. Крайне печально, что такая книга и в таком идиотском переводе могла быть напечатана Государственным из-вом», а месяц спустя снова вернулся к этой теме: «Сильно огорчен изданием дурацкой книги Гиршбейна 'Снопы молча-

³⁴ B. Smolyar, *Perets hirshbeyn in moskve...*, p. 459.

³⁵ P. Hirshbeyn, *F.S.S.R...*, p. 19.

³⁶ P. Hirshbeyn, *Garbn fun shtilshvaygn (fun mayn rayze in indye)*, Tsentrarlag, Moskve–Kharkov–Minsk 1930. Пометки на полях хранящихся в архиве YIVO машинописных статей о Японии также свидетельствуют о подготовке к изданию книги о Японии, которая так и не увидела свет.

³⁷ М. Горький, *Полное собрание сочинений*, т. 19, Наука, Москва 2017, с. 841.

³⁸ Там же, с. 371.

ния'. Кто это у Вас 'старается'?»³⁹

Гиршбейн провёл в СССР около года, в том числе 10 месяцев среди еврейских переселенцев в различных еврейских сельскохозяйственных колониях Южной Украины и Северного Крыма, по большей части в крымском селе Агай (ныне Чехово). Сразу после возвращения он опубликовал свои крымские впечатления в виде путевых заметок под названием *Шварцбрух (Черная земля)*⁴⁰. Судя по сдержанному, некритичному тону этих заметок, они предназначались и для публикации в СССР, но этого не произошло. Не дошли до советского читателя и две другие «советские» книги Гиршбейна — *Ф.С.С.Р. (С.С.С.Р.)*⁴¹ и двухтомный роман о жизни еврейских переселенцев в Крыму *Ройте фельдер [Красные поля]*⁴², хотя последний был переведен на русский язык ленинградским переводчиком, литературным критиком и поэтом Давидом Выготским (1893–1943) и, вероятно, предложен для публикации издательству «Художественная литература», где Выготский работал в 1934–1938 гг.⁴³

Обе эти публикации вышли в свет в оригинале в середине 1930х гг., когда налицо уже были все признаки того, что дальнейшее сотрудничество Гиршбейна с какими бы-то ни было советскими литературными кругами практически невозможно — прежде всего в свете общей смены курса на «литературном фронте» как по отношению к «западным» писателям вообще, так и к еврейским в частности, заметно охладевшим к СССР после хевронских событий 1929 года. Однако еще до этого авторитетное мнение Горького охладило пыл издательства «Молодая гвардия» и харьковского отделения Центриздата, подписавших контракты на издание так и не увидевших свет сборников путевых заметок Гиршбейна на русском и украинском языках. А в вышедшей в 1932 году обзорной статье *Еврейская литература в Большой советской энциклопедии* московский профессор литературы Исаак Нусинов уже записал Гиршбейна в «выразители националистической буржуазии и мелкой буржуазии», «апологеты хасидского прошлого» и «певцы одинокой отчаявшейся еврейской интеллигенции»⁴⁴.

³⁹ Там же, с. 282, 296.

⁴⁰ P. Hirshbeyn, *Shvartsbrukh: tsen khadoshim mit di yidishe ibervanderer in ratnfarband*, Kletskin, Vilna 1930.

⁴¹ P. Hirshbeyn, *F.S.S.R.*...

⁴² P. Hirshbeyn, *Royte felder*, I–II, Astoria Press, New York 1935.

⁴³ В.Е. Кельнер, *Очерки по истории русско-еврейского книжного дела во второй половине XIX – начала XX в.*, Российская национальная библиотека, СПб 2003, с. 181. См. также рецензию Выготского на роман, где он предложил опубликовать его сокращенную версию: G. Estraikh, *From "Green Fields" to "Red Fields"...*, pp. 80–81.

⁴⁴ И. Нусинов, *Еврейская литература*, in: *Большая советская энциклопедия*, т. 24, ОГИЗ, Москва 1932,

Эти сочные ярлыки начисто стерли и дружеское отношение к Гиршбеину со стороны официальных еврейских литературных кругов в СССР, и его тщательно выстраиваемый имидж прогрессивного писателя-путешественника всемирного масштаба.

Библиография

- Arnshteyn M., *A retenish*, "Literarische bleter" 08.04.32, p. 234.
- Clark K., *Boris Pilniak and Sergei Tretiakov as Soviet Envoys to China and Japan and Forgers of New, Post-Imperial Narratives (1924–1926)*, "Cross-Currents: East Asian History and Culture Review" 2018, vol. 7, no. 2, pp. 423–448.
- Clark K., *Eurasia Without Borders: The Dream of a Leftist Literary Commons, 1919–1943*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London, England 2021.
- Estraikh G., *From "Green Fields" to "Red Fields": Peretz Hirschbein's Soviet Sojourn, 1928–1929*, "Jews in Russia and Eastern Europe" 2006, vol. 56, pp. 60–81.
- Hirshbeyn P., *F.S.S.R.*, Zibn teg, Vilna 1936.
- Hirshbeyn P., *Garbn fun shtilshvaygn (fun mayn rayze in indye)*, Tsentrfrlag, Moskve–Kharkov–Minsk 1930.
- Hirshbeyn P., *Iber der velt (rayze-ayndrukhn)*, 1920–22, Literatur, New-York 1927.
- Hirshbeyn P., *Indie (fun mayn rayze in indie)*, Kletskin, Vilna 1929.
- Hirshbeyn P., *Royte felder*, I–II, Astoria Press, New York 1935.
- Hirshbeyn P., *Shvartsbrukh: tsen khadoshim mit di yidishe ibervanderer in ratnfarband*, Kletskin, Vilna 1930.
- Kasack W., *Pereval*, in: *Dictionary of Russian literature since 1917*, Columbia University Press, New York 1988, pp. 301–302.
- Kotlerman B., *Gauguin und Anti-Gauguin: Völker und Länder mit den jiddischen Augen des Peretz Hirschbein gesehen*, in: *Wege der Germanistik in transkultureller Perspektive*, Peter Lang Publishers, Berlin–Bruxelles–Lausanne–New York–Oxford 2022, vol. 7, pp. 591–600.
- Loti P., *Tahiti: The Marriage of Loti*, trans. Clara Bell, Kegan Paul, New York 2002.
- Savelli D., *Boris Pilniak, une figure essentielle des relations culturelles soviéto-japonaises (1926–1937)*, "Ebisu — Études Japonaises" 1999, vol. 20, pp. 73–108.
- Savelli D., *L'exotisme impossible. (De Pierre Loti, de l'image du Japon et de l'autocensure dans Pierres et racines de Boris Pilniak)*, "Slavica Occitania" 2006, vol. 22, pp. 493–514.
- Smolyar B., *Perets hirshbeyn in moskve*, "Literarische bleter", 15.06.1928, p. 459.
- Soyer D., *Back to the Future: American Jews Visit the Soviet Union in the 1920s and 1930s*, "Jewish Social Studies" 2000, vol. 6, no. 3, pp. 124–159.
- Webb R., *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Ashgate, Surrey, England 2009.
- Гиршбейн П., *Дети Африки*, «Красная нива» 1928, № 26, сс. 12–13.
- Гиршбейн П., *Земля: пьеса в трех актах*, пер. Лионеля, Всемирная библиотека, Одесса 1908.
- Гиршбейн П., *Наволо світу*, вільний переклад з єврейської Е. Райцина, Державне видавництво України, Харків 1929.
- Гиршбейн П., *Обручение*, «Шиповник» 1909, XI, с. 65–109.
- Гиршбейн П., *Одинокие миры*, пер. А. Брумберг и Л. Тривуш, Издательское бюро, СПб 1908.

- Гиршбейн П., *С опущенными ресницами*, «Красная нива» 1928, 10, сс. 10–11.
- Гиршбейн П., *Сноп молчания (Индия)*, пер. А. В. Гурвича, Гос. изд-во, Москва-Ленинград 1930.
- Гиршбейн, *Таити*, «Красная нива» 1928, 25, сс. 10–11.
- Горький М., *Полное собрание сочинений*, т. 19, Наука, Москва 2017.
- Кельнер В., *Очерки по истории русско-еврейского книжного дела во второй половине XIX – начала XX в.*, Российская национальная библиотека, СПб 2003.
- Котлерман Б., «Навколо світу» Переца Гиршбейна: об одном “вольном” переводе с идиша на украинский, «Хадашот», 15.02.2022.
- Нусинов И., *Еврейская литература // Большая советская энциклопедия*, т. 24, ОГИЗ, Москва 1932.
- Пильняк Б., *Олений город Нара // Расплеснутое время*, Советский писатель, Москва 1990.
- Пильняк Б., *Олений город Нара*, «Новый мир» 1927, 3, сс. 58–64.
- Хиллиг Г., «Войо-Нова» в Крыму. Забытая сельхозкоммуна (кибуц), Institut für Erziehungswissenschaft, Marburg 2005.



NATALIA IVASHKEVICH

Hochschule für Jüdische Studien (Heidelberg, Germany)

<https://orcid.org/0009-0008-6741-0641>

The role of the Stranger in Jewish Literature: Exploring Efraim Sevela's "Righteous" and "The Informant" through Georg Simmel's Theory

Summary: In his short stories, "Righteous" and "The Informant", Sevela explores the theme of being an outsider in the society, a recurring motif in Jewish literature. This literary exploration aligns Sevela with well-known Jewish authors like Franz Kafka and Philipp Roth, who also grapple with the elaborateness of being an outsider. Georg Simmel's theoretical framework on "the stranger" helps us understand Sevela's characters. Simmel suggests that strangers have a unique social position, being both a part of and apart from the society. How strangers are treated reflects broader social and ethical concerns. Accepting strangers fosters unity while rejecting them can lead to conflict. Sevela uses various markers to highlight an outsider within the society, with physical appearance playing a prominent role. Jankowski's analysis of the characters' feelings within the society reveals an inner conflict about official inclusion while feeling like outsiders. Drawing from personal experiences, Sevela sheds light on the broader struggles of Soviet Jews adapting to new environments. Sevela's autobiographical novel, "Farewell Israel," provides insights into his own transformation into a cosmopolitan outsider due to state-sponsored antisemitism. Collectively, these texts highlight the subtle exploration of the outsider's identity in Sevela's works. Whether viewed through Simmel's sociological lens, Jankowski's analysis of inner conflict, or Sevela's personal reflections, the theme resonates with universal human struggles of displacement, identity, and the quest for belonging. In Sevela's narrative, the outsider becomes a symbol of hope, kindness, and compassion — a potential catalyst for positive change in a world shadowed by darkness.

Keywords: Sevela, Simmel, stranger, soviet Jew

ROLA OBCEGO W LITERATURZE ŻYDOWSKIEJ: ANALIZA OPOWIAŃ EFRAIMA SIEWIEŁY *SPRAWIEDLIWI* I *DONOSICIEL* W ŚWIETLE TEORII GEORGA SIMMELA

Streszczenie: W swoich opowiadaniach *Sprawiedliwi* i *Donosiciel* Efraim Siewieła eksploruje motyw bycia outsiderem w społeczeństwie, który jest często powracającym tematem w literaturze żydowskiej. Ta literacka eksploracja łączy Siewiełę z uznanymi autorami żydowskimi takimi, jak Franz Kafka i Philip Roth, którzy również zmagali się z tematyką bycia obcym. Teoretyczny model „obcego” Georga Simmela pomaga zrozumieć postaci stworzone przez Siewiełę. Simmel sugeruje, że obcy zajmuje unikalną pozycję społeczną, będąc jednocześnie częścią i poza społeczeństwem. Sposób traktowania obcych odzwierciedla szersze problemy społeczne i etyczne. Akceptacja obcych sprzyja jedności, podczas gdy ich odrzucenie może prowadzić do konfliktu. Siewieła wykorzystuje różne środki, aby podkreślić pozycję outsidera w społeczeństwie, przy czym wygląd fizyczny odgrywa ważną rolę. Analiza uczuć bohaterów przeprowadzona przez Jankowskiego ujawnia wewnętrzny konflikt między oficjalnym poczuciem przynależności, a subiektywnym doświadczeniem wyobcowania. Opierając się na własnych doświadczeniach, Siewieła rzuca światło na szersze problemy radzenia sobie żydowskich emigrantów ze Związku Radzieckiego w nowych środowiskach. Autobiograficzna powieść Siewieły *Pożegnanie Izraela* dostarcza wglądu we własną transformację w kosmopolitycznego outsidera w wyniku państwowego antyse-

mytizmu. Łącznie te teksty podkreślają subtelną eksplorację tożsamości outsidera w twórczości Siewiely. Niezależnie od tego, czy patrzymy przez soczewkę socjologiczną Simmela, analizę wewnętrznego konfliktu Jankowskiego czy osobiste refleksje Siewiely, temat ten rezonuje z uniwersalnymi ludzkimi problemami wyobcowania, tożsamości i poszukiwania przynależności. W narracji Siewiely outsider staje się symbolem nadziei, dobroci i współczucia - potencjalnym katalizatorem pozytywnej zmiany w świecie zacienionym przez ciemność.

Słowa kluczowe: Siewiela, Simmel, outsider, socjologia, sowieccy Żydzi

РОЛЬ ЧУЖАКА В ЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: ИССЛЕДОВАНИЕ РАССКАЗОВ ЭФРАИМА СЕВЕЛЫ ПРАВЕДНИК И ИНФОРМАНТ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ ГЕОРГА ЗИММЕЛЯ

Резюме: В своих рассказах Праведник и Информант Севела исследует тему чужого в обществе, что является важным мотивом в еврейской литературе. Это литературное исследование сближает Севелу с известными еврейскими авторами, такими как Франц Кафка и Филип Рот, которые также освещают сложности чужого статуса. Теоретическая концепция Георга Зиммеля о «чужаке» помогает нам разобраться в персонажах Севелы. Зиммель утверждает, что чужие занимают уникальную социальную позицию, одновременно являясь частью общества и в то же время отличаясь от него. Как общество взаимодействует с чужими отражая более широкие социальные и этические вопросы. Принятие чужих способствует единству, в то время как их отвержение может привести к конфликтам. Севела использует различные символы, чтобы акцентировать позицию чужака в обществе, при этом внешность играет ключевую роль. Анализ Янковского чувств персонажей в обществе показывает внутренний конфликт между официальным включением и чувством чужбины. Основываясь на личном опыте, Севела проливает свет на обширные проблемы советских евреев, адаптирующихся к новым условиям. Автобиографический роман Севелы Прощай Израиль дает понимание его собственного преобразования в космополитического чужака из-за государственного антисемитизма. Эти тексты вместе подчеркивают тонкое исследование идентичности чужака в произведениях Севелы. Будь то через социологическую перспективу Зиммеля, анализ внутреннего конфликта Янковского или личные размышления Севелы, тема соотносится с универсальной человеческой борьбой с вытеснением, идентичностью и поиском принадлежности. В рассказах Севелы чужак выступает символом надежды, доброты и сострадания — потенциальным катализатором положительных перемен в мире, омраченном тьмой.

Ключевые слова: Севела, Зиммель, чужак, социология, советские евреи

The stranger is a recurring character in Jewish literature, appearing in various contexts and serving multiple functions. Whether as a resident foreigner, a passing traveller, or an outsider seeking refuge, the stranger occupies a liminal space in Jewish society, both geographically and socially. Whether as a symbol of vulnerability, strength, or cultural hybridity, the stranger remains a powerful and resonant figure in Jewish literary traditions. Jewish authors have delved into the intricacies of feeling like an outsider, from Franz Kafka's literary works to Philipp Roth's novels or beyond. Efraim Sevela similarly addresses the identity of the stranger in his writings, portraying the difficulties of navigating two distinct worlds while attempting to reconcile past traditions with present realities. The subject of the stranger in his works takes on diverse forms. They could be a Soviet immigrant who feels lost and simultaneously excluded from the community, a frightened young soldier stationed beyond the front lines, or even an abandoned par-

rot. This article seeks to explore the complex role of the stranger in Jewish literature based on an example of two short stories by Efraim Sevela — *Праведник* and *Осведомитель*, in the context of Georg Simmel's theory of the stranger.

Simmel's Theory on the "Fremdartige": According to Simmel, strangers occupy a unique position in social relations because they are simultaneously a part of and apart from the society. The treatment of strangers can reflect broader social and ethical concerns in the following ways:

1. Simmel's theory highlights the significance of welcoming and including strangers in the society. When strangers are accepted and treated respectfully, it can encourage a social unity and create a vaster community. However, if strangers are rejected or viewed with suspicion, it can result in social fragmentation and exclusion.
2. Simmel proposes that how a person treats strangers can demonstrate their relationship with the society in general. Those who are receptive to social changes and diverse communities may be more willing to welcome and respect strangers. On the other hand, those who hold traditional or conservative beliefs may tend to reject or discriminate strangers.
3. Ethics play a vital role in our social interactions according to Simmel's theory. The manner in which we treat unfamiliar people can indicate our ethical values and our dedication to treating others with honour and esteem. By being compassionate and understanding toward strangers, we can establish a more humane and ethical community.¹

Georg Simmel believed that it is important to have social relations with people who are not a part of one's close social circle, and his theory on "the stranger" highlights this point. How strangers are treated can reflect wider ethical concerns about inclusion, the relationship between individuals and society, and the importance of ethical behaviour. Generally, it can be said that the stranger and society create two different groups, which can be named as "he/she/they/them" and "we". The separation between the stranger and the society further splits both groups.²

¹ Simmel G., *Exkurs über den Fremden*, in: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, pp. 764-771.

² М.А. Полетаева, *Эволюция представлений о «чужом»*, «Культура культуры» 2020, № 2, <https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-predstavleniy-o-chuzhom> [26.02.2024]

Typology of "Fremdartiges" in Behavior: The present narrative of the short story *Праведник* centers around Zenon, a protagonist originating from Poland, who had rescued a Jewish family during the Second World War and later was acknowledged as the righteous among the nations in Yad Vashem for his heroic deed. The central aspect revolves around how Zenon's heroism led to his stigmatization as an outsider in his own country, which made him feel like a stranger in his new home, Israel.

Georg Simmel's theory of the stranger emphasizes the importance of social interactions with individuals who are "outsiders" or not a part of one's immediate social circle.

The case of Zenon fits into Simmel's pattern of a stranger. In communist Poland, Zenon's heroism led to his stigmatization as a Zionist, which presented him as a potential wanderer. "[...] Его называли сионистом, прогнали из партии, уволили с работы. А потом намекнули, что в Польше ему делать нечего и пускай мотаает в свой Израиль."³

Sevela tackled the topic of stigmatization as Zionist, which he explored for example in his famous and contentious work *Farewell, Israel*. He argued that such labelling was merely a guise for state-sponsored antisemitism. "[...] прикрыв антисиионизмом самый заурядный антисемитизм, [...]"⁴ This scenario presents an illustrative instance of the dynamic interplay between the individual and the society. State-sponsored antisemitism resulted in Zenon's alienation and marginalization, losing his status and becoming a pariah in his habitual environment. As a reasonable outcome, he moved with his wife to Eretz Israel.

Despite his recognition as a hero in Israel, he still feels like a stranger. Following the demise of his spouse, Zenon's sole tether to his recently adopted domicile was severed, rendering him unanchored from his new surroundings. He shifted his focus towards alcoholism and feelings of social isolation. Zenon gave up everything due to his addiction and ended up as a homeless individual. He committed his time exclusively to the activities within the Yad Vashem memorial, particularly showcasing his personal tree in the Garden of the Righteous Among the Nations to visitors and requesting for donations.

«В мою честь благодарные евреи посадили дерево в этой аллее. Назвали меня праведником. Вон моё дерево. Отсюда видно» [...] Он протягивал

³ Э. Севела, *Праведник// Избранное*, Кристалл, Санкт-Петербург 1999, с. 785.

⁴ Э. Севела, *Возраст Христа. Последние судороги неумирающего племени*, АСТ Москва, Москва 2008, с. 298.

свою панамку, и христиане-туристы, чтоб поскорее отвязаться от него, откупались деньгами в разной валюте.⁵

On occasion, he would end up drunkenly falling asleep in Memorial, and the staff members would keep watch over his slumber. Although it appeared that Zenon was treated with respect, he did not experience improved social cohesion with the wider society. There is no proof that he joined a new group or community, which has resulted in his current situation. Although his wife's death might have contributed to his collapse, it was not the only reason.

Sevela portrays Zenon's identity as a stranger not only through the events that led the protagonist to the current situation, but also through concise and accurate descriptions of him and his surroundings.

Зенон не выходит на Аллею праведников, когда там проводят в окружении полицейских официальную делегацию. Он отсиживается ниже деревьев на голом каменистом склоне холма. Таков его уговор с полицией. При делегациях не появляется.⁶

His inability to visit the Garden of the Righteous Among the Nations during official delegations already suggests something about his position in Israeli society. His place is the stony hill, outside of shade of trees. "Киббуцная панамка, из синих и белых клиньев, съехала ему на нос, прикрыв глаза от прямых лучей солнца."⁷ In a final attempt to assimilate into his "new" society/environment, he wore his kibbutz panama hat. However, the hat's dangerous perch on his nose signifies the failure of his attempt. Zenon's alcohol addiction serves as another textual indicator of his sense of being an outsider. "В Израиле редко кто пьёт. И водка, да коньяк в еврейском государстве самые дешёвые в мире. Зенон стал пить, столько душа пожелает."⁸

The primary narrative of the short story *Осведомитель* centres on Arkadij, a Soviet Jew known for his unconventional Russian surname, Poluboyarov, acquired through marriage to Klava Poluboyarova. Notably, Arkadij made a decision to adopt his wife's surname instead of giving her his own, Perelman. He specializes in the art of retouching, particularly focusing on the enhancement and alteration of portraits depicting Soviet leaders. In an attempt to stand out, Arkadij poses as a KGB informant, hoping for attention. However, this backfires, making everyone avoid him.

⁵ Э. Севела, *Праведник // Избранное*, Кристалл, Санкт-Петербург 1999, с. 784.

⁶ Там же, с. 782.

⁷ Там же, с. 782.

⁸ Там же, с. 785.

Despite attracting some notice from the KGB, he is let go. Feeling rejected, he decides to move to the USA, arranging a fake marriage for money. During a layover in Italy, he tries the same attention-seeking tactic, this time pretending to be a CIA informant. Again, it leads to an isolation. Surprisingly, the CIA also overlooks his actions. He changes his plans and manages to head to the USA. Arkadij's story as a faux informant for the KGB and CIA, neatly aligns with a pattern observed by Georg Simmel. Throughout his life, Arkadij is constantly striving to be in the spotlight, using different methods to gain attention. "Он взял фамилию жены. [...] И стал Аркадий абсолютным русским человеком."⁹ With changing his surname, the protagonist tries to adapt to his current environment in order to get more acceptance. But his passport and his appearance spoil his plans, marking him as a stranger in society. His attempt to integrate by pretending to be an agent of various security services proves unsuccessful. "Он старался произвести впечатление. И производил. Люди замыкались. Всячески нововили избегать его."¹⁰ After being exposed by the KGB as a fake agent, things got worse for him. Not only did no one want anything to do with him, but he also began losing job opportunities. Arkadij, facing a situation similar to Zenon, began considering moving to the USA. Seeking support from the Jewish community, he was turned away due to his spoiled reputation as an informant. Despite his efforts to explain and redeem himself, he could not convince them. This led to his unsuccessful struggle for assistance.

Аркадий кинулся к евреям. [...] А евреи от него – враспынную. Осведомитель, мол. [...] Аркадий чуть не в слезах клянется, что это все выдумки, пустой треп. Сам на себя наговаривал по глупости. А ему не верят. Стараются держаться подальше.¹¹

However, Arkadij was mostly left out because he talked too much. His false claims of being an informant for secret services worked against him. The rumour of him being an informant made him a pariah both inside and outside the Soviet Union, making it impossible for him to be welcomed in the new society abroad.

Это был конец. С таким жутким пятном в личном деле ни одна приличная страна его не примет. Даже Красный Китай. Его длинный болтливый язык, обернувшись вокруг непутевой головы, вонзил ядовитое жало в собственный затылок, [...].¹²

⁹ Э. Севела, *Осведомитель // Избранное*, Кристалл, Санкт-Петербург 1999, с. 752.

¹⁰ Там же, с. 754.

¹¹ Там же, с. 757.

¹² Э. Севела, *Осведомитель Э. Севела, Осведомитель...*, с. 769.

Arkadij's situation goes beyond his personal choices and extends into deeper societal issues. As pointed out by Andrzej Jankowski, the *Petra Scandali* reflects a broader challenge in the assimilation of Soviet Jews within the Russian diaspora abroad. The story suggests that Arkadij's struggles might represent wider challenges faced by Soviet Jews as they adapt to new environments. Jankowski proposes that Arkadij's difficulties metaphorically capture the intricate complexities of assimilation within the Russian diaspora. In this context, the *Petra Scandali* emerges as a symbolic representation, shedding light on the broader struggles involved in the integration of Soviet Jews into foreign societies.¹³ Like Agasfer, Arkadij is wandering in search of his own safe haven.

In Sevela's works, the theme of the stranger's identity is prevalent. The protagonists are frequently portrayed as strangers in various scenarios, which emphasizes the dominance of this theme throughout the works. Especially in his autobiographical novel *Farewell Israel*, many explicit and implicit allusions to this topic can be found. By recounting his memories, Sevela shares his own perspective on what it means to be a stranger. Through his sharp observations, he illustrates the complete metamorphosis of the Soviet citizen into a cosmopolitan stranger. Such metamorphosis was the result of state-sponsored antisemitism that was already well-known. In those difficult times, anyone who expressed unorthodox views was closely monitored. It was extremely hard to find a secure space to openly share their own thoughts and viewpoints. It felt like the past was not relevant anymore. There was a general sense of sadness and uncertainty about what the future will bring.

У нас уже не было прошлого, в будущее заглядывать – как в беспроблемную тьму глядеть. Оставалось только настоящее, вот этот день, этот час, пока ты ещё на свободе. Мы жили в каком-то призрачном, нереальном мире, как перед потопом, от которого спасения нет.¹⁴

He chose to leave his familiar environment where he had previously enjoyed a life of wealth. Only because he could not tolerate the hypocrisy of the Soviet government and become a stranger. Andrzej Jankowski, in his work *Проза Эфраима Севелы. Из истории русской литературы третьей эмигрантской волны*¹⁵

¹³ А. Янковский, *Проза Эфраима Севелы. Из истории русской литературы третьей эмигрантской волны*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Кельце 2004, с. 116.

¹⁴ Э. Севела, *Возраст Христа. Последние судороги неумирающего племени*, АСТ Москва, Москва 2008, с. 51.

¹⁵ А. Янковский, *Проза Эфраима Севелы...*

highlighted that this decision spotlighted a discrepancy between him and the Russian nation.

Для преуспевающего в материальном и профессионально-творческом отношении Севелы, который, как и другие представители привилегированной элиты, [...], решение покинуть «золотую клетку», в которой он жил вместе с семьей, было вызвано потерей веры в идеалы коммунизма и на практике означало не только разрыв с лицемерием и ханжеством советской власти, но и, в первую очередь, разрыв с русской нацией, среди которой он вырос и окреп.¹⁶

Efraim Sevela developed a deep sense of honesty and precision on this subject due to his own personal experiences. Sevelas' life took a different turn when he was just 15 years old. The devastating effects of the Second World War forced him to leave his home, beginning his journey of exile. He faced a series of difficult and fortunate events that led him to frequently change his places of residence until, at the age of 61, he was finally able to settle down.

In *Farewell Israel*, the author portrays several disturbing situations where other individuals faced alienation due to their wish "to swim against the stream". In the first chapter, titled *Бунт немых*, the author narrates the story of 24 Jews who courageously rebel against the oppressive system, aiming to secure permission to immigrate to Israel. In these dark times, it was an extraordinary occurrence. On February 24, 1971, these courageous individuals refused to leave the waiting room of the Supreme Soviet leader and persisted in their refusal until they were granted the necessary emigration allowances. Through sharp language, the author sketches several distinct situations that contribute to the stigmatization of dissenters. One of the scenes portrays the severe beating of Michail Gold by four men dressed identically, all because of his desire to emigrate. "Четыре фигуры в одинаковых пальто и шапках прошли по доскам, проложенным через канаву, и остановились рядом с ним."¹⁷ By physically closing the gap between these "clones" and their victim, they further widened the moral divide. Consequently, Michail Gold found himself pushed away from a traditional soviet society. Their defiance against the higher authority gathered a negative perception. In another scene, Sašča Iwanow, the son of a Russian commander and a Jewish woman, discovers his Jewish heritage relatively late but welcomes it with pride. However, losing his job arises from the obstacle created by

¹⁶ Там же, с. 181.

¹⁷ Э. Севела, *Возраст Христа. Последние судороги неумирающего племени*, АСТ Москва, Москва 2008, с. 61.

his acknowledgment of his heritage to his potential journalism career. The government tries to block his plans to leave the country for Israel, where he hopes to escape judgment even for consuming Soviet bread. Sašča's determination to honour and preserve his heritage, much like Michail Gold's, leads to his alienation from Soviet society.

The Deputy Chairman made deliberate attempts to intimidate them using various threats, crystal clear labelling them as enemies of the state. These brave individuals, acting as strangers within this state, carried out their actions. However, the claims put forth by the Deputy Chairman served only to validate their status and aggravate the divide.

— Да вы знаете, что вы наделали? — повысил он голос. — На что вы замахнулись? Вы на Советскую власть замахнулись! Ясно? И наши законы за это строго карают. Без пощады. Я вам даю время одуматься отсюда подобру-поздорову. В противном случае — пеняйте на себя. Не покинете зал — вам будет очень плохо. Советская власть умеет расправляться с врагами.¹⁸

In both his fictional prose and autobiographical work, there are textual signals that describe the characters and their surroundings. These straightforward remarks not only offer metaphorical insights into the story, but also subtly steer the reader by revealing the character markers and social status of the individuals involved. In Sevela's life, there was an significant episode that illustrated his initial experience with the harsh reality of Soviet antisemitism. Immediately upon obtaining his university degree, Efraim Sevela secured his initial position as a journalist in the editorial office of the newspaper *Зоря* in Brest. It was during this time that the hunt for "evil cosmopolitanism" reached its zenith within the Soviet society. Victims were identified and publicly condemned by the notorious "comrade judgement committee." "Я сидел в глубине зала, смотрел на сцену и не верил своим глазам. Происходило что-то невероятное."¹⁹ However, the trial did not go as planned. One of the accused individuals turned out to be Armenian instead of Jewish, leading to their removal from the proceedings. Sevela had a unique reaction to this surprising twist. Viewing the situation through the eyes of a creator, he recognized the inherent absurdity of the whole situation, resulting in bursts of laughter. His response captured everyone's attention. On that unfortunate day, he donned a white T-shirt bearing the inscription "Oklahoma", a generous donation from an international organization.

¹⁸ Там же, с. 71.

¹⁹ Там же, с. 85.

“Эта майка подействовала на Егорова, как красная тряпка на быка.”²⁰ Sevela was immediately accused of being a cosmopolitan, labelled as someone “without kith or kin”. This situation bears numerous symbolic labels that depict the author as being different, as an outsider among the crowd. His attire, his reaction to the situation, and the behaviour of others all indicate his dissenting nature — the characteristics of a stranger.

Here, we can clearly observe the division of society into two groups, “we” and “they.” The tension between “us” and “them” can sometimes lead to outbursts, as seen in the situation above. However, we should always remember that, in reality, the difference between the “we” and “they” groups can be minimal or even exist only in imagination. The degree of dislike towards “them” is influenced by the presence and effectiveness of the “we” group.

The Appearance as a Stylistic Device: In general, Sevela employs numerous markers that highlight the presence of ‘the stranger’ within society. The most prominent marker is the appearance of the protagonists. “Одним словом, ничего особенного... если бы не нос. [...] Такой нос даже у самого миролюбивого нееврея вызывал зуд в ладонях [...]”²¹ „Похожий на цыгана, вся голова в колечках черных волос. Нос с горбинкой. Орлиный. И белые-белые зубы.”²² „А взял он в жены чужую женщину, низенькую, черноволосую, с заросшим лбом.”²³ The following three short sentences from the short story *Праведник* sound like a verdict on Zenon’s nature. “У Зенона нееврейское лицо. Он — поляк. Чистокровный.”²⁴ By utilizing such an epithet to describe the protagonist’s external features, Sevela emphasizes the distinctions of Zenon within his surroundings. The author’s description of Arkadij’s appearance from another short story *Осведомитель* hints at reasons why the protagonist may be perceived as an outsider in society. His physical attributes suggest a potential source of alienation within the social context.

Он был довольно высок, но сутул. Толстогуб и длиннонос. И, в довершение ко всему, на верхней губе у него торчала бородавка довольно значительных размеров, ис таким украшением нужно было обладать большой дозой мужества, чтобы отважиться протянуть свои губы даже для поцелуя.²⁵

²⁰ Там же, с. 86.

²¹ Э. Севела, *Моя Цацкес — знаменосец // Избранное*, Кристалл, Санкт-Петербург 1999, с. 562.

²² Э. Севела, *Белые ночи // Избранное*, Кристалл, Санкт-Петербург 1999, с. 735.

²³ Э. Севела, *Почему нет рая на земле // Избранное*, Кристалл, Санкт-Петербург 1999, с. 35.

²⁴ Э. Севела, *Праведник // Избранное*, Кристалл, Санкт-Петербург 1999, с. 782.

²⁵ Э. Севела, *Осведомитель...*, с. 753.

Nationality and social status serve as secondary markers, although it is crucial not to overlook their significance within the context of the plot.

The urge to return to a lost paradise, illustrated by Zenon and Arkadij, falls apart bit by bit. Even though both eventually reach Israel and the USA, they do not find the happiness they had expected. They were outsiders in their home society and failed to find acceptance in their new surroundings. The mythical paradise remained an unreachable destination for them.

As another marker, the author presents the feelings of the protagonists within society. As highlighted by Andrzej Jankowski in his work, the protagonist experiences an inner dissonance about how to be officially a part of society but still feel like a stranger within it.

Ее неотъемлемым компонентом является акцент на том внутреннем шоке, который испытывает герой, когда в той или иной ситуации чувствует, что в многонациональной стране, где каждый каждому якобы «друг, товарищ и брат», он все-таки — другой и, в значительной степени — изгой.²⁶

Efraim Sevela not only used various markers of the stranger in his works, but also implemented these in his movies. In most of the cases, he depicts the alienation of the protagonists based on their visual appearance, highlighting the stark differences between them and their environment. However, in some scenes, the visual appearance, coupled with specific contexts, also plays an allegorical role. For instance, in his renowned movie *Lullaby*, during the sequence featuring Jews just before their execution, we encounter a mother with a small child dressed like the famous Sistine Madonna by Raphael. This touching contrast serves as a powerful commentary on the fragility of innocence in the face of harsh realities. Sevela skilfully uses visual symbolism that deepens the narrative layers, inviting viewers to reflect on the deep effects of societal alienation and how people can stay strong in difficult times.

In conclusion, the stranger plays a significant role in Efraim Sevela's works. They represent hope, kindness, and compassion in a world filled with darkness, and they emphasize the importance of human connections and recognizing the humanity in each other. Although Zenon exhibits profound dissatisfaction with his existence, the treatment he received from his surroundings and its denizens provides a glimmer of hope in this sphere. Arkadij also carries a glimmer of hope for acceptance. However, due to his personal actions, he was denied acceptance by others. It is a common

²⁶ А. Янковский, *Проза Эфраима Севела...*, с. 52.

observation that the protagonist shares similarities with the creator, and this is evident in both short stories. Zenon, to some extent, reflects the author's own experiences. Both protagonists, Zenon and Arkadij, along with the author, left their homeland and set out on a quest to find a new one. Zenon chose to remain in Israel as an outsider, a foreigner, of his own intention (will), while Arkadij pursued the American dream. During Efraim Sevela's wandering and travels through multiple countries, he eventually returned to the place where his search began. By going back to his home country, he found his inner peace and eventually rediscovered his sense of belonging to his old/new motherland. Zenon's decision to stay in Israel as an outsider reflects his search for a place where he can and wants to truly belong. Arkadij's decision to go to the USA reflects his desire to seek a sense of belonging in the international community, where he hopes to begin a new life. The author, along with both protagonists, faced the challenge of leaving their familiar surroundings and wandering into the unknown, all-in search of a fresh sense of identity and purpose. Through the characters of Zenon and Arkadij, Sevela dives into themes of identity, cultural assimilation, and the universal desire for acceptance. Zenon's struggle to find his place in a foreign land reflects the broader human experience of searching for a sense of belonging. Sevela explores the uncertainty between keeping one's cultural heritage and integrating into a new society, underlining the importance of recognizing the humanity in each other regardless of differences. However, we should not forget that adapting to a new environment and joining any social group, whether willingly or unwillingly, is a complex socio-psychological process that significantly influences a person's behaviour — and it is precisely this process that both protagonists failed to navigate successfully.

Ultimately, the stranger in Efraim Sevela's works symbolizes hope, kindness, and compassion. They represent the potential for a positive change in a world overshadowed by darkness and emphasize the significance of human connections. Drawing parallels between Zenon and the author himself, it becomes clear that Sevela incorporates the elements of his own experiences and reflections into his storytelling. By doing so, he explores themes of displacement, longing, and the search for belonging while also challenging societal prejudices and highlighting the transformative power of empathy and acceptance.

References

- Янковский, А., *Проза Эфраима Севела. Из истории русской литературы третьей эмигрантской волны*, Akademia Świętokrzyska, Кельце 2004.
- Полетаева, М., *Эволюция представлений о «чужом»*. Культура культуры, no. 2 (2020): 95—102. <https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-predstavleniy-o-chuzhom>
- Севела, Э., *Избранное*, Кристалл, Санкт-Петербург 1999.
- Севела, Э., *Возраст Христа. Последние судороги неумирающего племени*, АСТ Москва, Москва 2008.
- Simmel, G., *Exkurs über den Fremden*, in *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.



OLAF TERPITZ

University of Graz

<https://orcid.org/0000-0002-7259-6312>

Trapped in Time – Early Modern Court Jew, Early Maskil or Outsider? Yehuda Leyb Nevakhovich and his Historiographical Treatise

Summary: Yehuda Leyb Nevakhovich (1776-1831) seems to be almost forgotten in current research on Jewish literature and culture in Eastern Europe. Nevertheless, among his contemporaries, he enjoyed a remarkable success in the realm of cultural production, and to some extent in the realm of imperial Russian society. Entangled between Hebrew, Russian, and European literatures, the scope of Nevakhovich's writing encompasses occasional poetry, emancipation treatises, and historical dramas. His understanding of literature was wide, interlacing the fields of literature, history and historiography. In his historiographical treatise "Remarks on a Review" (1806), the review being written by a German historian, Nevakhovich reflects on the state of Russian historiography and discusses the position of historiography and its meaning for the formation of a national discourse. He presents a polemic in favour of Russian scholarship that in its verve and gesture does not rank behind his emancipation treatise "Lamentation of the Daughter of Yehuda" (1803). With this treatise, he leaves the circle of Jewish intellectuals working in Hebrew. He now sees his place of speech primarily as one that is anchored in Russian imperial culture and attempts to install himself at this European interface as mediator. In his cosmopolitan mind set Nevakhovich was not acknowledged by later generations of Jewish thinkers and did not leave notable traces in the Jewish literature being created since the middle of the 19th century in Eastern Europe.

Keywords: Yehuda Leyb Nevakhovich, Haskalah, historiographical treatise, literature and society, Russian Empire, 19th century

UWIĘZIANY W CZASIE – ŻYD DWORSKI Z WCZESNEJ EPOKI NOWOŻYTNEJ, WCZESNY MASKIL CZY OUTSIDER?
YEHUDA LEYB NEVAKHOVICH I JEGO HISTORIOGRAFICZNE DZIEŁO

Streszczenie: Yehuda Leyb Nevakhovich (1776-1831) wydaje się niemal zapomniany w obecnych badaniach nad literaturą i kulturą żydowską w Europie Wschodniej. Niemniej jednak wśród swoich współczesnych odniósł niezwykle sukces w sferze produkcji kulturalnej, a do pewnego stopnia także w sferze imperialnego społeczeństwa rosyjskiego. Zaplątany między literaturą hebrajską, rosyjską i europejską, zakres pisarstwa Nevakhovicha obejmuje poezję okazjonalną, traktaty emancypacyjne i dramaty historyczne. Jego rozumienie literatury było szerokie, przeplatało się z dziedzinami literatury, historii i historiografii. W swoim traktacie historiograficznym «Remarks on a Review» (1806), napisanym przez niemieckiego historyka, Nevakhovich zastanawia się nad stanem rosyjskiej historiografii, omawia jej pozycję oraz znaczenie dla kształtowania się dyskursu narodowego. Przedstawia polemikę na rzecz rosyjskiej nauki, która pod względem energetyki i gestów nie ustępuje jego traktatowi emancypacyjnemu «Lament córki Jehudy» (1803). Wraz z tym traktatem opuszcza krąg żydowskich intelektualistów pracujących w języku hebrajskim. Teraz postrzega swoje miejsce wypowiedzi przede wszystkim jako zakotwiczone w rosyjskiej kulturze imperialnej i próbuje zainstalować się na tym europejskim polu jako mediator. W swoim kosmopolitycznym myśleniu Nevakhovich nie został uznany przez późniejsze pokolenia żydowskich myślicieli i nie pozostawił znaczących śladów w literaturze żydowskiej tworzonej od połowy XIX wieku w Europie Wschodniej.

Слова ключowe: Yehuda Leyb Nevakhovich, Haskalah, traktat historiograficzny, literatura i społeczeństwo, Imperium Rosyjskie, XIX wiek, połowa XIX wieku w Europie Wschodniej

УЗНИК ВРЕМЕНИ – ДВОРЦОВЫЙ ЕВРЕЙ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ, РАННИЙ МАСКИЛ ИЛИ АУТСАЙДЕР?
ИЕГУДА ЛЕЙБ НЕВАХОВИЧ И ЕГО ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ТРУД

Резюме: Иегуда Лейб Невахович (1776–1831) кажется почти забытым в современных исследованиях еврейской литературы и культуры в Восточной Европе. Тем не менее, среди своих современников он пользовался заметным успехом в сфере культурного производства и, в некоторой степени, в имперском российском обществе. Запутавшись между еврейской, русской и европейской литературами, Невахович писал стихи, трактаты об эмансипации и исторические драмы. Его понимание литературы было многогранным, в нем переплетались области литературы, истории и историографии. В историографическом трактате «Примечания на рецензию» (1806), ставшем ответом на рецензию немецкого историка, Невахович размышляет о состоянии русской историографии, рассуждает о положении историографии и ее значении для формирования национального дискурса. Он ведет полемику в пользу русской учености, которая по своей энергичности и жестам не уступает его трактату об эмансипации «Вопль дочери иудейской» (1803). С этим трактатом он покидает круг еврейских интеллектуалов, работавших на иврите. Теперь он видит место своей речи прежде всего в русской имперской культуре и пытается установить себя на этом европейском стыке в качестве посредника. В своем космополитическом мышлении Невахович не был признан последующими поколениями еврейских мыслителей и не оставил заметного следа в еврейской литературе, создававшейся с середины XIX века в Восточной Европе.

Ключевые слова: Иегуда Лейб Невахович, Хаскала, историографический трактат, литература и общество, Российская империя, XIX век, середина XIX века в Восточной Европе

I Introduction

Yehuda Leyb Nevakhovich seems to be almost forgotten or at least marginalised in current research on Jewish literature and culture in Eastern Europe, more specifically in the Russian Empire. Nevertheless, among his contemporaries – Jewish and non-Jewish alike – he enjoyed a remarkable success in the realm of cultural production, and to some extent in the realm of imperial Russian society.

Born in 1776 in Letichev in Podolia, he became the teacher of Abraham Peretz in Shklov, in that time an economic hub and a centre for Jewish culture where *mitnagdim* were as active as *maskilim* and *Hasidim*.¹ With his former student Peretz, he moved to the imperial capital St. Petersburg where he acted as a merchant and intellectual with access to the higher echelons of Russian society. Having converted to Lutheran faith due to his second marriage, he died in St. Petersburg in 1831.

Belonging to the “small colony” of Jews of St. Petersburg, according to the literary historian, Israel Zinberg,² including e.g. the merchants Abraham Peretz and Nathan Notkin, he became

¹ D. Fishman, *Russia's First Modern Jews*, New York University Press, New York 1995, esp. pp. 91 – 100.

² I. Zinberg, *A history of Jewish literature*, trans. B. Martin, Hebrew Union College Press, Cincinnati/ New York 1976, vol. VIII, p. 219.

active in the capital – besides his economic obligations – as a writer, playwright, and a political actor. The “small colony”, still very much in the habitus of the corporative structures of the Polish-Lithuanian Union, performed a mediating function between the state, society, and Jewish interests, acting in accordance with the pre-modern “shtadlanut” principle. Zinberg commented on its ambivalent position:

Rich and enterprising, they had acquaintanceship with the most prominent strata of Christian society. Raised on the literature of the Berlin enlighteners and coming into daily contact with the Russian nobility and prominent officials, the European-educated merchants also felt as painfully as their brethren in Berlin not only the social-legal oppression of the Jewish people but also the contempt and cold hostility with which Christian society regarded the very name Jew.³

Nevakhovich found himself, thus, with clear echoes in his works, at various cross points and intersections of historical and cultural developments. Geopolitically, he had to address the consequences of the partitions of the Polish-Lithuanian Commonwealth and the ensuing attempts to integrate Europe’s largest Jewish population into the Russian Empire, culturally he had to mediate between the concept of Early Modern times of the shtadlanut principle and the modern imperial approach of representation. Finally, he had to navigate the ambivalences of the Haskalah in a Jewish perspective,⁴ i.e. the societal transition process from “subject” to “citizen”. This, of course, raised questions of loyalty, of Jewish (in)visibility, of Jewish self-awareness, of the constitution of Jewish literature and, likewise, of Jewish presence in Russian literature and culture.

Entangled between Hebrew, Russian, and European literatures (at that time not Yiddish, which was still considered a vernacular for lower educated Jewish circles), the scope of Nevakhovich’s writing encompasses occasional poetry, emancipation treatises, and historical dramas. His understanding of literature was wide; indulging in historical poetry and drama, or in reflections on the Jewish condition, he pursued a concept of literature that other than today’s distinction between literature and historiography attempted to see them together. In other words, intellectuals assumed at times the position of a writer or a historian, as did the Russian thinker Nikolai M. Karamzin.

³ Ibid., p. 220.

⁴ On the Haskalah in the Russian Empire, see e.g. O. Litvak, *Haskalah*, Rutgers University Press, New Brunswick 2012, where she outlines the intricate relations and interactions between history, historiography, and literature.

In his emancipation treatise “Lamentation of the Daughter of Yehuda” (“Vopl’ dshcheri iudeiskoi”) from 1803 Nevakhovich addresses – only eight years after the third and final partition of the Polish-Lithuanian Commonwealth – issues concerning the Jewish condition in the Russian Empire. Still despised and marginalised by the Russian establishment and society, he presents to the Russian public an apology of the Jewish population in a historical and philosophical perspective, wrapped in a literary exegesis. The historian, Josef Meisl, remarks in 1919: “As the first apologetic writing on the Jewish question in Russian and a wake-up call to his brethren, it deserves special attention.”⁵

In his historiographical treatise, which will be at the centre of the following discussion, Nevakhovich reflects on the state of Russian historiography, taking up on moments of marginalisation, and discussing the position of historiography, and its meaning for the formation of a national discourse.

The inscription on his gravestone hints at his cosmopolitan mind frame that guided his work and thinking in a European, comparative tune. Due to time shifts in Jewish thought, philosophically, historically, and literarily, he fell into an intellectual time gap, being still there and not yet here:

Here rests in God the titular councillor and knight Leo v. Newachowitz [...]
There the dwellings, the worlds, the expanses – they will shine in full youth, after the passing of a thousand years; the passing of time will not take away their radiant light. Authored by Herder, from the writings of the deceased.⁶

II Engaging in History, Politics, and Literature – A Historiographical Treatise

Three years after the publication of his emancipation treatise, Nevakhovich published a historiographical treatise entitled “Remarks on a review concerning the attempt at a Russian history by Mr. Elagin” (“Primechaniia na retsenziuu kasatel’no opyta Rossiiskoi istorii g. Elagina”). Before the treatise was published as a separate book edition by the St. Petersburg printing house Drekhslers

⁵ J. Meisl, *Haskalah*, Schwetschke, Berlin 1919, p. 54 [“Als die erste apologetische Schrift über die Judenfrage in russischer Sprache und Weckruf an die Volksgenossen verdient sie ganz besondere Beachtung.”].

⁶ Ju. Gessen, *Evrei v Rossii*, Tipo-litografia A. G. Rozena, S.-Peterburg 1906, p. 138 [„Hier ruhet in Gott der Titularraht und Ritter Leo v. Newachowitz [...] Tam obiteli, miry, prostranstva – oni blistaiut v polnoi iunosti, posle istecheniia tysiasheletii; peremena vremen ne lishaet ikh luhezarnago svetu [...]]. Soch. Gerdera, iz trudov pokoinago.“].

in 1806, it was printed in the literary monthly “Lyceum” (“Litsei”) in the same year, albeit without mentioning the author.

In the treatise, Nevakhovich addresses questions of historiography, but, above all, the relationship between Russian and German historiography on Russian history. Its mere length of 51 pages – the review in question on Elagin was around five pages long – and the questions, themes, and polemics that Nevakhovich addressed in it went far beyond the scope of a standard review. The places of its publication, in turn, emphasised the prominence and topicality of what was presented for Russian intellectual life.

The starting point for the treatise was a German-language review of the magnum opus by the Russian historian, poet, and freemason Ivan Perfil'evich Elagin, which appeared anonymously in the German “Allgemeine Literatur-Zeitung” in 1804.⁷ Elagin’s “Attempt at a Narrative of Russia” (“Opyt povestvovaniia o Rossii”) had in his turn been published by the printing house of the Moscow University in 1803. With this treatise, Nevakhovich entered hence an arena that was characterised, on the one hand, by mediation processes between German and Russian scholarship, especially historiography, and, on the other, by the interactions between the German scholars working at the St. Petersburg Academy or Moscow University and the emerging Russian scholarly community, and which, thus, touched on the Russian national understanding.

In addition to Nevakhovich and Elagin’s anonymous reviewer, other actors were involved in this dispute: Elagin himself, who provided the impetus with his writing, the historian August Ludwig Schlözer, to whom all three: Elagin, his German reviewer and Nevakhovich attached pivotal points of their argument, the publication organs of the respective texts⁸ as well as ultimately the object of the dispute itself – the historiographical scholarship. Under discussion was the way in which Russian history should be researched and written, and, thus, what image of the “Russian people” should be drawn. Nevakhovich’s discussion of a discussion, in other words, assumed the position of a discourse on history, and unfolded as a programmatic writing in which Ne-

⁷ Anonymus, *Opyt powestvovaniia o Rossii. Sotschinenie Iwana Jelagina, natschatom na 65m godu ot jeho roscheniia, leta ot R.Ch. 1790, dwora jeho Imperatorskago Weltschestwa Ober-hofmeistera; d.i. Versuch einer Geschichte von Rußland, verfasst von Iwan Jelagin, Oberhofmeister des Hofes Sr. Kaiserl. Majestät, von ihm angefangen im 65sten Jahre seines Alters, im J. Ch. 1790, “Allgemeine Literatur-Zeitung” 1804, vol. 1, no. 56, pp. 443-448.*

⁸ In the journal “Litsei” where Nevakhovich’s treatise first appeared published well-known writers such as K.N. Batyushkov, N.I. Gnedich, or A.A. Pisarev. The “Allgemeine Literatur-Zeitung” which published the anonymous review on Elagin was until the mid-19th c. probably the most influential review organ for all fields of knowledge in the German-speaking world.

vakhovich pursued a meta-discourse on Russia's position in the European cultural fabric.

Nevakhovich's "Remarks on a review" consists of three parts: a preliminary remark, the actual review, and a concluding remark. In the preliminary remark, he first defines his critical starting point. He attributes his comments on the review to his motivation to "say something about the unfavourable opinion of foreigners about the Russians."⁹ He divides his concern into two perspectives:

However unforgivable it is for those foreigners who allow themselves to condemn Russians without due reflection, and who base their judgement solely on superficial knowledge, it is also very sad that Russians have so far *allowed* foreigners to think of them in such a wrong and condemnatory way.¹⁰

Not only does he construct here a dichotomy between a foreign and a Russian view, but this argumentative strategy is also similar to that of his emancipation treatise, which thematises the encounter and relationship between Jews and Russians. In this treatise, however, Nevakhovich positions himself on the side of the Russian historians. He now defines his own, which was previously Jewish, in a Russian context. The second vector that guided him in writing the treatise is a form of rehabilitation of the historian Schlözer mentioned in the German review:

I consider it my duty to inform the gentle reader in advance that, while revealing the injustice of the accusations levelled by the reviewer against Mr. Elagin, I do not forget to pay due respect to Mr. Schlözer, the famous man of our time, whose outstanding talents and long life devoted to prudent efforts on behalf of the human race and, above all, to attempts at Russian historiography, have earned him the right to universal respect.¹¹

The abruptness with which Schlözer is introduced in the treatise and the necessity felt by Nevakhovich to honour him in his merits signal the actual concern of the treatise beyond Schlözer's central

⁹ Nevakhovich, *Primechaniia na retsenziuu*, Tipografiia F. Drekhslera, S.-Peterburg 1806, p. 3 [„Davno uzhe ia zhelal skazat' nechto kasatel'no nevygodnago mneniia chuzhezemtsov o Rossiianakh.“].

¹⁰ *Ibid.*, p. 4 [„Skol' s odnoi storony ne prostitel'no tem chuzhezemtсам, kotorye pozvoliaut sebe bez dolzhnago razmyshleniia osuzhdat' Rossiian i osnovyvat' sud svoi na odnikh poverkhnostnykh svedeniakh, stol' s drugoi storony priskorbno, chto Rossiiane dosele *dopuskali* eshche inozemtсам dumat' o nikh tak prevrashchno i predosuditel'no.“; emphasis L.N.].

¹¹ *Ibid.*, p. 6-7 [„Ia dolgom schitaiu preduvedomit' blagosklonnago chitatelia, chto, obnaruzhivaia nespravedlivost' vozvedennykh G. Retsezentom obvinenii na G. Elagina, ne zabyvaiu odnakozhe dolzhnago vysokopochitaniiia k G. Shletseru, semu znamenitomu muzhu nashego vremeni, kotorago otlichnyiia darovaniia i dolgoletnaia zhizn', preprovozhdennaia v neusypanykh trudakh dlia chelovecheskago roda i glavneishe v ispytaniiaakh Rossiiskago bytopisaniia, priobreli emu pravo na vseobshchee uvazhenie.“].

position in Russian intellectual life – the shaping of Russian historiography by *Russian* scholars.

August Ludwig Schlözer had come to St Petersburg in 1761.¹² He initially worked as a tutor to the imperial historiographer Gerhard Friedrich Müller, a German scholar who had been appointed as an adjunct at the newly founded St. Petersburg Academy of Sciences in 1725. Despite difficulties, Schlözer established himself as a historian and was appointed full professor at the Academy in 1765 by Catherine II herself, specialising in ancient Russian History.¹³ Schlözer, who considered the works of foreign scholars, such as Voltaire's, on the history of Russia to be inadequate, also found himself in a dispute with the Russian polymath Mikhail V. Lomonosov that was to have repercussions for subsequent generations of historians. While Schlözer, like Müller, traced the origins of the Russians back to the Normans and Varangians, Lomonosov took a different stance on this question concerning Russian national consciousness, and referred to an earlier ancestry. Apart from this dispute, Schlözer contributed significantly to the professionalisation of historical scholarship with his studies on the medieval history of Russia, both in St. Petersburg and later in Göttingen, where he was appointed full professor in 1769 – through his source-critical and philological-historical method, through his approach to a universal history and, not least, through his shaping of Russian-German academic relations.¹⁴ For his services to Russian historiography, he was elevated to the Russian hereditary nobility by Alexander I with the award of the Order of Vladimir in 1803.

Nevakhovich's reference to Schlözer proves to be essential because Schlözer highlighted in his work points Nevakhovich addresses in his treatise – source-critical study, deficits in previous historiography, the relationship between Russian and foreign historiography on Russia. The anonymous reviewer of Elagin's treatise therefore chose the demand for "impartiality" as an introduction to his criticism:

Only a few Russian historians have been able to rise to the height on which the true historian must actually stand if he is to be worthy of his name, namely to the height of impartiality, where every consideration, every prejudice, where favour or hatred, and even fatherland, religion and people disappear from sight, and the gaze is directed at nothing but the truth.¹⁵

¹² On Schlözer and his work see e.g. Donnert, *Von Tatiščev bis Schlözer*, Böhlau, Köln/Weimar/Wien 2008; Lehmann-Carli, *A. L. Schlözer als Rußland-Historiker*, Böhlau, Köln/Weimar/Wien 1997; Ziegenggeist, *Aspekte der deutschen Rezeption russischer Literatur in der Aufklärung*, Akademie-Verlag, Berlin 1986.

¹³ Peters, *Altes Reich und Europa*, Lit-Verlag, Münster 2003, pp. 75-76.

¹⁴ See e.g. Shletser, *Pravda russkaia* (1767); Shletser, *Predstavlenie vseobščei istorii* (1791); Shletser, *Nestor. Russkie letopisi na drevneslavianskom iazyke* (1809-1819).

¹⁵ Anonymus, *Opyt powestwowanija o Rossii*, "Allgemeine Literatur-Zeitung" 1804, vol. 1, no. 56, p. 443 [„Nur

Nevakhovich counters this objection in principle: love of the fatherland – an extraordinary formulation for a Jewish thinker at the beginning of the 19th century in Russia – is entirely compatible with “impartiality” (“bezpristrastnost’”) and the historian should neither “cover up” (“prikryvat’”) nor “conceal” (“utaivat’”) the “mistakes” (“poroki”) of his fatherland.

However, before Nevakhovich polemically discusses the review of Elagin’s study; he comments on his own approach: “Since I cannot demand much trust in myself, I hasten to share this review in Russian in its entirety, interrupting it only in places with my remarks.”¹⁶ Nevakhovich applies the method of textual criticism. He introduces the Russian reading public to the German review in a complete Russian translation he has produced, which he comments on by including a few longer quotations from Elagin. The gesture of humility (“since I cannot demand much trust in myself”) can be read as part of his strategy to succeed in Russian intellectual life. He demonstrates his own familiarity with the subject matter through his knowledge of the “Allgemeine Literatur-Zeitung”, the works of Schlözer, Elagin and Karamzin, as well as through the references scattered throughout the treatise to the periodical “Moskovskie uchenye vedomosti” (“Moscow Scholarly News”) or the thesis of the unnamed Catherine II. “Zapiski kasatel’no Rossiiskoi Istorii” (“Notes Regarding Russian History”),¹⁷ thus referring to the most esteemed authorities in the empire.

Although Nevakhovich chooses the methodology of historiography as the starting point for his observations, his actual scholarly as well as socio-political interest quickly becomes apparent: it is the question of the interpretive sovereignty over Russian history, which was directly connected to the question of national self-understanding and self-imagination. This question, in turn, was explosive since historiography on Russia, as practised at the Academy of Sciences in St. Petersburg or at Moscow University, was primarily carried out by scholars from Germany from the 18th century and into the 19th century.

wenige russische Geschichtsschreiber haben sich noch auf die Höhe zu erheben gewußt, auf welcher der wahre Geschichtsschreiber doch eigentlich stehen muß, wenn er seines Namens würdig sein soll, auf die Höhe der Unparteilichkeit nämlich, wo jede Rücksicht, jedes Vorurtheil, wo Gunst oder Haß, und selbst Vaterland, Religion und Volk aus den Augen schwinden, und der Blick auf nichts gerichtet ist, als auf die Wahrheit.“].

¹⁶ Nevakhovich, *Primechaniia na retsenziuu*, Tipografia F. Drekhslera, S.-Peterburg 1806, p. 8 [„Ne trebuia k sebe mnogo doverennosti, pospeshaiu soobshchit’ na Rossiiskom iazyke siiu Retenziuu v polnom eia sushchestve, preryvaia onuiu tol’ko po mestam moimi primechaniiami.“].

¹⁷ Catherine II, like Peter I, took an active interest in various areas of intellectual life such as literature and historiography and produced authoritative writings such as the “Notes on Russian History”, which first appeared in the journal “Sobesednik” (“Interlocutor”) between 1783 and 1784, before being published as a single edition in six volumes from 1787 to 1794.

For Russian aristocrats – apart from exceptions such as Karamzin – it was still not befitting their social status at the turn of the century to work as academics and contribute to the professionalisation of this field. Nevertheless, it was historiography in particular that served to legitimise the respective ruler to a considerable extent. In the European context around the middle of the 19th century, it developed into the leading discipline among the philosophical sciences, i.e. a discipline that not only influenced neighbouring disciplines with its analytical and interpretative methods, but also steered the discussion about national understanding and the position in the European power structure in a general social context.

Nevakhovich outlines his argument from a position that accuses German historians of being backward and biased towards Russian historians:

And so, the Russian historians find themselves lower than *all peoples on earth*, lower than the Turks, lower than the Tatars, the Kyrgyz, etc.! To prove here that the Russians, with Nestor and other sources of their history, are not inferior to anyone, even in Europe, would be completely superfluous.¹⁸

Nevakhovich's main objection manifests itself leitmotivically in the lack of understanding that foreign scholars would show towards the Russian language and Russian culture. He polemicalises:

According to these words and the expression *among all peoples on earth* used above, one must think that the author of the review understands the languages of all peoples on earth and has read all historians, including Russian ones. In what follows, however, we will see that he does not know the Russian language very well and that he has not even read Mr Elagin, whom he is reviewing, properly.¹⁹

He uses the medium of language to define formations of historical knowledge, of empathy, of participation in the formation of public opinion on Russian history. He develops this argument, not without pointing out to the Russian readership, his own competences in terms of language and philosophy and indicating the reviewer's mistranslations. It is precisely this foreign ignorance,

¹⁸ Nevakhovich, *Primechaniia na retsenziuu*, Tipografia F. Drekhslera, S.-Peterburg 1806, p. 10 [„I tak uzhe Rossiiskie Deepisateli postavleny nizhe vsekh narodov na zemle, nizhe Turetskikh, nizhe Tatarskikh, Kirgizskikh, i pr.! Éto slishkom mnogo skazano. Dokazyvat' zdes', chto Rossiiane Nesterom i drugimi istochnikami svoei Istorii ne ustupajut ni komu dazhe v Evrope, bylo by delo sovershenno izlishnee.“; emphasis L.N.].

¹⁹ *Ibid.*, p.12 - 13 [„Po sim slovam i po vysheupotreblennomu vyrazheniiu *mezhdzhu vsemi narodami na zemle nadobno dumat'*, chto Sochinitel' Retsenzii razumeet iazyki vsekh zemnykh plemen i prochital vsekh Istoriikov, v tom chisle i Russkikh. No v posledstvii uvidim, chto on Rossiiskoi jazyk ne ochen' khorosho znaet, i chto ne chital dazhe poriadочно G. Elagina, kotorago razsmatrivaet.“; emphasis L.N.].

which Nevakhovich assumes, that leads to the core passage of his treatise, which, according to its content, represents an apology of the “Russian people” and Russian historiography.

Foreigners do not see Russians, so to speak, or they see them badly; Russians see themselves and see themselves well. Foreigners who do not know the Russian language do not and cannot know the spirit of the Russian people in its true essence.²⁰

In his defence of Russian scholars, Nevakhovich attributes, moreover, besides prejudice also a gesture of superiority originating in enlightenment to foreign scholars.

It is not only superstition that gives birth to such evil, but also so-called enlightenment. It is extremely regrettable that enlightened people despise the unenlightened just as much as the superstitious hate the non-superstitious.²¹

According to Nevakhovich, the Enlightenment came to Russia relatively late in comparison to other European countries, but the Russians were open and curious about the European fields of knowledge that were opening to them. Europeans, on the other hand, had only a vague idea of Russia: “But the Russians always had a brave spirit, a deep and wide language. The Europeans could know nothing about them; they only knew something faint.”²² Even if they came to the country to study it, they would only look for facts and facets that support their preconceived opinion. Nevakhovich only slightly relativises this general finding when he refers to the exceptions of “the small number of great minds or Russified people”²³.

More interesting than this statement as such is what he actually or implicitly says at this point. When Nevakhovich’s emancipation treatise and historiographical treatise are juxtaposed, the position of the Jews in the emancipation treatise and the Russians in the historiographical treatise are strikingly similar. From Nevakhovich’s point of view, both are in a position of inferiority and require justification, defence, and legitimisation. The Jews

²⁰ Nevakhovich, *Primechaniia na retsenziuu*, Tipografia F. Drekhslera, S.-Peterburg 1806, p. 33 [„Inostrantsy, tak skazat’, ne vidiat Rossiian, ili khudo ikh vidiat; Rossiiane vidiat sebia, i khorosho vidiat. Inostrantsy, ne znaia Rossiiskago iazyka, ne znaiut i ne mogut znat’ dukha Rossiiskago naroda v nastoiashchem ego sushchestve.“].

²¹ Ibid., pp. 35 - 36 [„Ne odno sueverie rozhdaet sie zlo; no i tak nazyvaemoe prosveshchenie. K krainemu sozhaleniiu prosveshchennye liudi stol’ko zhe preziraiut neprosveshchennykh, skol’ko suevernye ne navidiat nesuevernykh.“].

²² Ibid., p. 36 [„No Rossiiane vseгда imeli muzhstvennyi dukh, iazyk glubokii i obshirnyi. Evropejtsy nichego ne mogli znat’ ob nikh; a znali chto nibud’ temnoe.“].

²³ Ibid., p. 38 [„malago chisla velikikh umov, ili obrusevshikh“].

in relation to the Russian state and society, the Russians in relation to Europe. Whether Nevakhovich intended this ambivalent reading, given that the texts were aimed at largely different reading audiences, remains open. In any case, he wrote both the emancipation treatise and the historiographical treatise against the background of his experiences in the Petersburg committee²⁴ and used similar rhetorical patterns. In this way, his conclusion can be read in a double sense:

As long as foreigners do not seriously study the Russian word and achieve sufficient success in it, as long as they do not familiarise themselves with Russian literature, as long as they do not get to know the Russian people in all its conditions and circumstances; until then their understanding of it will remain superficial, until then they will have no right to a decisive judgement on everything that concerns it.²⁵

Only a sound knowledge of the language, of the cultural history of a people and the history of its writings would make it possible to judge it properly and authoritatively. It is precisely these competences that Nevakhovich denies the anonymous German reviewer of Elagin's work. Even though Nevakhovich admits that Elagin sometimes comments quite harshly on other differently minded historiographers in his writing, he postulates that the German reviewer's actual intention was not to criticise the method or content of Elagin's conception of history, but rather to defend the German scholars who had so far had a major influence on Russian historiography.

This is not about Russian history, but about the accusation of the aforementioned German scholars. I dare not confirm this accusation, and no one else in my place would dare to do so; yet I cannot deny it either, the more so as Mr. Reviewer has not said a word in favour of the accused.²⁶

²⁴ Set up by Alexander I it was commissioned to clarify the socio-economical condition of the Jewish population. Members were politicians such as G. Derzhavin, A. Chartoryskii, and representatives of the Jewish elite such as Notkin and Nevakhovich. See Gessen, *Evrei v Rossii*, Tipo-litografiia A. G. Rozena, S.-Peterburg 1906, pp. 74-76.

²⁵ Nevakhovich, *Primechaniia na retsenziuu*, Tipografiia F. Drekhslera, S.-Peterburg 1806, p. 38 [„Dokole inostrantsy ne budut zanimat'sia sovershennym izucheniem Rossiiskago slova i priobretat' v tom dovol'noi uspekhi, dokole ne poznakomiatsia s Rossiiskoiu slovesnostiiu, dokole ne uznaiut Rossiiskago naroda vo vsekh ego sostoiianiakh i otnosheniakh; do tole poniatia ikh o nem ne budut osnovatel'ny, do tole ni o chem do nego kasaiushchemsia ne budut imet' prava na reshitel'nyia suzheniia.“].

²⁶ *Ibid.*, p. 47 [„Zdes' ne do Rossiiskoj Istorii kasaetsia delo, a do obvineniia pomianutykh gospod Nemetskikh uchenykh. Ia ne smeiu utverzhdat' takogo obvineniia, i ni kto drugoi na moem meste ne osmelitsia sego zdelat'; no tak zhe ne mogu i otritsat' onago, tem bolee, chto G. Retsenzent v pol'zu obviniaemykh ne skazal ni slova.“].

Embedded in a heated debate on the interpretive sovereignty over Russian history, it is hardly surprising that Nevakhovich recommends Elagin's work in his concluding remarks and sides with those who call for a change in the national composition of scholars in Russian historiography, preferring Russians, and marking thus its nationalisation.

III Conclusion

As in his emancipation treatise, Nevakhovich uses stylistic and rhetorical means to navigate the reader through the complexity of the subject matter presented in his historiographical treatise. Irony, the direct address of the reader, polemical argument do not only characterise the treatise as a review in the proper sense, but also emphasise its overriding interest in science policy and nation building – it is the review of a review in the service of epistemic legitimation and programmatic agenda. Nevakhovich proves himself in his treatise to be an expert on contemporary historiography in the Russian Empire and in Europe as well as a stylist who is equally at home in the Russian and German languages.²⁷

Nevakhovich's discussion of the review and the anonymous reviewer refers to three plains he interweaves: content-wise he thematises the constitution, function, and impact of historiography, on a symbolical level he raises the question of interpretive sovereignty over Russian history, both culminating ultimately in the question of his personal engagement.

In his "Remarks on a Review", Nevakhovich presents a polemic in favour of Russia and Russian scholars that in its verve and gesture does not rank behind his "Lamentation of the Daughter of Yehuda". With this treatise, he nevertheless leaves the circle of Jewish intellectuals working in Hebrew. He now sees his place of speech primarily as one that is anchored in Russian imperial culture and attempts to succeed as a Russian intellectual *avant la lettre*, not only to become part of German-Russian academic relations, but rather to install himself at this linguistic and cultural

²⁷ For example, he accuses the German reviewer of the "Allgemeine Literatur-Zeitung" of having missed the stylistic appropriateness of a review in his choice of words. The following comment can be found in a footnote: "Geshwatz [Original German, O.T., "Blabbed"] – It is not proper to use harsh words in reviews, especially when accusing someone else of injustice towards those who think differently. Well, that's how the impartial testers of history proceed!" Nevakhovich, *Primechaniia na retsenziiu*, Tipografia F. Drekhslera, S.-Peterburg 1806, p. 12 ["Geshwatz – upotrebliat' v retsenziakh grubyya slova ves'ma ne prilichno, a osoblivo tomu, kotoryi drugogo obviniaet v nespravedlivosti protiv inomysliashchikh. Tak – to postupaiut bezpristrastnye Ispytateli Istorii!"].

interface in the powerful position of a mediator and interpreter.

Nevakhovich moves between times, genres, and loyalties. In his cosmopolitan mind set, Nevakhovich was not really acknowledged by later generations of Jewish thinkers and did not leave notable traces in the Jewish literature being created since the middle of the 19th century in Eastern Europe. Or, as Yehuda Slutsky notes:

Although Nevakhovich's works appear episodic and without continuity in the literature (both Hebrew and Russian) of the Haskalah, they did, nevertheless, herald the arrival of a new period in the spiritual life of Russian Jewry.²⁸

Nevakhovich, thus, was presumably the first Jewish writer writing in Russian, producing a self-conscious work of Jewish expression. Though it was a powerful symbol of Jewish presence in the Russian imperial setting, it did not meet the emancipatory intellectual needs, and the self-understanding of future Jewish intellectuals.

Bibliography

- [Anonym]: Moskwa, in der Universitätsdruck.: *Opyt powestwowanija o Rossii. Sotschinenie Iwana Jelagina, natschatom na 65m godu ot jego roschdenija, leta ot R.Ch. 1790, dwora jego Imperatorskago Welitschestwa Ober-Hofmeistersa; d.i. Versuch einer Geschichte von Rußland, verfasst von Iwan Jelagin, Oberhofmeister des Hofes Sr. Kaiserl. Majestät, von ihm angefangen im 65sten Jahre seines Alters, im J. Ch. 1790. 1803. LIX u. 471 S., in: Allgemeine Literatur-Zeitung 1804, vol. 1, no. 56, pp. 443-448.*
- Donnert, Erich: *Von Tatiščev bis Schlözer. Zur Geschichtsschreibung in Russland im 18. Jahrhundert*, in: Donnert, Erich (ed.): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt. Unbekannte Quellen. Aufsätze zu Entwicklung, Vorstufen, Grenzen und Fortwirken der Frühneuzeit in und um Europa*, Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau, 2008, pp. 763-780.
- Duchhardt, Heinz/ Martin Espenhorst (eds.): *August Ludwig (von) Schlözer in Europa*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Fishman, David E.: *Russia's First Modern Jews. The Jews of Shklov*, New York: New York University Press, 1995.
- Gessen, Julij I.: *Evrei v Rossii. Očerki obščestvennoi, pravovoi i ékonomičeskoj žizni russkikh evreev*, S.-Peterburg: Tipo-litografija A. G. Rozena, 1906.
- Lehmann Carli, Gabriela: *A. L. Schlözer als Rußland-Historiker, sein Göttinger Studiosus A. I. Turgenev und der russische „Reichshistoriograph“ N. M. Karamzin*, in: *Europa in der Frühen Neuzeit, Festschrift für G. Mühlpfordt zum 75. Geburtstag*, Vol. 2, Weimar/ Köln/ Wien: Böhlau, 1997, pp. 539-554.
- Litvak, Olga: *Haskalah. The Romantic Movement in Judaism*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2012.
- Meisl, Josef: *Haskalah. Geschichte der Aufklärungsbewegung unter den Juden in Russland*, Berlin: Schwetschke, 1919.

²⁸ Y. Slutsky, *Nevakhovich, Judah Leib*, in: Fred Skolnik (ed.) *Encyclopedia Judaica*, Thomson Gale – Macmillan Reference – Keter, Detroit – Jerusalem 2007, p. 128.

- Nevakhovich, Leyba: *Vopl' dshcheri iudeiskoi*, Sankt Peterburg: Pечатano v privilegovannoi Vreitkopfovoi Tipografii, s ukaznago dozvolenija, 1803.
- Nevakhovich, Leyba: *Primechaniia na retsenziu kasatel'no opyta Rossiiskoj istorii g. Elagina*, Sankt Peterburg: Pечатano v tipografii F. Drekhslera, 1806.
- Nevakhovich, Leyba: *Primechaniia na retsenziu*, in: Litsej (1806), 3:2, pp. 15-48.
- Peters, Martin: *Altes Reich und Europa. Der Historiker, Statistiker und Publizist August Ludwig (v.) Schlözer (1735-1809)*, Münster: Lit-Verlag, 2003.
- Slutsky, Yehuda: *Nevakhovich, Judah Leib*, in: Encyclopaedia Judaica. Ed. Fred Skolnik. Second edition. 22 vols., Detroit et al. 2007, vol. 15, p. 128.
- Ziegengeist, Gerhard: *Aus der unveröffentlichten Korrespondenz August Ludwig Schlözers (1800-1809)*, in: Graßhoff, Helmut (ed.): *Literaturbeziehungen im 18. Jahrhundert. Studien und Quellen zur deutsch-russischen und russisch-west-europäischen Kommunikation*, Berlin: Akademie-Verlag, 1986, pp. 375-401.
- Zinberg, Israel: *A History of Jewish Literature*. Translated and edited by Bernard Martin. 12 vols., Cleveland: Vol. I-III 1972-1973, Cincinnati/ New York: Hebrew Union College Press, vol. IV-XII 1974-1978. [Vol. VIII "The Berlin Haskalah", Cincinnati/New York 1976].



ANNA BALESTRIERI

The Hebrew University of Jerusalem

 <https://orcid.org/0000-0002-9407-9930>

“With the Eyes of a Jew”: Unveiling Canvas of Identity in Early 20th Century Art Expeditions to Mandate Palestine

Summary: In the early 20th century, a wave of missions to exotic lands, including Mandate Palestine, sparked artistic exploration across cinema, painting, and photography. This article examines how painters on these expeditions aimed to express Jewish identity through their artwork. Drawing from exhibition reviews, it explores the transformative impact of these journeys on artists’ worldview and artistic expression, highlighting their role in bolstering Jewish self-awareness. Through examples like Artur Szyk, Adolphe Feder, and Mane-Katz, it demonstrates how travel to Eretz Israel shaped artists’ self-perception, enriching their artistic perspective while maintaining their deeply rooted ethnic identity.

Keywords: Palestina, diaspora, art, Zionism, Chagall, Eretz Israel, Adolphe Feder, Mane-Katz, Jewish identity

“OCZAMI ŻYDA”: ODSŁANIANIE PŁÓTNA TOŻSAMOŚCI W EKSPEDYCYJACH ARTYSTYCZNYCH POCZĄTKU XXWIEKU DO MANDATU PALESTYNY

Streszczenie: Na początku XX wieku fala wypraw do egzotycznych krajów, w tym do Mandatu Palestyny, stała się katalizatorem poszukiwań artystycznych w kinie, malarstwie i fotografii. W artykule analizuję, w jaki sposób malarze biorący udział w tych przedsięwzięciach starali się wyrazić tożsamość żydowską. Czerpiąc z recenzji wystaw zamieszczonych w czasopismach diaspory z okresu międzywojennego, badam transformacyjny wpływ tych podróży na światopogląd i ekspresję artystyczną artystów, podkreślając ich rolę we wzmacnianiu żydowskiej samoświadomości. Poprzez analizę postaci takich, jak Szyk, Feder i Mane-Katz, pokazuje, jak podróż do Ziemi Izraela ukształtowała postrzeganie siebie przez artystów, wzbogacając ich artystyczną perspektywę, zachowując jednocześnie głęboko zakorzoną tożsamość etniczną.

Słowa kluczowe: Palestyna, diaspora, sztuka, syjonizm, Chagall, Ziemia Izraela, Adolphe Feder, Mane-Katz, tożsamość żydowska

ГЛАЗАМИ ЕВРЕЯ: РАСКРЫТИЕ ХОЛСТА ИДЕНТИЧНОСТИ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ЭКСПЕДИЦИЯХ НАЧАЛА 20-ГО ВЕКА В ПОДМАНДАТНУЮ ПАЛЕСТИНУ

Резюме: В начале 20-го века волна экспедиций в экзотические страны, в том числе в Подмандатную Палестину, стимулировала художественные исследования в области кино, живописи и фотографии. В этой статье рассматривается, как художники этих проектов стремились сформулировать еврейскую идентичность. Опираясь на обзоры выставок в журналах диаспоры межвоенного периода, автор углубляется в преобразующее влияние этих путешествий на мировоззрение и художественное самовыражение художников, подчеркивая их роль в укреплении еврейского самосознания. Анализ таких личностей, как А. Шик, А. Федер, и Мане-Кац, показывает, как путешествие в Эрец-Исраэль сформировало самовосприятие художников, обогатив их творческую перспективу, сохранив при этом глубоко укоренившуюся этническую идентичность.

Ключевые слова: Палестина, diaspora, искусство, сионизм, Шагал, Эрец Исраэль, Адольф Федер, Мане-Кац, еврейская идентичность.

The early twentieth century, particularly the 1920s to the 1930s, witnessed a proliferation of missions to exotic lands, driven by a fervent passion for the Orient. This article¹ delves into how painters participating in group-organized or self-arranged art expeditions to Mandate Palestine in the 1920s and 1930s sought to express Jewish identity through their artwork. By examining both intentional and subconscious aspects of this quest, the article highlights the transformative impact of their journeys on their worldview and artistic expression. The sources for this article include exhibition reviews, travel diaries by the artists, and other material published in contemporary press. To fully understand these artistic endeavors, it is crucial to consider the broader historical context. The transition from Ottoman rule to English administration, the shift from the Russian Empire to the Soviet regime, and other pivotal events during the first third of the 20th century significantly influenced artistic discourses. These geopolitical changes not only affected the artists' access to new environments but also shaped their perceptions and artistic narratives. By placing these art expeditions within this wider historical framework, the article offers a deeper insight into how these tumultuous times shaped Jewish artistic identity and expression in Mandate Palestine.

Spearheaded by influential figures like Alexander Kogan, editor of the Berlin art journal "Zhar Ptitsa" (The Firebird), with the aim of "reflecting the spirit of this unique country" through "a living language of life" and "a living material,"² these expeditions provided platforms for artists to explore Jewish identity beyond conventional boundaries. Drawing from exhibition reviews in Jewish diaspora journals, the article underscores the role of these journeys in bolstering Jewish self-awareness and articulating aspirations for a Zionist future, shedding light on the broader phenomenon of art expeditions as transformative experiences for artists exploring Jewish identity and heritage.

¹ This article expands upon research first presented at the International Conference on "Displacement, Networks, and Other Transnational Effects in Modern Jewish History: Rethinking the Historical Mapping of Mobility and Migration," organized by Prof. Horowitz from Tulane University and The Leonid Nevezlin Research Center for Russian and East European Jewry in 2023.

² Unauthored, *Художественная монография о Палестине*, "Zhar Ptitsa: Ezhemesiachnyi literaturno-khudozhestvennyii Ilustrirovannyi zhurnal," *Russkoe Isskustvo*, Berlin, no. 13, 1925, 36.

Selection Criteria for Featured Artists

Given the limited space, my selection criteria for artists were guided by a few overarching factors. A crucial aspect was ensuring that they were featured in articles in “Menorah” and “Rassvet,” esteemed publications within the Parisian Russian, Jewish, and Russian-Jewish communities. These journals, known for their quality and contributors like Vladimir Jabotinsky and Gustave Kahn, provided insight into artists’ popularity and significance in their time.

Furthermore, the simultaneous publication timelines of the journals facilitated comparison, as both ceased publication in the first half of the Thirties. I considered artists who physically visited Palestine during those years, either through personal artistic expeditions or self-organized ventures but only temporarily, without permanent residency.³ Hence, sculptor Nahum Aronson was omitted due to a lack of evidence regarding his visit to Eretz Israel, while Chana Orloff and Leonid Pasternak, despite their pivotal roles in art history and Jewish history, were absent from one of the two journals. From Pasternak’s memoirs, we know that Abel Pann⁴ was part of the enterprise. However, Pann’s permanent emigration to Palestine rendered him ineligible for this examination. I focused on artists from that era who were ethnically Jewish and belonged to the Eastern European world of Jewry. This excluded, for instance, Aleksander Yakovlev.

Arthur Szyk, the Jew who Laughs

Arthur Szyk’s participation is attested by the choice of Alexander Kogan to have one of Szyk’s artworks as a frontispiece of the original book. The planned monograph, intended to be published in two volumes, would have covered Palestine’s history and cultural significance in the first volume, while the second would have described its newly emerging life.⁵ Its final version never reached the general public, and the Palestinian monograph remained an outline. A herald of polyhedral figurative art expression, Polish draughtsman, and graphic artist, Arthur Szyk (1894-1951) gained worldwide fame, particularly in the United States, after emigrating before the outbreak of World War II, primarily due to his anti-Nazi political caricatures. “Rassvet” served as a prominent platform for

³ That is to say, not aligning with the traditional notion of *aliyah*.

⁴ Gil Weissblei, *In Search of a New Jewish Art: Leonid Pasternak in Jerusalem*, “Ars Judaica,” no. 13, 2017, 91-110.

⁵ *Palestine: A prospectus*, The Maor Publishing Company, Paris 1925.

Szyk's artwork throughout its existence until 1934, long before the artist achieved global recognition. His caricatures covered a range of contemporary topics, from the colonization of Crimea (no. 32, August 9, 1925) to England's role in overseeing relations between Jews and Arabs in mandatory Palestine (no. 33, August 16, 1925), and anti-Semitism in France (no. 35, August 30, 1925).



The vignette features a caricatured Jew with a big, hooked nose and an Orthodox-looking hat in a conversation involving a pun.

Have you seen how in Versailles the fountains beat?

Who, Jews?

(А. Шик, *Голусное*, "Rassvet," no. 35, August 30, 1925, 15.

Courtesy of the Jabotinsky Institute in Israel.)

Don Aminado, in his review of Szyk's book "The Jew who laughs," praises the author's skill in capturing Jewish humour, which oscillates between mirth and melancholy. Szyk's pencil acts like a scalpel, dissecting both people and things with merciless precision. "It's not just about depicting hooked noses"— a trait ascribed to Jewish people — "with which, in his indescribable wisdom, God the Lord blessed the sons of Israel, and with which the talented and merciless artist, who also received his gift from God, gener-

ously endows his victims,”⁶ Szyk’s caricatures transcend a mere physical portrayal, delving into the essence of his subjects with insight and precision. His talent lies in his ability to reveal truths with wit and entertainment.

G. Isarlov’s article on Szyk’s exhibition describes a different subject of Szyk’s art: his experiments in painting. It discusses the appropriation of a new style by the Jewish painter, who used Semitic motifs in his creative language after a trip to Palestine. Artur Szyk “thinks and feels like a Jewish artist. His childhood passed in [...] the Jewish synagogues in Poland, those Jerusalems of the dispersion, all these elements created that inner world of Artur Szyk.”⁷ The Semitic motifs that Szyk embraced included intricate patterns, calligraphic elements, and a symbolic imagery drawn from Jewish history and religious texts. These motifs were understood and expressed through a fusion of traditional Jewish iconography with the vibrant landscapes and cultural elements he encountered in Palestine. Szyk’s work often featured biblical figures, Hebrew letters, and decorative elements reminiscent of ancient synagogue art, all infused with the colors and textures of the Middle Eastern environment. It remains uncertain whether Isarlov was aware that Szyk’s trip to Palestine, sponsored by Alexander Kogan’s enterprise, was not his first (dating back to 1914); he likely was not. By tracing Szyk’s influences, the journalist highlights the journey to Eretz Israel as a crucial moment in the artist’s career:

A trip to Palestine played a big role in the development of Szyk’s creative path: here, finally, he saw with his own eyes that East, in which, spiritually, he grew up and developed.

In Palestine, Artur Szyk finally realized his Semiticism. [...] In the face of Szyk, this European with an oriental soul, we see that reconciling phenomenon, so specifically Jewish, which has played and will continue to play a prominent role in the history of human culture.⁸

The article references Szyk’s series of book illustrations, showcasing his talent for illumination techniques, which were exhibited from May 19 to June 5, 1925 in Paris.⁹

⁶ Дон Аминадо, *Еврей, который смеётся*, “Rassvet,” no. 25, June 20, 1926, 9.

⁷ Г. Исарлов, *Выставка Артура Шика*, “Rassvet,” no. 23, June 7, 1925, 8-9.

⁸ *Ibid.*

⁹ “Menorah,” no. 11, June 1, 1925, 5 (173). These techniques, originating in the Middle Ages and refined by miniaturists, involved the intricate decoration of text, particularly the first letters. Szyk’s mastery in this field reached its zenith when he illuminated a 43-page manuscript of *The Kalisz Statute*, a Jewish protection Charter from medieval Poland. Translating the text into multiple languages, he adorned it with watercolor and gouache miniature paintings. This work garnered worldwide acclaim, touring as an exhibition from 1929 onwards.

In Berkhin's article,¹⁰ which opens with the rhetorical question "does a Jewish art actually exist,"¹¹ Szyk's illuminated manuscripts serve as a compelling confirmation of the affirmative answer. Berkhin praises Szyk for his ability to draw inspiration from Jewish history and way of life not only in terms of subject matter but also in form. Szyk's work represents a bold attempt to revive a national artistic tradition, which had fragmented over time, contrasting with the rapid stylistic evolution of the modern era.

Adolphe Feder: Artistic Awakening and Jewish Identity in Palestine

Another notable figure featured in both journals who participated in Kogan's expedition to Palestine was Adolphe Feder (1886-1943). In one of the articles dedicated to his exhibitions, accompanied by images of his paintings, Benediktov reflects on Feder's journey to Palestine as a significant moment in his artistic and Jewish awareness. He notes Feder's previous focus on international and Parisian themes in his work but suggests that the trip to Palestine awakened his connection to his Jewish identity and the richness of the East. Benediktov discusses Feder's intention to revisit Palestine to explore and capture its deeper, less picturesque aspects, indicating a shift towards a more nationalistic artistic expression. He suggests that Feder's interest in the East, reflected in his works from Algeria, is not a passing phase but an integral part of his artistic development.¹²

Prior to that, "Rassvet" had already featured an intriguing travel diary by Feder in June 1925, detailing his journey to Palestine.¹³ In this diary, his companions are not the other artists from Kogan's team but rather random passengers whom he refers to as "the

¹⁰ М. Берхин, *Выставка Артура Шюка*, "Rassvet," no. 3, January 20, 11-12, 1929. On this author see bibliography for further details.

¹¹ In several issues of "Menorah," the question is addressed from a different angle, notably by Arnold Lakhovskiy (1880-1937), a Russian-Jewish artist who extensively travelled from 1901 to 1917, visiting Palestine, Italy, France, Belgium, and Finland. He taught at Bezalel in 1908 and later befriended artists like Marc Chagall and Alexander Yakovlev during his Parisian years. Despite being Jewish, his art was perceived as more Russian than distinctly Jewish. Lakhovskiy believed that Jewish artists could contribute to universal art with their intuitive abilities but argued that without a territory or anchored traditions, there could be no distinct Jewish art. He envisioned the possibility of creating such an art in the future, rooted in a strictly national life in Palestine. Similar conclusions are presented in the editorial article. See J. Bielinky, *Un artiste juif de langue russe: Arnold Lakhovsky*, "Menorah," no. 20-21, December 15-31, 1928, 10-11 (320-321), and Unauthorred, *Y-a-t-il un art juif?*, "Menorah," no. 17, September 15, 1925, 1-2 (265-66).

¹² М.Бенедиктов, *А. Федер*, "Rassvet," no. 4, January 22, 1928, 9-10.

¹³ А.Федер, *Из дневника художника. Поездка в Палестину*, "Rassvet," no. 24, June 14, 1925, 14-15.

Americans." Upon arrival in Tel Aviv, Feder's description of the city mirrors the prevailing narratives of the time, portraying it as a place in constant evolution.

The travel diary must have been published months after the actual trip took place, since "Menorah" features in its April 1, 1925, edition an interview with the artist.¹⁴ The journalist is received by an "enthusiastic Feder, returning from Eretz-Israel with his pronounced Semitic type, reminiscent of an Oriental, with a look of pride in his eyes" in the artist's atelier, enveloped in a "distinctive Palestinian ambiance." In the interview, Feder recounts his participation in an artistic mission to Palestine, led by the art publisher Mr. Kogan. This endeavour involved artists and writers documenting Palestine's landscapes, people, and monuments with the goal of creating a book-album to visually represent the region for Jews unable to visit. The nine-week visit encompassed various regions, including Jewish colonies and Arab towns, facilitated by the cooperation of the Palestinian administration. Feder's personal contribution included watercolour paintings depicting Jewish types and ancient monuments. He expressed admiration for Palestine's beauty, describing it as an "Eden" for artists, characterized by vibrant colours and historical richness. Additionally, the interviewee reflects on the simplicity of Arab life and notes the physical resemblance between Arabs and Jews in the region:

As for Jewish life, it is interesting because of the contrast presented by the old Israeli element and the new element. For this group, made up of young people, the ideal is the reconstitution, through work and sacrifice, of an independent Jewish Palestine; for this one, made up of the Hassidim, the ideal is to pray while waiting to die in the Holy City. And this contrast does not stop at ideas: I will not forget for a long time, the contrast of the khaki shirts and caps of *Halutzim*¹⁵ with the large fur hats, the red, garnet, yellow or cardinal purple caftans, of the old Hassidim...¹⁶

Emmanuel Mane-Katz: Bridging Old and New Palestine

Perhaps the most prominent interpreter of this contrast between old and new was Emmanuel Mane-Katz (1894-1964), born into an Orthodox family, and known in world art history for his paintings of Jewish life, including rabbis, musicians, and scenes of the Eastern European *shtetls*. His visit to Palestine was unrelated

¹⁴ Yisraël Lemaitre, *Un artiste retour de Eretz-Israel. Une conversation avec Feder*, "Menorah," no.7, April 1, 1925, 10 (114).

¹⁵ Zionist pioneers.

¹⁶ *Ibid.*

to Kogan's expedition. In Mane Katz's retrospective exhibition review, Berkhin states:

Mane Katz intends to visit Palestine soon. He is attracted not so much by the old Palestine, which captivates the artists of the whole world with its brilliance, but by the new Palestine under construction, the poor one, perhaps in colours, but rich in other wealth. He is attracted by a new type of Jewish idealist with dreamy eyes, that are directed not to heaven, but to the earth. Indeed, such is the Palestinian *halutz*. In the person of Mane Katz, the *halutz* could really find one's own poet.¹⁷

From May to October 1928, "Rassvet" received his travel diary for Palestine, a captivating narrative that showcases the painter's ironic and observant sensitivity towards both the characters and the landscape. In the initial entry, he depicts the diverse anthropological types of passengers aboard the ship with him from Marseille to Palestine. These include a businessman born in Jerusalem who amassed his fortune in Mexico but "cannot live without Palestine,"¹⁸ an American Jew serving as the rabbi of a small community, a mundane merchant, and an entrepreneur who purchased land:

A fourth-class passenger approached us, a young, typical Galician Jew with side locks, with an uncombed beard. His hat is sort of pulled down over his nose, and a yarmulke is visible behind it. The trousers are short and tight, which makes the shoes seem terribly large, and dangle strangely, and the arms hang in a really funny way. He was the first to come up to me and say: "You are a Jew; you are going to Palestine! Shalom!" And he begins to tell me his adventures. He sits in Jerusalem in the synagogue and receives some kind of subsidy; he is 28 years old, and his profession is to sit at the head of the dead and say "tehilim."¹⁹ I ask him: Is it really an occupation for a man of your age? No, he says, I'm also a writer. Writer?! Here all my companions turned to him. What do you write? I write addresses on envelopes and write letters to rich people in America... It turns out that he lived in America as a child and knows English very well, but most of all he likes to live in the synagogue and be a *schnorrer*.²⁰ Now he is leaving Europe. He has only been away from Jerusalem for three weeks: in Paris, Brussels, Antwerp: he is terrified of Europe. Paris is not a city: synagogues are closed for a whole week, and in general, he doesn't like nor values Europe after the war. The only thing that interested him in Paris was Schwarzbard and, in general, everything related to pogroms. There is also a Russian mechanic who sells everything because his son fell ill with malaria and the climate of Palestine is good for him.²¹

¹⁷ М. Берхин, *Выставка Манэ-Каца*, "Rassvet," no. 20, May 13, 1928, 7-8.

¹⁸ Г. Манэ-Кац, *Поездка в Палестину. Путевые встречи*, "Rassvet," no. 38, September 16, 1928, 9-10.

¹⁹ Psalms, recited by Jewish people collectively and individually.

²⁰ A beggar.

²¹ Ibid.

The talent of the portraitist with the brush seems to be fully interpreted by Mane Katz also with the pen. The artist's fascination lies in uncovering oriental traits among his fellow believers, yet he expresses disappointment upon encountering Iranian Jews in Jerusalem during his wanderings. Comparing them unfavourably to Polish Jews, he perceives a lack of dynamism and vitality in their demeanour.

Despite this, he finds intrigue in their reclining postures, which evoke a "timeless, biblical" quality.²² In late October 1928, the Granov gallery announced the opening of Mane Katz's "oriental" exhibition, which prominently featured works inspired by his recent sojourn in Palestine. Out of the thirty-four pieces displayed, a substantial twenty-six revolved around Palestinian themes.²³ The review of Mane Katz's Palestine exhibition by Mikhail Berkhin Benediktov begins with the initial disorientation experienced by visitors accustomed to conventional Eastern imagery, noting the absence of typical oriental motifs. However, this initial perplexity quickly gives way to appreciation for Katz's departure from stereotypical representations. Katz's works, devoid of traditional oriental exoticism, reflect his courage in portraying his genuine perceptions of Palestine. Benediktov suggests that Katz deliberately eschewed the orientalist template to convey the immediacy of his impressions, highlighting the artist's ability to emancipate himself from subconscious influences. Katz's depiction of Palestine is characterized by its authenticity, shaped by his childhood memories of the Bible and his nationalist sentiments as a Jew. Furthermore, Benediktov observes a distinctly "European" appearance in Katz's portrayal of Palestine, attributing this to the artist's profound affiliation to his Jewish identity and the Europeanization of the country through Jewish immigration. Despite the European influence, Katz's works exhibit a cohesive mood and atmosphere, evoking a genuine sense of Palestine that deeply connects with viewers. Benediktov's review encapsulates a journey from initial perplexity to unequivocal affirmation. Starting with the rhetorical question, "Is this Palestine?" visitors confront the absence of familiar oriental motifs. However, as they immerse themselves in Katz's depictions, they are drawn into a world authentically shaped by the artist's

²² Г. Манэ-Кац, *Поездка в Палестину. Тель-Авив*, "Rassvet," no. 39, September 23, 1928, 7-8.

²³ Unauthored, *Выставка Манэ-Каца*, "Rassvet," no. 44, October 28, 1928, 9. The painter's travelogue in Palestine concludes in tandem with the announcement of his Parisian exhibition featuring Palestinian-themed artwork, accompanied by images of his paintings, see Манэ-Кац, *По Палестине (Путевые заметки)*, "Rassvet," no. 44, October 28, 1928, 5-7. Within this article, Mane Katz recounts his journey north to Tiberias, where he sought to deepen his acquaintance with Bialik. He further elaborates on the depth of his Jewish identity.

perceptions. Despite the absence of traditional exoticism, Katz's works resonate with a sense of Palestine that transcends conventional imagery. Thus, by the review's end, viewers leave with a definitive answer: "yes, indeed, this is Palestine".²⁴

Ben Tavriya²⁵ offers a distinctive perspective on Mane Katz's artwork, viewing it through the lens of the European Jew, the diasporic Jew. He portrays Katz as deeply entrenched in his Jewish identity, with his art reflecting the palpable weight of diasporic existence. Katz's brushstrokes seem compelled by the relentless grip of the diaspora, giving rise to ghostly, vibrant visions suffused with suffering and compassion. In Katz's creations, there is a sense of unrest, with every element in constant motion. Katz's depiction of the Jewish figure is one of perpetual movement, propelled forward by an unseen force. Even in portraits, the turmoil of emotions and thoughts is evident, suggesting an inner restlessness. Ben Tavriya presents Katz as an artist deeply rooted in the experience of the European Jew, whether in Eretz Israel or in the diaspora. His characters, viewed through the magnifying glass of the ghetto, reflect a shared understanding of the complexities of Jewish existence.²⁶ His artwork appears to be the epitome of Gustave Kahn's definition: "Ethnicity is not always immediately apparent. One sure indication of this is when a Jewish painter tackles Jewish subjects, where we often encounter a nuanced blend of dreamlike or nostalgic melancholy, juxtaposed almost paradoxically with a sense of acute perception."²⁷

Chagall's Journey as an Epitome: Jewish Identity and Zionism Prevail Over Exoticism

While Ben Tavriya delves into Katz's deeply rooted connection to the European and diasporic Jewish identity through his art, Mayani's dialogue with Chagall offers a glimpse into the artist's personal reflections on his journey to Palestine. The interview captures Marc Chagall's experiences during his two-and-a-half-month journey to Palestine, which was prompted by an invitation from Mayor Dizengoff for the establishment of the Tel Aviv Museum of Arts. The interview presents Chagall's reflections on Palestine

²⁴ М. Бенедиктов, *По поводу палестинской выставки Манэ-Каца*, "Rassvet," no. 48, November 25, 1928, 7-8.

²⁵ The journalist and his pseudonyms have been the subject of one of my articles in this journal. See bibliography for further details.

²⁶ Бен Таврия, *Манэ-Кац*, "Rassvet," no. 45, November 11, 1931, 7.

²⁷ Gustave Kahn, *Peintres Juifs*. Gustave Kahn archive, ARC. Ms. Var. 143 05 77, Archives Department, The National Library of Israel.

and Jerusalem, alongside his skepticism regarding the museum project's success due to the lack of competent staff. The dialogue between Mayani and Chagall unfolds as a sort of monologue:

– ... Did Palestine attract me, exactly as an artist? You see, I went there as a Jew. I wanted to see it all with my own eyes – how they are building the country. It's always like this with me – the man goes first, and the artist follows him. And then, all this exoticism of the East, which is usually chased after, all this ethnography that artists hasten to put on the canvas, seems to me insignificant... Is it really a matter of some kind of palm tree or mountain? After all, the same palm tree and almost the same mountain, the same motley Arabs and camels, can be found several hundred kilometres from Palestine. To do this, it is enough to go to Algeria or Morocco... No, the European standard cannot give anything. It's another matter if you look at everything. It's with an inner eye, do you understand?... Of course, Delacroix and Matisse, unlike Gauguin, tried to see something in North Africa, but they are not Jews; they don't have our past. No, I looked at all this with the eyes of a Jew, and nothing more.²⁸

The quote from Chagall encapsulates the overarching theme of the article, suggesting that the journey to Palestine did not fundamentally alter the artists' core vision or their ethnic identity. Chagall's journey and those of his contemporaries were not merely about encountering the exotic but were deeply intertwined with their Jewish identity and the Zionist aspirations of reclaiming and redefining their cultural heritage. Through this lens, the significance of their travels to Eretz Israel becomes clear, highlighting the enduring impact on their self-perception as Jewish artists and their artistic expressions.

In conclusion, while the romanticized notion of the Orient may have initially drawn these artists to Palestine, it was their Jewish identity and the historical context of Zionism that profoundly influenced their work. This article underscores the importance of viewing their artistic journeys not just as quests for exotic inspiration, but as decisive moments in the ongoing evolution of Jewish art and identity.

Bibliography

- Balestrieri, Anna. "Not a leader, nor an original thinker." *A portrait of the Russian-Jewish journalist Mikhail Berkhin (Benediktov)*, "Iudaica Russica," no. 1 (8), 2022, 1-34.
- Balestrieri, Anna. A "Polytropos" Zionist: *The life and literary production of Zakharia Klyuchevich Mayani*, "Iudaica Russica," no. 2 (9), 2022, 1-43.
- Kahn, Gustave. *Gustave Kahn Archive*, ARC. Ms. Var. 143 05 75/76/77/78, Archives Department, The National Library of Israel.

²⁸ Бен Таврия, *М. Шагал в Палестине*, "Rassvet," no. 24, June 14, 1931, 10-11.

- Malinovich, Nadia. *Une expression du 'Réveil juif' des années vingt : la revue "Menorah" (1922-1933)*, "Archives Juives" no. 37, 2004, 86-96.
- Marten-Finnis, Susanne. *Dream and Experiment: Time and Style in 1920s Berlin Émigré Magazines – "Zhar Ptitsa" and "Milgroym."* "East European Jewish Affairs," no. 35 (2), 2005, 225-244.
- "Menorah," Paris September 1922-1933.
- Palestine. A prospectus*, The Maor Publishing Company, Paris 1925.
- Pieren, Kathrin. *The Role of Exhibitions in the Definition of Jewish Art and the Discourse on Jewish Identity*, "Ars Judaica," no. 13, 2017, 73-90.
- "Rassvet," Berlin April 1922-May 1924.
- "Rassvet," Paris December 1924-August 1934.
- Weissblei, Gil. *In Search of a New Jewish Art: Leonid Pasternak in Jerusalem*, "Ars Judaica," no. 13, 2017, 91-110.
- "Zhar Ptitsa: Ezhemesiachnyi literaturno-khudozhestvennyi illustrirovannyi zhurnal," Paris-Berlin 1921-1926.



ELENA SOLOMON

Bar Ilan University

<https://orcid.org/0009-0008-0745-1097>

The Ottoman Origins of the Hasidic Kaftan

Summary: Scholar Cornelia Aust analyzes the historical connection between the Jewish kaftan and the Polish aristocracy during the 17th and 18th centuries. This article expands on her work to illuminate the significant influence of the Ottoman Empire on Polish Sarmatian and, subsequently, Jewish fashion. The research will trace the slow provenance of the Hasidic kaftan, showing first the Polish Jewry's adoption of aristocratic dress, then the Polish aristocracy's imitation of Ottoman fashion a century earlier. This paper will subsequently examine Ottoman dress from the 15th and 16th centuries to show its original forms and stability over this period. Contemporary images and 19th century lithographs of Polish and Jewish kaftans will be compared with painted portraits from Istanbul in 1618. As Aust shrewdly describes eastern European Jewish fashion as “out of time;” this article shows Jewish dress as additionally “out of place.”

Keywords: Hasidic, Jewish dress, Jewish history, kaftan, Ottoman Empire, Polish župan

OSMAŃSKIE POCZĄTKI CHASYDZKIEGO KAFTANA

Streszczenie: Badaczka Cornelia Aust, w swojej pracy, analizuje historyczne związki między żydowskim kaftanem a polską arystokracją w XVII i XVIII wieku. Niniejszy artykuł rozszerza zakres tych badań, analizując znaczący wpływ Imperium Osmańskiego na modę polską, zwłaszcza wśród szlachty sarmackiej, co miało bezpośrednie przełożenie na ubiór żydowski. Autorka śledzi proces powstawania chasydzkiego kaftana, prezentując jego dwutorowość: początkowe przejmowanie przez polskich Żydów elementów arystokratycznego stroju oraz wcześniejsze, sięgające wieku XVII, inspirowanie się przez polską szlachtę modą osmańską. Autorka artykułu przeprowadza analizę osmańskiego ubioru z XV i XVI wieku, aby wykazać jego trwałość i oryginalność. Współczesne przedstawienia i XIX-wieczne litografie polskich i żydowskich kaftanów zostaną skonfrontowane z portretami malarskimi pochodzącymi ze Stambułu z 1618 roku. Aust trafnie określa wschodnioeuropejską modę żydowską jako „poza czasem”; niniejsze badania wskazują dodatkowo na jej „poza miejscową” specyfikę.

Słowa kluczowe: Chasydzi, strój żydowski, historia Żydów, kaftan, Imperium Osmańskie, polski župan

ОТТОМАНСКИЕ КОРНИ ХАСИДСКОГО КАФТАНА

Резюме: Исследователь Корнелия Ауст анализирует историческую связь между еврейским кафтаном и польской аристократией в XVII и XVIII веках. Данная статья расширяет ее исследование, освещая значительное влияние Османской империи на польский сарматизм и, следовательно, на еврейскую моду. В ходе исследования будет прослежено постепенное формирование хасидского кафтана, начиная с заимствования польскими евреями элементов одежды аристократов, а затем и подражания польской аристократии османской моде. Далее в работе будет исследована османская одежда XV–XVI веков с целью выявить её оригинальные формы и постоянство на протяжении данного периода. Современные фотографии и литографии XIX века, изображающие польские и еврейские кафтаны, будут сопоставлены с портретами, написанными в Стамбуле в 1618 году. Ауст пронизательно характеризует восточноевропейскую еврейскую моду как «выпавшую из времени»; в данной статье еврейская одежда предстаёт ещё и как «выпавшая из пространства».

Ключевые слова: Хасиды, еврейский костюм, история евреев, кафтан, Османская империя, польский жупан

The long black kaftan has stood as one of the distinguishing signifiers of contemporary Ashkenazi *frum* Judaism (observant Judaism) and, historically, eastern European Jewry since at least the mid-18th century. Today, the garment is primarily worn by men in the Hasidic community; historically, it had a much broader reach.¹ Even before the Haskallah,² the sartorial differences between eastern and western Jewry were clear, at least to insiders. One anonymous writer in 1675 lamented in a satirical poem, among many other things, on the fashion sense of Germanic Jews as compared to the more elegant *shupits* and *shoibn* of the Polish Jews, both of which mean long, fur-lined coats. Clearly, the Polish community held a distinct aesthetic by 1675; after the Haskallah, this difference solidified into the exotic, an identity category further enabled by Western-dressing Jews eager to assimilate.³

A look into travelogues of eastward travelers in the 19th and early 20th centuries underscores the prominent visibility of the garment. Written by both Jews and non-Jews, many travelers made note of the kaftan. Those writing from outside the community often mentioned the black coats before almost anything else in the descriptions they recorded of eastern Jews, revealing their unfamiliarity with the stark, visual homogeneity of the style. Elizabeth Loenz, in her work on German Jewish social worker, Bertha Pappenheim, records general attitudes of discomfort and distaste among German Jews towards the immigrant “caftan-Jews.”⁴ The word “caftan” has a strong negative connotation in German. Karl Franzos, an Austrian Sephardi Jew in favor of ‘Germanization’ (assimilation), wrote a collection of short stories in 1877 about poor orthodox Jews in Galicia (or “the Polodian Ghetto”). In it, he writes about the “Jewish coat resembling a talar made of black cloth,”⁵ a talar being a German ceremonial robe worn by academics, judges, etc. Most harshly, in 1926, Alfred Doblin writes “...from behind, in their heavy, skirt-like caftans, they look like women. When they step across puddles, they lift their caftans like women.”⁶ These

¹ C. Aust, “From Noble Dress to Jewish Attire: Jewish Appearances in the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Holy Roman Empire,” in *Dress and Cultural Difference in Early Modern Europe*, ed. Denise Klein and Thomas Weller (De Gruyter Oldenbourg, 2019), p. 100.

² The Jewish European Enlightenment, which began at the end of the 18th century in Western Europe.

³ Aust, “From Noble Dress to Jewish Attire.” pp. 97-98.

⁴ E. Loenz, *Let Me Continue to Speak the Truth: Bertha Pappenheim as Author and Activist*, Monographs of the Hebrew Union College 34, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2007, p. 145.

⁵ “The Project Gutenberg eBook of The Jews Of Barnow, by Karl Emil Franzos,” accessed April 30, 2024, <https://www.gutenberg.org/files/34617/34617-h/34617-h.htm>.

⁶ A. Döblin, Joachim Neugroschel, and Heinz Graber, *Journey to Poland*, 1st Amer. ed, European Sources, New York: Paragon House Publishers, 1991, p. 54.

writers simultaneously helped to create an image of a traditional Jewish attire and to mark it as Other.

Just as notable are the accounts by travelogue writers who had a personal connection to the community. Unlike outsiders, whose descriptions mention the kaftan immediately, these references to kaftans appear much later in the writers' recounting and tend towards neutral or carry warmth and affection. In 1878, Mendele Mocher Sforim playfully mocks the outward appearance of the narrator and his audience: "If your Sabbath gaberdine (Yiddish orig. *kapoteh*), let's say, is shabby, frayed, torn and not too neat, it doesn't much matter, for wasn't the garment once made of satin?"⁷ Mary Antin, in her 1912 autobiography, wrote her own story in English to a non-Jewish audience and only lightly references "men in silk frock coats" as part of a much larger, detailed description of a wedding.⁸ Yehoash, an American Jewish poet born in the Pale of Settlement, wrote in Yiddish from Palestine of the recent Jewish migrants from eastern Europe walking around him "with fur caps and gaberdines" in 1923.⁹ Joseph Roth describes the "heavy black silk" of Yom Kippur in comparison to everyday wear in 1927.¹⁰ Jiri Langer, who moved to Belz to join the Hasidic movement, makes two mentions in his writings on the experience in 1937. He first describes "[s]mall towns in eastern Galicia" as having "had the same character for centuries," including "torn caftans" as part of that character; he later contrasts weekday wear with the "festive caftans of black silk [that] reach down to the ground."¹¹ Jacob Glatstein, writing in 1934 of his return home from the US to eastern Europe, fondly remembers a teacher of his: "frock coat...worn and shiny, of ... greenish black material...that coat and his rabbinical hat used to inspire me."¹² Interestingly, Y. L. Peretz, in his Yiddish response to the state-sponsored survey of eastern Jews he was hired to take in 1890, makes no mention whatsoever of the kaftan.¹³ Those who came from within the eastern Jewish community noticed their personhood first; those who came from without,

⁷ M. M. Seforim, *The Travels and Adventures of Benjamin the Third*, trans. Moshe Spiegel, 1. Schocken, New York 1975, p. 18.

⁸ M. Antin and W. Sollors, *The Promised Land*, New York: Penguin Books, 2012, p. 57.

⁹ Yehoash, *The Feet of the Messenger*, trans. I. Goldberg, New York: Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1923, p. 175.

¹⁰ J. Roth, *The Wandering Jews*, New York: Norton, 2001, p. 41.

¹¹ J. Langer, *Nine Gates to the Chasidic Mysteries*, trans. S. Jolly, Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1993, pp. 4, 6.

¹² J. Glatstein, *The Glatstein Chronicles*, ed. Ruth R. Wisse, trans. Maier Deshell and Norbert Guterman, New Haven: Yale University Press, 2010, p. 303.

¹³ I. Leib Peretz, *The I.L. Peretz Reader*, ed. Ruth R. Wisse, New York: Schocken Books : Distributed by Pantheon Books, 1990.

Jews included, were so shocked by the visually black overcoat that they felt compelled to describe it. From whichever perspective they wrote, most writers could not help but mark the outfit, so fundamental was it to the identity expression of the eastern Jewish community.

THE JEWISH KAFTAN DEFINED

The Kaftan is defined as “a long, buttoned coat-like garment.”¹⁴ The Hasidic kaftan worn today, in the early 21st century, has many iterations. The *rekel* or *kapoteh* is a long coat typically made of wool, though sometimes of polyester or silk, intended primarily for mundane use. It bears strong resemblance to the suit jacket (Fig. 1: Reb S. Leifer, middle), and an additional comparison has been drawn to the Victorian Prince Albert coat. A *bekishe* is a floor length kaftan typically black and made of silk or polyester primarily reserved for Shabbos, holidays, and festivities. Some have double-breasted buttons down the front (Fig. 1, middle); some close with hidden fasteners and host a thick double line of black velvet down the center and on the sleeves, like the Dorohoi Rebbe and Reb M. Leifer (Fig. 2 and Fig. 1 far right), with variations occurring according to the desires of specific Hasidic courts.¹⁵ Plain black *bekishes* are sometimes reserved for Friday night and Saturday morning, whereas patterned ones, known as *tish bekishes* (table *bekishe*), may be donned for mealtimes.¹⁶ Despite the utility of the buttons or hidden fasteners, the *rekel* and *bekishe* may be worn with an additional *gartel* (sash) at the waist.¹⁷

When paired with imagery, the travelogue descriptions from the 19th - 20th centuries prove quite accurate. Figures 3 and 4 show the Chief Rabbis of Warsaw during the mid-1800s, namely Rabbi Chaim Davidsohn, Chief Rabbi between 1840 and 1854, and Rabbi Dov Bear Meisels, who represented the community from 1856 until 1861. The “heavy black silk,” “shiny,” and “skirt-like” phrases fit the full-length image of Meisel’s kaftan quite well. His garment has double-breasted buttons like the left-most man and Rabbi S. Leifer in Figure 1, as well as large lapels. Furthermore, men’s clothing typically buttons left over right, but Hasidim traditionally button

¹⁴ Aust, “From Noble Dress to Jewish Attire.” p. 100.

¹⁵ Silverman and Silverman, *A Cultural History of Jewish Dress*, pp. 117-118.

¹⁶ E. Muchawsky-Schnapper, “A World Apart Next Door”, Exhibition, The Israel Museum, Jerusalem, June 19, 2012, <https://www.imj.org.il/en/exhibitions/world-apart-next-door>.

¹⁷ Silverman and Silverman, *A Cultural History of Jewish Dress*, p. 119.

right over left¹⁸ – “like women” – which is affirmed with both Rabbi S. Leifer’s and Rabbi Meisel’s *bekishes*. Though, it is difficult to see details of Davidsohn’s garb, two thick, black stripes are visible, peeking out between his beard and his book, exactly like Rabbi M. Leifer and the Dorohoi Rebbe.



Figure 1: “Hasidic Grand Rebbes of the Nadvorna dynasty Reb Shmuel Shmelke Leifer of Chust (USA) and Reb Mordechai Yissachar Ber Leifer of Pittsburgh (Ashdod).” Public Domain.



Figure 2: The Dorohoi Rebbe. Bobover1. 2007.

THE ORIGINATION OF THE KAFTAN AS TRADITIONAL JEWISH CLOTHING

By the second half of the seventeenth century, Polish Jewry was already distinct sartorially, including from other Jewish groups (namely, those living in “Ashkenaz,” or areas of Germanic linguistic descent).¹⁹ Both royal decrees and Ashkenazi law required that Jews remain dressed apart from the Christians around them. Like their German counterparts, however, Polish Jews drew inspiration from the styles they encountered day to day and especially aspired to imitate the aristocracy.²⁰

The Jewish kaftan can be traced to roughly 130 years between two sumptuary laws recorded in the minutes of two main semi-governmental organizations which acted as legislative bodies for religious life and were allowed significant governing

¹⁸ Ibid, 119.

¹⁹ Aust, “From Noble Dress to Jewish Attire.” 96.

²⁰ Ibid, 99.

power.²¹ One of these organizations, titled the Lithuanian Council, issued decrees which included those regulating dress, records of which were lost and later reconstructed. In 1637, ever concerned with luxury, the Lithuanian Council explicitly forbid Jewish men from wearing a Polish *żupan* made of either of two fabrics: atlas or damask.²² The *żupan* was a long-sleeved garment extending at least to the calves that closed at the front of the body via a straight seam, often with a vertical line of buttons and closed with a wide sash of a different color or pattern. At this point in time, the *żupan* had already been established as a standard dress among the *szlachta* (Polish aristocracy) for at least half a century, as well as those of lower rank nobility, who wore *żupans* made of the more affordable white linen and wool.²³ There is evidence that “even some better off peasants” wore *żupans* in the 16th and 17th centuries, likely for important occasions in place of daily wear,²⁴ showing a trickle-down effect that contemporary Jews would likely have seen frequently in its many iterations. Notably, the 1637 law makes an exception for the use of atlas and damask by the highest taxpayers (specified at 4,000 ducats per year),²⁵ meaning the wealthiest Jews may have already been wearing the *żupan* and setting the future trend.



Figure 3: Rabbi Chaim Davidsohn, Chief Rabbi of Warsaw 1840-1854. 1854. S. Sterling. Public Domain.



Figure 4: Rabbi Dov Bear Meisels, Chief Rabbi of Warsaw 1856-1861. 1861. Karol Beyer. Public Domain.

²¹ S. Zeitlin, “The Council of Four Lands,” *The Jewish Quarterly Review* 39, no. 2 (1948): 211–212.

²² Aust, “From Noble Dress to Jewish Attire.” 98-99.

²³ I. Turnau and Izabela Szymańska, *European Occupational Dress from the Fourteenth to the Eighteenth Century*, *The Library of Polish Ethnography* 49 (Warsaw: Institute of the archaeology and ethnology, Polish Academy of sciences, 1994). 40.

²⁴ Aust, “From Noble Dress to Jewish Attire.” 100.

²⁵ *Ibid.*, 99.

In 1761, the Lithuanian Council again referenced the kaftan. This time, they explicitly permitted its use, both during the week and on Shabbat, as well as in Jewish and secular places such as the market, which often required Jews to alter their dress so as not to be seen flashing an appearance of wealth and attracting unwanted anger. During the previous century, the wearing of unspecified “non-Jewish” clothing was explicitly forbidden; in a marked departure, Polish Jews were now permitted to purchase such clothes second-hand, even ones with gold or silver embroidery or made of silk.²⁶ In short, within 130 years or so, the kaftan was accepted as the sartorial norm amongst Polish Jews.²⁷



Figure 5: Juiif Polonois (Polish Jew), 1765, Etching, in: Jean Baptiste Le Prince: *Habillements de diverses nations*, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.



Figure 6: Henry Simons the Polish Jew. Thomas Worlidge. 1753. Public Domain.

Visual depictions offer further insight into this standard of dress. In Jean Baptiste’s *Polish Jew* etching from 1765 (Fig. 5), the man depicted wears a noticeably different outfit than those of his descendants in the 19th and twentieth centuries. The kaftan does not bear any lapels and reaches the neck. The garment closes diagonally and reveals a line of tiny buttons, along with a cloth *gartel* wrapped

²⁶ Ibid, 99-100.

²⁷ Aust, et. al. spend considerable time documenting other records of the association between Jews and kaftans and the distinctiveness of the kaftan to the Jewish community by the mid-1700s. For further detail on this subject, consult her article.

multiple times around the waist, which bears a striped pattern and a color that appears different than the rest of the garment. A large fur hat sits atop his head, which bears strong resemblance to both a turban and the modern day Hasidic *shtreimel*. He also wears an over-the-shoulder cloak, which did not survive to modern day. *Henry Simons the Polish Jew*, the cover of an antisemitic pamphlet against him in 1753, is described by The Met as “characteristic of a conservative Jew from eastern Europe.”²⁸ He wears a kaftan with buttons down the center which stop at a sash around his waist, framed by an outer jacket, neither of which have lapels.

A look into 19th century detailed drawings of historical costume allows for a close cross-cultural analysis across time.²⁹ *Polish Jew* and characters 1 and 5 in *Pologne* (Fig. 7) offer visual connection between the 18th and 19th centuries. Character 1, a “Jew on his way to synagogue,” appears strikingly similar to that of *Polish Jew*. He, too, wears a kaftan, cinched at the waist with a thick sash wrapped multiple times, as well as a shoulder cloak. His hat differs from that of *Polish Jew*, in that it has a triangular shape and less fur. Additionally, he leaves the kaftan open at the center to reveal a decorated shirt underneath, unlike Le Prince’s etching character, who leaves the garment closed. Character 5 depicts a bright blue kaftan and a thick green sash at the waist, as well as an early *shtreimel*, a similar width to its current iteration but flat on top. The kaftan boasts thick black stripes running around the neck and down to the waist, which bear a close resemblance to those of Reb Leifer (Fig. 1) and the Dorohoi Rebbe (Fig. 2), both from modern day. Importantly, both Characters 1 and 5 also mirror Polish Sarmatian fashions in the 17th century.

²⁸ T. Worlidge, *Henry Simons the Polish Jew*, 1753, Etching; first state of two, Plate: 6 9/16 × 4 5/16 in. (16.7 × 10.9 cm) Sheet: 7 1/16 × 4 3/4 in. (18 × 12 cm), 1753, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/898497>.

²⁹ Other scholars have used contemporary drawings and paintings to make the connection between both Polish Jewry and the Sarmatians as well as the Polish Sarmatians and the Ottomans. (For the former, see Jagodzinska and Hamiger, “Overcoming the Signs of the ‘Other’: Visual Aspects of the Acculturation of Jews in the Kingdom of Poland in the Nineteenth Century;” and Aust, “From Noble Dress to Jewish Attire;” for the latter, see Charlotte Jirousek and Sara Catterall, *Ottoman Dress & Design in the West: A Visual History of Cultural Exchange* (Bloomington, Indiana, USA: Indiana University Press, 2019); and Beata Biedrońska-Słota and Maria Molenda, “The Emergence of a Polish National Dress and Its Perception,” in *Dress and Cultural Difference in Early Modern Europe*, ed. Denise Klein and Thomas Weller (De Gruyter Oldenbourg, 2019), 113–136.) Given the limited number of such images, especially those depicting Polish Jews, this paper uses 19th century depictions for their variety and specificity drawn as part of Western Europe’s fascination with historical costume. Researchers such as Auguste Racinet spent a lifetime time researching costumes of other cultures and from previous centuries and had artists draw from live models wearing relevant costumes, many of which were made in the relevant century and later became part of museum archives. Due to the corresponding racism of Racinet and others, only their images relating to European culture are analyzed here. For more on Racinet and the context of 19th century study of historical costumes, see A. Racinet, *The Costume History: From Ancient Times to the 19th Century: All Plates in Colour*, ed. Françoise Tétart-Vittu, trans. Chris Miller, Bibliotheca Universalis (Cologne [Germany]: Taschen, 2015).



Figure 7: Pologne. Félix Durin. 1876-1888. Lithograph depicting the style of dress of different ethnic groups and professions in Poland in the 19th century: (1) Jew on his way to synagogue; (2) peasant from Lublin; (3) driver; (4) & (5) Jewish woman and child; (6) poultry merchant; (7) & (8) woodcutters. The New York Public Library. New York Public Library Digital Collections.

THE AESTHETICS OF THE POLISH SARMATIAN MOVEMENT

Polish Sarmatianism was an ideological movement among the Polish aristocracy from the mid-15th century to the end of the Polish-Lithuanian Commonwealth at the close of the 18th century. At its core lay the idea that the *szlachta*, unlike other residents of the Commonwealth, were descended from ancient Iranian Sarmatians, who occupied contemporary Polish lands between the 3rd century BCE and the 4th century CE. Central to this era of Polish-Lithuanian history is the pseudo-democratic political system in which all members of the *szlachta* held the same voting rights and membership of Parliament, regardless of personal wealth, and under which the latter elected their kings.³⁰

The Polish Sarmatians were known for their fashion. Dressed in bright colors and patterned fabrics, they wore headdresses atypical of other European styles, often with fur-lined overcoats atop tunics and pants – an almost one-to-one comparison with clothing of the Ottoman elite whose clothing will be highlighted in the subsequent section. Their identification with ancient Iranians made the adoption of Ottoman dress a matter of cultural identity.³¹ A Sarmatian dress consisted specifically of a *żupan* (a kaftan),

³⁰ J. Filonik, "The Polish Nobility's 'Golden Freedom': On the Ancient Roots of a Political Idea," *The European Legacy* 20, no. 7, 2015, p. 731.

³¹ B. Biedrońska-Słota and Maria Molenda, "The Emergence of a Polish National Dress and Its Perception," in *Dress and Cultural Difference in Early Modern Europe*, ed. Denise Klein and Thomas Weller, De Gruyter Oldenbourg, 2019, pp. 116-117.

the *kontusz* (a wide, colorful sash, often of silk, worn visibly), a *delia* (a cloak worn over the *żupan*), and a *szabla* (a curved saber worn around the waist).³²

Edad moderna -- polacos del siglo XVI (Trans.: *Modern Era – Poles of the 16th Century*, Fig. 8) and *Poland 18th & 19th centuries* (Fig. 9) illustrate some of the variety early modern Poles used within this fashion structure. In *Edad moderna*, characters 6 and 14 wear visible buttons to the waist framed by a *szabla*; character 9 hosts a fur-lined *delia* with broad lapels and a central line of buttons down the center. In *Poland 18th & 19th centuries*, characters 4 and 6 from the left both bear *szablas* as well as the very visible *kontusz* sash; both also wear *delias* with slit sleeves, which character 6 has tied up behind his neck.

In addition to showing a typical Sarmatian dress, some characters show striking comparisons with later images of traditional Jewish dress highlighted in the previous sections. Character 7 in *Edad moderna* wears a white thigh-length overshirt enclosed with a *kontusz* underneath a *delia*, without lapels, colored solid blue with a fur lining visible only as two thick, parallel lines running down the central opening of the garment. The fur lining here bears a strong similarity to the black velvet linings on the *bekishes* in Figures 1 – 3, and the shape of the *delia* flows out at the waist in a similar fashion to the Rabbi Meisel's kaftan. In *Poland 18th & 19th Centuries*, Character 4's outer, umber-hued *delia* has long lapels extending from the mid-shoulder almost to the waist, framing a white *żupan* underneath with a central line of buttons, as does Character 9 in *Edad moderna* (who sports even broader lapels). Taken in context with Character 14 from the same image, who wears a *żupan* buttoned to the waist met with a belt hosting his *szabla*, a broad connection might be made with the aesthetics of a central line of buttons, a sash, and an overcoat that form the outfit of *Henry Simons the Polish Jew ca. 1753* (Fig. 6). Finally, Character 2 wears the *kontusz* and a small, white, visible collar at the neck; in the same color as the *kontusz*, a thick line of fabric (details unclear) runs from neck to waist, and draping over his shoulders is a cloak (*delia*). The whole of the outfit, including both the central linear feature and the drape of the *delia*, resembles that of *Polish Jew* and Character 1, "Jew on his way to synagogue," in *Pologne*. As an additional note, because the influence of the Western suit cannot be dismissed, although the historical origins of the lapel are outside the scope of this paper, these images show the lapel was already present in the 16th century. Given its frequent use among

³² Kępa, "The Kontusz Sash;" Jirousek and Catterall, *Ottoman Dress & Design in the West*.

the Sarmatians, the Polish *szlachta* must be considered a possible influence on the lapel's incorporation into the Jewish kaftan as compared to the Western suit. Further research into this aspect of the kaftan may offer deeper insights into the interconnectedness of early modern global fashions.



Figure 8: "Edad moderna -- polacos del siglo XVI." Friedrich Hottenroth. 1894. Lithograph. The Miriam and Ira D. Wallach Division of Art, Prints and Photographs: Picture Collection, The New York Public Library. New York Public Library Digital Collections.



Figure 9: "Poland 18th & 19th Centuries". Thade. 1876-1888. Lithograph. The Miriam and Ira D. Wallach Division of Art, Prints and Photographs: Picture Collection, The New York Public Library. New York Public Library Digital Collections.

OTTOMAN IMPERIAL DRESS

Unlike the varied clothing of Europe, which was highly influenced by various aspects of Ottoman style during this period, Ottoman clothing remained relatively stable during the 15th and 16th centuries – the height of the empire. It was so stable that it remains difficult to date clothing from this period. This stability also demonstrates the lack of influence European fashions had on that of the Ottomans,³³ underscoring the power differential between the singular, imperial nation state and the peripheral continent of Europe.

Historic Turkish fashion consists of a base form of the *şalvar*, or relaxed pants with a dropped crotch, a *gömlek* (shirt), a sash, and a variety of layered garments on top, from *yelek* (vests) to *kaftan*, *entari*, *uç etek*, and *dolman* (coats with a front closure), to *cepken* and *salta* (jackets), etc., as well as a head covering. As the goal of this paper is only to show cross-cultural similarity, the Ottoman upper body or full-length clothing analyzed here will primarily be referred to as a kaftan or overcoat. These forms were similar to those of other cultures originating from Central Asia, like the Mongols, Iranians, and Pashtun, to name only a few. The unconstrained, layered clothing has practical roots in two major influences on the ancient nomadic lifestyle: horseback riding and fluctuating temperatures. Multiple layers allow the wearer to add or remove clothing to keep warm or stay cool; a loose fit allowed for a wide range of motion required by a life on the move.³⁴

³³ Jirousek, 86-88.

³⁴ *Ibid.*, 12.

From these base forms developed an elegant, ornate style of dress which impacted much of early modern European fashion, including its later forms that continue through modern day, like the suit.³⁵ The Ottomans had an “insatiable” desire for fabric and generally seemed to delight in textiles, from upholstery to drapery to clothing.³⁶ An anonymously authored portrait album from Istanbul dated 1618 contains carefully drawn depictions of 59 individuals, each with different clothing. From this album, three images have been selected for their specific similarities to clothing discussed in this paper.

Sultan Seleim (Figure 10) wears what is likely a *dolman* (described as “a style of *entari* without buttons, worn in the Ottoman Palace”).³⁷ At his waist is a large sash of a different pattern than the *dolman*; draped around his shoulders, sleeves hanging freely, is a fur-lined overcoat. Peeking out of the jacket is an object shaped like the hilt of a saber. Excepting the saber, *Habit of a Polish Jew* resembles it in entirety. Character 2’s *zupan* (excluding the central design on the chest), as well as the *delia*, sash, and possible *szabla* in *Poland 18th & 19th Centuries* each resemble Suleiman’s *dolman*, sash, the draping of the outer jacket, and the possible saber.

The *Portrait of a Kapici Basi* demonstrates the general intersection of form used by the Ottomans and later adopted by the Polish: a full-length kaftan with frontal closure; a sash at the waist; and a fur-lined overcoat with trailing sleeves. The overcoat here consists of a singular base color without buttons. Its primary feature is the highlighted border, made visible by the fur lining (in this case, striped), whose strong similarity can be seen in the later iterations of Character 7 in *Edad moderna* (nearly identical), in Character 5 in *Pologne*, and the *tish bekishes* of Rabbis Davidsohn, Ber Leifer, and the Dorohoi Rebbe.

The portrait *A Jew in Constantinople* also models a strong precedence for those who lived after him (an image selected only for the representative dress depicted – any religious cultural overlap is outside the scope of this analysis). His kaftan hosts a central line of buttons down to the waist, where it meets a sash of a different color (white) than the base fabric (orange), over which he wears an open vested kaftan. This garment configuration compares well with Characters 2 and 4 in *Poland 18th & 19th Centuries*, as well as the “Jew on his way to synagogue” in *Pologne* for their central line

³⁵ Ibid, 133-134.

³⁶ Baker, *Islamic Textiles*, 97.

³⁷ Koç, Fatma & Koca, Emine. (2012). The Clothing Culture of the Turks, and the Entari (Part 2: The Entari). *Folk Life*. 50. 141, 147. Koç and Koca, “The Clothing Culture of the Turks, and the Entari (Part 2: The Entari)”.

from the neck to the waist, sashes, and overcoats, and, most exactly, *Henry Simons the Polish Jew* for his line of buttons, sash, and open overcoat.

Many other comparisons can be drawn between these three portraits and many characters present in the images depicting traditional Polish Sarmatian dress, especially along general aesthetic lines. The purpose of the comparisons made here has been to show the rather direct through-line coming from 16th and 17th century Ottoman dress to 16th - 18th century Polish Sarmatian fashions to the subsequent emergence of traditional eastern European Jewish fashion in the 18th century and beyond.



Figure 10: Sultan Selim



Figure 11: Portrait of a Kapıcı Basi



Figure 12: A Jew in Constantinople

Series: A brief relation of the Turckes, their kings, Emperors, or Grandsigneurs, their conquests, religion, customs, habits, etc. 1618. Paintings mounted on album folio. © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.

A WRINKLE IN THE TIMELINE

Scholars have covered the multi-year phenomenon of the 1850 sumptuary law under the Congress Kingdom of Poland.³⁸ The event is also remembered within the Hasidic community and re-

³⁸ For in-depth coverage of this law, the nature of its enforcement, and Jewish resistance to it, see: Jagodzińska, Agnieszka. *Overcoming the Signs of the 'Other': Visual Aspects of the Acculturation of Jews in the Kingdom of Poland in the Nineteenth Century* and Glenn Dynner, "The Garment of Torah: Clothing Decrees and the Warsaw Career of the First Gerer Rebbe," in *Warsaw. The Jewish Metropolis*, ed. Glenn Dynner and François Guesnet (BRILL, 2015), pp. 91–127.

told as part of the movement's history.³⁹ Such a law, if followed and enforced, obstructs the connection of Jewish traditional clothing to the Ottoman Empire beyond 1850, and thus bears addressing.

In coordination with the Russian czar, the Congress Kingdom of Poland announced in late 1845 that all Jews wearing traditional clothing had until 1850 had to cease dressing in such a manner. Instead Jews, had to choose to dress either in what was called "German" fashion or "Russian," the latter referring to typical contemporary fashions of Russian merchants.⁴⁰ At this point in time, the Haskallah had opened up many opportunities for Jewish people, including access to full citizenship of Poland, and the community was irreversibly split between those wishing to blend in and those wishing to remain as they were before (or, what had begun to be called "traditional"). This bifurcation was reinforced heavily by the sartorial choices of each group, which acted as a visible marker of membership. For some, after centuries of a requisite differentiated outward appearance, full citizenship created a desire to blend in. Progressive Jews, calling themselves "Poles of Mosaic faith," voluntarily opted to wear local styles that corresponded strongly to the German fashion, and had, in fact, been doing so for some time.⁴¹ Traditional Jews continued to wear their usual kaftan, which was neither German nor Russian. The law imposed a tiered fine system according to profession between 1845 and 1850, after which time compliance would become required by everyone. Styles were not allowed to be mixed; meaning, if one chose to dress in the German fashion, one could not also wear a Russian headband. Kippot, *peos* (sidelocks), and satin, among other things, were not allowed at all.⁴² After much resistance by the traditional Jewish community and repeated fining and public searches by the police, the Chief Rabbi of Warsaw finally chose the Russian option on behalf of the majority on the eve of 1850. Given its similarity to religious Jews' traditional clothing, it still appeared distinctive in comparison to local non-Jews and secular Jews. By this time, such distinction was an important aspect of Jewish culture.⁴³

Russian merchants were not commonly seen in Warsaw during the 1840s, and, to enforce the law, police were issued several images to demonstrate the style accurately. Notably, these images

³⁹ Rabbi A. Frischman, "Inyan, 01-10-2024 - Jewish and Israel News," *Hamodia*, January 10, 2024, pp. 12–19.

⁴⁰ Jagodzinska and Hamiger, "Overcoming the Signs of the 'Other': Visual Aspects of the Acculturation of Jews in the Kingdom of Poland in the Nineteenth Century," p. 74.

⁴¹ *Ibid.*, 72, 77.

⁴² *Ibid.*, 74, 77, 78.

⁴³ Dynner, "The Garment of Torah," pp. 118–119.

were not issued to the Jewish community. Figures 13 and 14 show a single figure on the left wearing a black overcoat with a lapel and double-breasted buttons. The coat extends only to the mid-calf, not full length, and lacks the flair and large lapels of Rabbi Meisels. The other two figures clearly show that Russians were also influenced by the Ottomans, with a buttonless diagonal closure of the outer coat, different colored sash at the waist, and, for the second figure, loose, drop-crotched pants. The figure on the right wears a full-length kaftan that bears slight resemblance to that of Rabbi Meisels, though it does not have a fitted waist or the stiff, double-breasted torso on his garment. Though it does indicate a connection to the Ottomans, if the religious community were to have adopted this iteration of Russian dress, it would have meant a reversion in the timeline back towards Ottoman clothing. At this time, however, the black kaftans seemed to be on a different path towards either double-breasted buttoned closure or a buttonless fur- or velvet-lined seam, both of which close along a straight line down the front. If they did indeed adopt the style of the figure on the far left, which is possible, it would have also meant giving up their *shtreimels* (fur hats) and adjusting the shape of the coat.

Enforcement of the czarist decree proved quite difficult. While the middle- and upper-class urban Jews largely did obey, the poor majority simply did not have the means for the enormous expense of changing their wardrobe. The most they may have managed were very small alterations such as shortening their coats slightly, though data on this is scant. An official report from 1860 complains that “inhabitants of the Mosaic faith” largely had not altered their clothing, and while under the eyes of police simply wore something passable. Enforcement was even more difficult in the more remote *shtetls* (villages) and small towns, where oversight was harder and resistance was stronger, especially among Hasids, who often refused adjustment outright.⁴⁴

The two images of the Chief Rabbis of Warsaw during the time the law went into effect serve as evidence against the law’s interruption of the sartorial link between modern day Hasids and the Ottomans. Rabbi Chaim Davidsohn, Chief Rabbi until 1854, has, in his 1854 portrait, both a *tish bekishe* with a buttonless front closure framed by fur or velvet and a *shtreimel*. The image of Rabbi Dov Bear Meisels, Chief Rabbi from 1856-1861, reveals the strongest evidence against the influence from the sumptuary law, with his silk kaftan, form-fitted at the chest and skirt-like flare at the

⁴⁴ Jagodzinska and Hamiger, “Overcoming the Signs of the ‘Other’: Visual Aspects of the Acculturation of Jews in the Kingdom of Poland in the Nineteenth Century,” pp. 79-80.

bottom, lapels reaching the shoulders, as well as a *shtreimel*. The picture is dated 1861. His presence as the very public Chief Rabbi of Warsaw, well after the implementation of the law, indicates that adherence to the clothing change was likely low. It is possible that the rendering of Rabbi Davidsohn was done in his Shabbos clothing, for which exceptions were made in 1853,⁴⁵ and the picture of Rabbi Meisels was of his preferred clothing within the safety of his own home as compared to what he may have worn instead on the street. Even so, such dress indicates strong ties to the Ottoman-influenced clothing solidified as traditional less than a century earlier.



Figures 13 and 14: Examples of Russian Merchant Dress presented to Warsaw police, 1847. (Images have been slightly adjusted to better view small details.) The Central Archives of Historical Records in Poland (AGAD). Public domain. AGAD, KRSW, 6644

Furthermore, even if the community did indeed adopt the changes required by the 1850 decree, Russians were also influenced by Ottoman styles. Records show that the royal court presented expensive cloth gifts to many courtiers and foreign ambassadors, in the royal Ottoman fashion. Russian clergy also made extensive use of Ottoman textiles, from robes to upholstery.⁴⁶ Though the merchant clothing in the image may have led to an alternate chronological evolution of Hasidic dress, the connection to Ottomans would remain, if not through the Polish than the Russians.

CONCLUSION

The simplistic dichotomy of German-Russian, or rather, West-East/Civilized-Uncivilized, was part of a broader contemporary shift in European thinking in the 18th and 19th centuries which ac-

⁴⁵ Dynner, "The Garment of Torah," pp. 119.

⁴⁶ Atasoy, Denny, et al. *Ipek, the Crescent and the Rose: Imperial Ottoman Silks and Velvets*, pp. 180.

complicated German's shift in clothing ("German" broadly defined). This change in milieu simultaneously associated the Occident with the present and the Orient with the past and helped Europe to define its new, increasingly imperial identity within an already globalized world. It also created a complex dynamic in which eastern European Jews, who continued to wear kaftans *en masse* well into the 19th century, came to be defined as Oriental as well as 'of the past.' Scholar Kathrin Wittler highlights two separate descriptions of an Ottoman envoy to Berlin in 1763-1764 to demonstrate the breadth of such thinking. The first comes from Prussian chamberlain Ernst von Lehndorff: "The Turkish music is appalling. One would think their whole demeanour and their appearance were Jewish." Entirely separately, King Frederick the Great penned a letter to Prince Henry, summarized by Wittler: "The Ottomans, whom he believed to be egoistic and greedy, reminded him of Jews and Slavonian soldiers who had fought against Prussia in the Seven Years' War."⁴⁷ That two people in very different circumstances should record similar impressions indicates a larger cultural phenomenon in which eastern European Jews and the Ottomans suddenly appeared one and the same.

The insistent presence of eastern Jewry gave western Europeans something to define themselves against, and therefore paved the way for even assimilating Jews, like those recorded by Elizabeth Loenz, to eventually write pejorative descriptions of "caftan-Jews." The word kaftan itself can be etymologically traced to the East and its use further cemented the contemporary connection between the Ottomans and eastern European Jews.⁴⁸ Thus at the time of the plethora of travelogue descriptions of eastern Jews and their kaftans, describing them as such, either with horror or fondness, connected to a deeper social current allowing for the transfer of global imperial power. The sight of the sea of black robes, often mired in 'uncivilized' poverty, provided not only an aesthetic shock but a stark reminder of Europe's own, poorer past. The urge to describe it, especially as outside oneself, proved not only compelling, but useful.

Ironically, many European fashions in the 18th century were inspired by Ottoman royal dress, including the three-piece suit, which derived from the Ottoman layering of a shirt, vest, outer coat, and *şalvar* pants, which became breeches. English King Charles II first wore the now widespread garment in its new, monochromatic form

⁴⁷ K. Wittler, "Orientalist Body Politics. Intermedia Encounters between German and Polish Jews around 1800," *Central Europe* 17, no. 1, 2019, pp. 35-36.

⁴⁸ *Ibid.*, 38.

in 1666.⁴⁹ Therefore, the demarcated gap between contemporary Europe and the Ottomans upon closer analysis can be understood as largely semantic, with the black kaftan serving as both symbol and scapegoat. The garment may be “out of time,” and, perhaps further, “out of place,” however, such descriptions are as much creations of the 19th century as they are conceptually true. This paradox highlights the complexity of the broader Jewish position in early modern Europe, and further reveals a strong connection between the kaftan and the suit. The kaftan is not derived from the modern suit, as it might appear with Rabbi S. Leifer’s contemporary outfit in Figure 1; rather, both can be connected back to the Ottoman Empire at the height of its global influence. By examining these attitudes towards dress, we gain insight into the intricate mechanisms by which European identity was forged, often at the expense of marginalized groups, and how fashion became a powerful tool in the articulation of cultural and political ideologies.

Bibliography

- Antin, Mary, and Werner Sollors. *The Promised Land*. Penguin Classics. New York: Penguin Books, 2012.
- Aust, Cornelia. “From Noble Dress to Jewish Attire: Jewish Appearances in the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Holy Roman Empire.” In *Dress and Cultural Difference in Early Modern Europe*, edited by Denise Klein and Thomas Weller, 90–112. De Gruyter Oldenbourg, 2019. <https://doi.org/10.1515/9783110635942-006>.
- Baker, Patricia L. *Islamic Textiles*. London: British Museum Press, 1995.
- Beyer, Karol. *Dob Beer Meisels*. 1861. Print on aluminum paper., 9.9x6.2 cm. <https://polona.pl/preview/e977aaef-7fa7-4074-977a-b6aaafb682ae1>.
- Biedrońska-Słota, Beata. “Between Justaucorps, Żupan and Kontusz. Exchange of Information on Styles of Garments Based on Drawings in Polish Tailor’s Books.” *International Committee for Museums and Collections of Costume, Fashion, and Textiles*, 2018.
- Biedrońska-Słota, Beata, and Maria Molenda. “The Emergence of a Polish National Dress and Its Perception.” In *Dress and Cultural Difference in Early Modern Europe*, edited by Denise Klein and Thomas Weller, 113–36. De Gruyter Oldenbourg, 2019. <https://doi.org/10.1515/9783110635942-006>.
- Bobover1. *Hasidic Rebbe*. January 30, 2023. <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Bekishe&oldid=1181041831>.
- Döblin, Alfred, Joachim Neugroschel, and Heinz Graber. *Journey to Poland*. 1st Amer. ed. European Sources. New York: Paragon House Publishers, 1991.
- Durin, Félix. *Pologne*. 1888 1876. Print, 20 x 16 cm. NYPL catalog ID (B-number): b17567282. The New York Public Library Digital Collections. <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47e1-17e5-a3d9-e040-e00a18064a99>.
- Dynner, Glenn. “The Garment of Torah: Clothing Decrees and the Warsaw Career of the First Gerer Rebbe.” In *Warsaw. The Jewish Metropolis*, edited

⁴⁹ Jirousek and Catterall, *Ottoman Dress & Design in the West*, pp. 133-135.

- by Glenn Dynner and François Guesnet, 91–127. BRILL, 2015. https://doi.org/10.1163/9789004291812_006.
- Filonik, Jakub. "The Polish Nobility's 'Golden Freedom': On the Ancient Roots of a Political Idea." *The European Legacy* 20, no. 7 (October 3, 2015): 731–44. <https://doi.org/10.1080/10848770.2015.1071124>.
- Frischman, Rabbi A. "Inyan, 01-10-2024 - Jewish and Israel News." *Hamodia*, January 10, 2024, 12–19.
- Glatstein, Jacob. *The Glatstein Chronicles*. Edited by Ruth R. Wisse. Translated by Maier Deshell and Norbert Guterma. The New Yiddish Library. New Haven [Conn.]: Yale University Press, 2010.
- Grand Rebbes*. December 4, 2023. <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Bekishe&oldid=1181041831>.
- Gunkel, Ann Hetzel. "The Polka Alternative: Polka as Counterhegemonic Ethnic Practice." *Popular Music and Society* 27, no. 4 (December 2004): 407–27. <https://doi.org/10.1080/0300776042000264649>.
- Hottenroth, Friedrich. *Edad Moderna -- Polacos Del Siglo XVI*. 1894. Print, 30 x 21 cm. NYPL catalog ID (B-number): b17563694. The New York Public Library Digital Collections. <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47e0-ddf9-a3d9-e040-e00a18064a99>.
- Jagodzińska, Agnieszka, and Alexandra Hamiger. "Overcoming the Signs of the 'Other': Visual Aspects of the Acculturation of Jews in the Kingdom of Poland in the Nineteenth Century." In *Polin: Studies in Polish Jewry Volume 24*, edited by ISRAEL BARTAL, ANTONY POLONSKY, and SCOTT URY, 71–94. Jews and Their Neighbours in Eastern Europe Since 1750. Liverpool University Press, 2012. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2vr8vhx.9>.
- Jirousek, Charlotte, and Sara Catterall. *Ottoman Dress & Design in the West: A Visual History of Cultural Exchange*. Bloomington, Indiana, USA: Indiana University Press, 2019.
- Kępa, Marek. "The Kontush Sash: Polish Noblemen's Best Fashion Statement | Article | Culture.PL." Accessed January 23, 2024. <https://culture.pl/en/article/the-kontush-sash-polish-noblemens-best-fashion-statement>.
- Koç, Fatma, and Emine Koca. "The Clothing Culture of the Turks, and the Entari (Part 2: The Entari)." *Folk Life* 50 (October 1, 2012): 141–68. <https://doi.org/10.1179/0430877812Z.0000000009>.
- Langer, Jiri. *Nine Gates to the Chasidic Mysteries*. Translated by Stephen Jolly. Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1993.
- Le Prince, Jean Baptiste. "Juif Polonois (Polish Jew)." Accessed July 31, 2024. <https://www.britishmuseum.org/collection/image/1613515255>, <https://www.britishmuseum.org/collection/image/1613515255>.
- Loentz, Elizabeth. *Let Me Continue to Speak the Truth: Bertha Pappenheim as Author and Activist*. Monographs of the Hebrew Union College 34. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2007.
- Mocher Seformim, Mendele. *The Travels and Adventures of Benjamin the Third*. Translated by Moshe Spiegel. 1. Schocken paperback ed., 2. print. New York: Schocken, 1975.
- Muchawsky-Schnapper, Esther. "A World Apart Next Door." Exhibition, The Israel Museum, Jerusalem, June 19, 2012. <https://www.imj.org.il/en/exhibitions/world-apart-next-door>.
- Peretz, Isaac Leib. *The I.L. Peretz Reader*. Edited by Ruth R. Wisse. Library of Yiddish Classics. New York: Schocken Books : Distributed by Pantheon Books, 1990.
- Polanais, Juif. *Habit of a Polish Jew in 1768*. 1772 1757. Etching; hand-colored, 235 mm x 190 mm (trimmed). <https://www.britishmuseum.org/collection/search>, https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1871-0812-5203.

- Pollack, Herman. *Jewish Folkways in Germanic Lands (1648-1806): Studies in Aspects of Daily Life*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1971.
- Racinet, A. *The Costume History: From Ancient Times to the 19th Century: All Plates in Colour*. Edited by Françoise Tétart-Vittu. Translated by Chris Miller. Bibliotheca Universalis. Cologne [Germany]: Taschen, 2015.
- Roth, Joseph. *The Wandering Jews*. New York: Norton, 2001.
- Series: *Series: A Briefe Relation of the Turckes, Their Kings, Emperors, or Grandsigneurs, Their Conquests, Religion, Customes, Habbits, Etc.* 1618. Papercut; painting, 20.5 x 14 cm. The British Museum. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1974-0617-0-13-58.
- Series: *Series: A Briefe Relation of the Turckes, Their Kings, Emperors, or Grandsigneurs, Their Conquests, Religion, Customes, Habbits, Etc.* 1618. Papercut; painting, 20.5 x 14 cm. The British Museum. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1974-0617-0-13-29.
- Series: *Series: A Briefe Relation of the Turckes, Their Kings, Emperors, or Grandsigneurs, Their Conquests, Religion, Customes, Habbits, Etc.* 1618. Papercut; painting, 20.5 x 14 cm. The British Museum. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1974-0617-0-13-2.
- Silverman, Eric Kline, and Eric Silverman, eds. *A Cultural History of Jewish Dress. Dress, Body, Culture*. London: Bloomsbury, 2013.
- Sterling, S. *Chaim Davidsohn*. 1854. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Chaim_Davidsohn&oldid=1146711515.
- Style and Status: Imperial Costumes from Ottoman Turkey*. Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2005.
- Thade. *Poland 18th & 19th Centuries*. 1888 1876. Chromolithograph, 23 x 16 cm. NYPL catalog ID (B-number): b17563727. The New York Public Library Digital Collections. <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47e0-e045-a3d9-e040-e00a18064a99>.
- "The Project Gutenberg eBook of The Jews Of Barnow, by KARL EMIL FRANZOS." Accessed April 30, 2024. <https://www.gutenberg.org/files/34617/34617-h/34617-h.htm>.
- Turnau, Irena, and Izabela Szymańska. *European Occupational Dress from the Fourteenth to the Eighteenth Century*. The Library of Polish Ethnography 49. Warsaw: Institute of the archaeology and ethnology, Polish Academy of sciences, 1994.
- Wittler, Kathrin. "Orientalist Body Politics. Intermedia Encounters between German and Polish Jews around 1800." *Central Europe* 17, no. 1 (January 2, 2019): 34–53. <https://doi.org/10.1080/14790963.2019.1684794>.
- Worldidge, Thomas. *Henry Simons the Polish Jew*. 1753. Etching; first state of two, Plate: 6 9/16 x 4 5/16 in. (16.7 x 10.9 cm) Sheet: 7 1/16 x 4 3/4 in. (18 x 12 cm). <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/898497>.
- Yehoash. *The Feet of the Messenger*. Translated by Isaac Goldberg. First. New York: Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1923.
- Zeitlin, S. "The Council of Four Lands." *The Jewish Quarterly Review* 39, no. 2 (1948): 211–14. <https://doi.org/10.2307/1452825>.
- Zmiany Ubioru Starozakonnnych*. Vol. II, 1846.

Litteraria



ROMAN KATSMAN

Bar-Ilan University (Ramat Gan, Israel)

<http://orcid.org/0000-0003-0607-8047>

Журналу «И.О.» тридцать лет Немного истории

В 1994 году в Иерусалиме Гали-Дана Зингер и Некод Зингер совместно с Израилем Малером основали авангардистский журнал «И.О.», ставший предтечей «Двоеточия», начавшего выходить в 1995 году и выходящего по сей день. На обложке первого номера «И.О.» рядом с названием красуются картинки коров и написанные от руки пояснения названия: «История Ио — перевертыш истории Европы», «Иерусалимские о-ва», «Была королева у Моше — Ио-Ио-О!», «Исп. Об.», «Имя Отчество». В первом номере, в заметке «Иерусалимское чувство» Малер (под псевдонимом Аз. Шонберг) дает еще одно значение-перевертыш: «О — Иерусалим!»¹, и поясняет, что влеком чувством мягкой, теплой смерти в центре Иерусалима: «Был Иерусалим полон тепла, разливающегося из солнечного моего сплетения»². И всё же заканчивает он вопросом: «Как жить?». В этом же номере вышла первая публикация Некода Зингера *Кривые зеркала Иерусалима*. Автор задается вопросом: где вход в подлинную глубину и красоту Иерусалима, лишённого архитектурных красот? Он утверждает, что Иерусалим — это непроницаемый город-зеркало, отражающий того, кто пытается в него взглянуть, вмещающий всё сущее. Поэтому проникнуть внутрь может только «истинный неозеклектик», держащий «зеркало против зеркала»³.

Практически и концептуально журнал издается в форме самиздата, где смешивается печать на машинке, копирование,

¹ Аз. Шонберг (Израиль Малер), *Иерусалимское чувство*, «И.О.» 1994, № 1 (страницы не пронумерованы).

² Там же.

³ Н. Зингер, *Кривые зеркала Иерусалима*, «И.О.», 1994, № 1 (страницы не пронумерованы).

письмо от руки, факсимильное копирование рукописей. Каждый номер имеет собственный характер, тематическое ядро, цветовую гамму и оформление, по-разному сочетающее вербальный и визуальный ряды. Большую часть авторов составили русско-израильские писатели (некоторые из них, правда, вскоре покинули страну). Третий номер журнала имеет посвящение — «памяти трех номеров журнала «Обитаемый остров»», вышедшего в 1991 году под редакцией Сергея Шаргородского и Демьяна Кудрявцева и под эгидой Иерусалимского литературного клуба. Тем самым утверждается в некоторой степени преемственность между этими краткосрочными, но яркими издательскими проектами. Очевидна и преемственность «И.О.» с прежними издательскими проектами Малера.

Некод Зингер рассказывает о том, как появился журнал и что стоит за его названием:

То было время множившихся клубов. Вслед за Иерусалимским Литературным, уже успевшим обрести бюрократическими излишествами, у Малера в магазине, при нашем активном участии, тоже завелся «Клуб мрачных и ненаходчивых», в котором проводились индивидуальные творческие вечера, во время которых делались магнитофонные записи, зарисовки, фотографии и строились планы. [...] Заслуженный «22» — о ту пору «общественно-политический и литературный журнал еврейской интеллигенции из СНГ в Израиле» — все еще печатал, но уже не радовал нашего брата неконформиста, дружественный «Обитаемый остров» скончался двумя годами раньше, после трех выпусков, так и не преодолев планку в 64 тоненькие страницы, в Тель-Авиве последовательно перевоплощавшийся сам в себя «Гроб времени» залихватски утверждал непреходящую гегемонию грозного авангарда 60-х, а об изданиях русскоязычного союза писателей в приличном шалмане даже и упоминать было не *comme il faut*. Прямо тут же, в «Курсиве», на руках у Малера и Тарасова, родился и умер альманах «Слог» [...] Нашему изданию предстояло стать исполняющим обязанности несуществующего в этом жестоком меркантильном мире журнала мечты. И все мы, немедленно одобрившие это название, практически одновременно увидели перед своим умственным взором античную нимфу, на протяжении веков преследуемую неумолимым язвющим оводом изящной словесности. С тех пор название на обложках нашего детища писалось поочередно то с точками, то без оных. На первом титульном листе появились разнообразные варианты прочтения: «Иерусалимские острова», «Имя. Отечество», «Была корова у Моше — ИО-ИО-О!» (вольный перевод популярной израильской песенки для детей). Со временем к ним стали добавляться «Историческая ошибка», «Иерусалимская онтология», «Инакомыслие-отщепенство» — и так далее, и тому подобное⁴.

В Иерусалимском литературном клубе под председательством Михаила Генделева состоялась презентация журнала.

⁴ Н. Зингер, *Как мы приступили к исполнению*, «Двоеточие» 2021, № 35, <https://dvoetochie.org/2021/02/12/nekod-zinger-io/> [8.04.2024].

В Русском общинном доме и в мастерской Некода Зингера «Trouble Space Studio» в Иерусалиме проходили вечера журнала, «хэппенинги», встречи с поэтами, как, например, с Савелием Гринбергом. В вечерах вместе с Зингерами принимали участие авторы журнала и его гости: Израиль Малер, Олег Шмаков (р. 1965, реп. 1992), Александр Ротенберг (1966–2003, реп. 1990), Галина Блейх, Дмитрий Сливняк, Давид Дектор, Григорий Капцан (Коэлет; р. 1954, реп. 1990)⁵. Некоторые из этих авторов публиковались не только в авангардистских, но и в таких журналах, как «22»; некоторые разрабатывали свои собственные издательские проекты.

Среди авторов журнала были также Михаил Генделев, Владимир Тарасов, Илья Бокштейн, Александр Альтшулер, Демьян Кудрявцев, Леонид Шваб (р. 1961, реп. 1990, автор книг стихов *Поверить в ботанику* (2005), *Ваш Николай* (2015), также впоследствии постоянный автор «Двоеточия»), Илья Зунделевич, соратник Малера в его предыдущих издательских проектах (таких, как журнал «Ситуация»). Здесь же публикуют прозу авторы неавангардистского направления Светлана Шенбрунн, Елена Толстая. В круг Зингеров входит и остается на долгие годы И. Зандман. В его публикации во втором номере выделяется авангардистско-эkleктичный стиль с использованием вставок нехудожественных текстов и коллажей. Атмосфера тоски и обреченности, экзистенциального отчуждения пронизывает его тексты. В том же номере и в том же духе и текст Григория Капцана *Дети корней* — поток сознания человека воздуха, человека-тени, пытающегося не пропасть в Иерусалиме и понять, где его корни. Его публикацию в первом номере составили три декадентских стихотворения в прозе. Эти тексты, так же, как и стихотворение в прозе Александра Альтшулера в том же первом номере, пронизаны горькой меланхолией и темой смерти.

На страницах журнала появляется проза Саши Щербы (р. 1962, реп. 1993) — поэта, прозаика и драматурга, автора книги стихов *Парафраз* (1996). Он родился в Астрахани, начал публиковаться в 80–х годах в России. Ряд произведений написан им совместно с отцом Ефимом и братом Аркадием. *Маленькое путешествие, или Кукла Вера* было впервые опубликовано в журнале «Точка, точка, запятая», № 4–6, в 1997 году, а затем переиздавалось и пробрело некоторую известность. В № 4–5 «И.О.» впервые опубликован его наиболее известный текст

⁵ И. Малер и другие, *Фотографии из альбома, «Двоеточие»* 2014, № 22, <https://dvoetochie.org/category/%D0%B4%D0%B2%D0%BE%D0%B5%D1%82%D0%BE%D1%87%D0%B8%D0%B5-22/> [8.04.2024].

Мои милые психи, в следующем, 1995 году вышедший в «Калейдоскопе», и в 2007 году отдельным изданием. Автор представляет психологические, трагико-абсурдистские портреты израильтян — болезненные, злые, самоубийственные, развратные, выхваченные из потока безумного хаоса зарисовки, они погружены в тоску и мрак сумасшедшего дома.

На этом фоне выделяется проза Некода Зингера. Во 2-м и 4–5-м номерах опубликована его пьеса под псевдонимом Алтер Эго *ΚΑΤΑΡΣΙΣ. Опера в четырех актах с интермедией*. Эта абсурдистская буффонада, близкая и по стилю, и по духу к Даниилу Хармсу, полна какой-то необъяснимой жизнерадостности, никак не связанной с ее содержанием, трудно выразимым и сочетающим как еврейские, так и советские культурные эмблемы. Эта вещь, один из ранних прозаических опытов Зингера, предвещает уже и как бы содержит в сжатом виде идею появившегося позднее его романа *Билеты в кассе* (2006) (главы из романа были опубликованы в журнале «Солнечное сплетение» в номерах 14–15 (2000), 3–4 (22–23) (2002)), а именно игровое и фантазийное преодоление любых идеологических, поэтических и языковых окаменелостей. Зингер с первых своих работ задает ту редкую для русско-израильской литературы, особенно в начале 90-х, тональность, которая связана с установкой на культурно-познавательный и культурно-созидательный оптимизм и которая свободна от ностальгии, чернухи и эмигрантщины. Это подготавливает создание новой русско-израильской формации, воплотившейся еще позднее в *Черновиках Иерусалима* (2013), в которой русский и израильский дискурсы не отрицают, а интенсифицируют друг друга, вынуждая, как призывали в свое время Майя Каганская, Нелли Гутина и другие критики раскрывать новые возможности русской литературы в Израиле. На примере творчества Зингера ясно видно, что для того, чтобы в самом деле быть «русским» писателем в Израиле, нужно быть писателем израильским. Для Зингера путь к этому начинается уже в его первых публикациях в им же созданных и фактически самиздатских изданиях. Однако и инициатива издания журнала, и его самиздатский характер служат той же установке на культурную работу по обживанию новой страны.

Уже в этом их первом самостоятельном издательском проекте Зингеры прибегают к методам, которые будут активно использоваться и в более поздних, как то, тематическая организация номеров и превращение каждого номера в цельный артефакт, включение большого количества иллюстраций, копий живописных и графических работ, коллажей, фотографий,

карнавальное использование псевдонимов ради литературной игры. Значительная часть номеров посвящена поэтическим переводам с иврита, английского и других языков, выполненным чаще всего Зингерами, иногда под псевдонимами Гад Грезин (Гали-Дана Зингер) и Нега Грезина (Гали-Дана и Некод Зингеры). Тем самым, наряду с созданием нонконформистской площадки, Зингеры продолжают традиционные для русско-израильской периодики попытки представить на ней также и известных израильских ивритоязычных авторов и сформировать пространство культурной непрерывности и творческого взаимодействия. С одной стороны, ориентирование редакторов на актуальные — постмодернистские, глобализаторские, транснациональные — тренды было очевидно, но с другой, на них накладывалось уникальное сочетание особенностей русско-израильской ситуации, не позволяющее представленной в журнале литературе слиться с любой другой: эмигрантская тоска, интерес к Израюлю как к новой и небывалой художественной реальности, открытие еврейского израильского «чудовищного двойника»⁶, поэтическое новаторство наряду с традиционным интеллигентским интересом к философии и культуре, выражающимся в неутомимой саморефлексии и склонности к интеллектуализму в литературной и издательской работе. Эти черты «И.О.» разделял с журналами, от которых он, как казалось, стремился отмежеваться — «22» и «Зеркало» (последний начал новую жизнь двумя годами позднее, в 1996–м году).

Наиболее выразительную характеристику «И.О.» дал Александр Ротенберг, друг и соратник Зингеров, после закрытия журнала. По его словам, «И.О.» был «не журналом вовсе, а, скорее постмодернистским монтажем», «в котором само соседство текстов исполнено смысла (произведения комментируют друг друга, отрицают и пародируют сами себя, образуя некий свертхтекст, где журнал становится книгой, безумной прихотью художника-универсала, спятившего, подобно всем нам, от культурного дуализма). Такая организация материала, уничтожая нумерацию страниц, манифестирует синтагматическое мышление редакторов; линейное согласование знаков, где знаками становятся сами произведения, образует дискурс, иронически повествующий о литературе»⁷. Такая бартовско-делёзовская интерпретация не удивительна, круг

⁶ Подробнее см. Р. Кацман, *Русско-израильская литература и «чудовищный двойник» (случай Зиновия Зиника)*, «Iudaica Russica» 2023, № 2 (11), 1–24.

⁷ А. Ротенберг, *‘Вместо Некролога’*, «Двоеточие» 1995, № 1, <https://dvoetochie.org/2012/03/27/alexander-rotenberg-vmesto-necrologa> [21.01.2024].

Зингеров находился под немалым влиянием французских постструктуралистов, открытых постсоветской левой интеллигенцией в 90-х годах после массового перевода их работ на русский язык и начала активной контаминации советского марксизма и западного неомарксизма. В результате, удивительным образом, десятилетиями цветший под спудом советский нонконформистский авангардизм за считанные годы влился в тотальный, не имеющий «точек исчезновения» для несогласия постмодернистский конформизм. Зингерам придется потратить в дальнейшем немало сил, чтобы отмежеваться от постмодернизма. Ротенберг, всецело за Зингерами, пытается заменить его неозеклектизмом. Эта позиция Зингеров была заявлена еще в 1991 году в статье *О неозеклектике* в журнале «Обитаемый остров», № 3, и окончательно сформируется уже в «Двоеточии» (во втором номере в 1995 году появится *Введение в неозеклектический катехизис*). В дальнейшем, работая над «Двоеточием» и продолжая рефлексировать о сущности своего творчества, Зингеры прибегнут и к таким концепциям, как метамодернизм и неоромантизм. Лишившись возможности сделать шаг вперед, постмодернизм вынудил многих сделать шаг назад и в сторону, не ослабляя узды бескомпромиссного «синтагматического мышления».

Гали-Дана Зингер, в отличие от Ротенберга, всё же считает «И.О.» журналом, но также признает, что «он был задуман не собранием разрозненных произведений — проза, стихи, эссе, etc — коллективным текстом, единым целым»⁸. Таким образом, то, что Ротенберг относит на счет постмодернизма, было, в сущности, проектом по созданию духовного братства в духе модернизма начала XX века или первого витка неомодернизма, проявившегося в экспериментах нонконформистов 60–70-х годов. Некод Зингер усиливает это сходство, когда заявляет, что «в случае "И.О." можно говорить о ряде экспериментов, среди которых один из самых забавных — это как раз визуально-литературная игра, характерная для неозеклектики, открытие границ, до сих пор по недоразумению охраняемых»⁹. Для русско-израильской литературы, в каждом поколении заново забывающей о своих предшественниках и заново бьющейся над старыми проблемами, было чрезвычайно важно обозначить точку отсчета, с которой можно было начать свой собственный путь. Для круга Зингеров «И.О.» и стал такой точкой, даже двумя.

⁸ Б. Риненберг, *Прощание с "И.О."* (Интервью с Гали-Даной Зингер, Некодом Зингером и Израилем Малером), «Двоеточие» 1995, № 1, <https://dvoetochie.org/2012/03/27/proshanie-s-i-o/>, [21.01.2024].

⁹ Там же.

«Историческая Ошибка» или «Иерусалимская Онтология»? Интервью с Гали-Даной Зингер и Некодом Зингером к тридцатилетию журнала «И.О.»

Роман Кацман: В этом году исполняется 30 лет основания журнала «И.О.», просуществовавшего всего один год, шесть номеров, но оказавшего влияние на всю последующую деятельность его редакторов. Это хороший повод для вас вспомнить былое, для нас — узнать что-то новое. Этот журнал перенял эстафету русско-израильских авангардистских и самиздатских журналов прежних лет («Черная курица» в 80–х, «Слог», «Ситуация», «Обитаемый остров» в начале 90–х), и стал предтечей «Двоеочия», и потому особенно важен. Как родилась его концепция?

Некод Зингер: Я сейчас скажу нечто крамольное. Я совсем не уверен, что у «И.О.» была концепция, во всяком случае, к моменту его рождения. Была огромная потребность в новом издании — подвижном, эстетически открытом формальным и содержательным поискам, не отягощенном ни мнимой «солидностью», ни бездарным, до сего дня никуда не девшимся, советским/антисоветским наследием, ни необходимостью отчитываться перед какими-то организациями, решающими культурную политику или просто бюрократически контролирующими состав участников, их стаж в Израиле или положение в официальной культуре той страны, с которой мы счастливы были распрощаться. В то же время, для такого свободного издания, конечно, не было денег. Поэтому и возникла форма «самиздата», малотиражного ксерокопирования. В то же время, мы хотели, чтобы журнал имел свое визуальное лицо — отсюда большая работа с различными шрифтами, множество иллюстративных материалов. Такое вот И.О., — исполняющее обязанности идеального органа.

Но уже со второго, «зеленого» выпуска, под влиянием Гали-Даны, стала складываться тенденция к созданию некоего единого текста каждого номера, и этой тенденции мы в различной степени до сих пор следуем и в «Двоеочии». Это попытка превратить журнал в книгу, побудить читателя прочесть его с начала и до конца, вместо того чтобы попросту «оценить» отдельные материалы. Вот это уже можно, пожалуй, назвать концепцией. Особенно интересным такой подход оказался в номерах, где русский язык и иврит находились под одной обложкой, но не повторяли один другой, вступая в диалог, доступный немногим избранным.

Гали-Дана Зингер: Дело было так, как сейчас помню. Мы сидели в магазине Изи Малера и обсуждали возможности публикации, которые были в тот момент практически нулевыми. Существовал солидный журнал «22», выходявший едва ли не раз в год, где можно было иногда что-то опубликовать: то стихи, то переводы, то какое-нибудь эссе, но все это смотрелось в окружении постоянных авторов журнала довольно инородно и странно. Субсидировавшийся иерусалимской мэрией, если не ошибаюсь, «Обитаемый остров» к этому моменту уже лишился субсидии, ограничившись тремя брошюрками, «Слог» после первых двух номеров долго и мучительно собирал средства на третий... для издания объемом в 50–60 страниц отсутствие периодичности — серьезный минус. Я пыталась подбить Изю на малотиражный самиздатский журнал. Вся эта солидность, за которую приходилось расплачиваться отсутствием свободы и ритма, казалась мне абсолютно никому не нужной. Некод меня поддерживал. И в какой-то момент Изя сказал: «Ну, давайте». Я сперва обрадовалась, но тут до меня дошло, что он имел в виду «делайте сами» — а это в наши планы совсем не входило.

Слово за слово, сперва появилось название, потом — авторы, дальше встал вопрос, как осуществить практическую сторону дела и вот мы уже вскакивали в середине ночи и мчались по звонку в какую-нибудь контору, где был Херох и где работал сторожем один из авторов журнала. За ночь 50 экземпляров было не подготовить — нельзя было слишком беззастенчиво эксплуатировать неизвестного работодателя. Приходилось ждать следующего вызова, иногда — двух. Когда же все наконец были напечатано, мы снова встречались у Изи, раскладывали страницы, щелкали скоросшивателем, клеили обложки.

Р.К.: А у вас был какой-то опыт журнальной работы или опыт самиздата? Солидный или нет, но выпуск журнала требует подготовки. Кто были ваши учителя или, может быть, советчики?

Н.З.: Никакого опыта у нас тогда, конечно, не было, кроме читательского. Но был, по счастью, сам Малер — не только издатель с очень большим, хоть и коммерчески катастрофическим, опытом, но, что особенно важно, ветеран самиздата. Вот он и стал нашим «учителем плавания», решительно столкнувшим нас в воду, но не бросившим нас там барахтаться совсем уж самостоятельно, а прыгнувшим следом. «Примкнувший к ним Малер» — так он себя характеризовал. Но «И.О.» сильно отличался от всего того, что он делал прежде, и я думаю, что все трое редакторов в равной степени учились плавать в новых условиях.

Р.К.: Израиль Малер, Михаил Генделев, Савелий Гринберг, Илья Бокштейн и, конечно, Анри Волохонский, если называть только тех, кого уже нет в живых — они разные и по-разному являются ключевыми фигурами для понимания преемственности между поэтической ситуацией в Израиле 80–х и в начале алии 90–х. Вы приехали в 1988 и сразу включились в диалог с ними и их творчеством? Что вы знали о русско-израильской литературе эксперимента прошлых десятилетий? Как сложился ваш поэтический круг?

Г.-Д.З.: Практически ничего не знали. Но стали узнавать буквально в первые же дни. В ульпане Эцион, где нас поселили, сторожем работал писатель Михаил Федотов, давший нам на одну ночь почитать пару книг Генделева, от которых мы пришли в настоящий восторг. Потом я их каждый раз брала с полки в магазине Малера, почитаю и на место поставлю — денег-то у нас не было совсем. Как-то раз некто в шинели с алым подбоем меня спросил: «Что ж вы книжку-то не купите?» Не станешь же объяснять, что денег нет. «Я лучше подожду, пока автор мне ее сам подарит», — говорю. Тут я ее и получила, с авторским посвящением. С этого все и началось. Помню какую-то пикировку по поводу царя Шломо и его литературных сочинений с Тарасовым в другом книжном магазине («Полина»), мы были еще формально не знакомы. Потом их обоих привела на мое первое выступление Майя Каганская, с которой нас, кажется, познакомила Женя Гилат, директор того самого ульпана Эцион. О Волохонском рассказывали все, с ним самим мы встретились уже значительно позже — на его чтении в ИЛК (Иерусалимском литературном клубе). Это был его последний приезд в Иерусалим. Гринберг по непонятным нам причинам держался вдалеке от этого круга, мы пытались и безуспешно привлечь его к участию в «ИО» и в сопутствующих литературных чтениях.

Р.К.: Савелий Гринберг, участник «Бригады Маяковского», много у вас печатался, вам удавалось разговорить его в интервью. Влияние Маяковского в свое время было очень сильно в Израиле, и в русской, и в ивритской поэзии. Для вас он также стал чем-то большим, чем классик?

Г.-Д.З.: Я читала раннего Маяковского и совсем не интересовалась поздним. Его поэтическое развитие казалось регрессом, но не вызывало осуждения, воспринималось как трагедия. Савелий чаще всего цитировал позднего — поэму *Во весь голос*, подчеркивая некоторые особенно важные для него моменты. «Я к вам приду в коммунистическое далеко» — «А всем

хотелось, чтобы было 'близко', — говорил Савелий. Если бы я была склонна обличать Маяковского, эти детали могли бы, вероятно, как-то смягчить меня, но поскольку этого не было, то и перемен в моем отношении к Маяковскому не происходило.

Н.З.: А с Савелием мы очень подружились. Наверное, даже больше и лучше, чем со всеми остальными. И это несмотря на почти полувековую разницу в возрасте. Он очень много говорил о Маяковском, но для нас гораздо важнее было то, что он продолжал двигаться в своем направлении, развиваться, меняться и после восьмидесяти.

Р.К.: 1991 год, учреждение Иерусалимского литературного клуба, Гали-Дана одна из учредителей. Когда читаешь в первом номере «Обитаемого острова» его программу по развитию «русскоязычной литературы Израиля», трудно поверить, что Гали-Дана, не признававшая «мифа» о существовании этой литературы, могла подписаться под ней. Впрочем, многие авторы ваших журналов любили и поддерживали этот «миф». Часто писали о ней и в ваших журналах, в том числе и Израиль Малер. Как менялись ваши взгляды на этот вопрос?

Г.-Д.З.: Это не совсем так. Я просто считала, что эта концепция устарела с началом «большой алии» 90-х. Она была абсолютно рабочей для тех, кто приехал в 70-е и писал в изоляции, она показалась нам совершенно осмысленной, когда мы в 1988 году с ней познакомились, но уже в начале 90-х она потеряла смысл в связи с открытием границ и появившейся возможностью публиковаться на территории бывшего Советского Союза. Понятно, что создавшие ее авторы продолжали ее поддерживать и развивать, но новоприбывшие уже плохо в нее вписывались и постепенно начались попытки создать свой обновленный вариант вроде «александрийской школы» Гольдштейна и Бараша или «иерусалимскую школу» Тарасова. При моей нелюбви к школам, оригинальная версия была мне гораздо ближе, так как границы, ее обозначившие были неизбежностью, а не выбором.

Р.К.: У вас много друзей в европейских русскоязычных авангардистских и нонконформистских журналах, многие из них тоже возникли в начале 90-х, как, например, «Стетоскоп». В какой степени вы влияли друг на друга? Вы считаете себя нонконформистами в искусстве?

Г.-Д.З.: Не думаю, что мы как-то влияли друг на друга. Мы, скорее, просто совпадали во времени, были детьми одной эпохи, наши вкусы были сформированы одним культурным голодом, памятным всем, кто вырос в период «развитого со-

циализма». И, конечно же, мы были нонконформистами. Настолько, что и по отношению к нонконформизму мы способны были проявлять нонконформизм. И это было для нас не идеологическим выбором, а исключительно эстетическим. Надо сказать, что эстетика — удивительно надежная лакмусовая бумажка. Я наблюдаю сейчас, как после мягкого периода относительного всепрятия, многие из авторов «Двоеочия» разрывают многолетние связи по причинам политического характера с людьми, которые никогда и ни при каких обстоятельствах в авторы «Двоеочия» не попали бы в силу нашего полного эстетического неприятия их деятельности.

Р.К.: Говоря об эстетическом неприятии их деятельности, Вы имеете в виду их эстетическую деятельность или мораль? В человеке должно быть всё прекрасно?

Н.З.: Да нет, мораль для нас обоих — просто ругательное слово. В поэте, писателе, художнике всё может быть совершенно ужасно, пока их «не требует к священной жертве Аполлон».

Г.-Д.З.: Мораль предполагает догмы, а догматизм представляется нам первым врагом как искусства, так и жизни. Не знаю, что может быть совершенно прекрасно или ужасно в человеке-художнике, что в человеке вообще может быть совершенного, кроме полного и безусловного принятия своего предназначения, вот этой самой необходимости священной жертвы.

Р.К.: Как появилась концепция неоеклектизма? Какую роль в ее формировании играли ваши друзья тех лет, как, например, Александр Ротенберг, писавший о ней с большим воодушевлением?

Н.З.: Прежде всего, большая часть текста в манифесте неоеклектики была написана Гали-Даной, и при этом с мыслью исключительно о визуальном искусстве, о моей живописи и инсталляциях и о коллажах Гали-Даны. Кое-какие идеи и даже фразы я туда, конечно, добавил, и теперь почти невозможно указать с точностью, кому из нас принадлежит та или иная строчка. Но о поэзии Гали-Даны в этом контексте никто из нас не думал, а я, хоть и сочинял иногда разные тексты, писателем в те годы не был и становиться писателем не собирался. Этот текст оказался в литературном журнале «Обитаемый остров», а потом сразу в двух литературных журналах на иврите: «Димуй» и «Эв». Произошло это потому, что с литераторами у нас всегда было гораздо больше контактов. С тех пор я постоянно нарушаю все законы неоеклектики, хотя и испытываю к манифесту теплые чувства. Догматизм — не для нас, получивших в молодости неоеклектическую прививку. Ну а когда я начал

всерьез писать прозу, в ней, видимо, так же, как и в пластике, не могла не сказаться моя индивидуальность – отсюда и соблазн исследователя применить к ней те же теоретические характеристики. Но я не из тех, кто способен был бы более 30–и лет следовать одной эстетической доктрине.

По поводу роли друзей. Саша Ротенберг появился в Иерусалиме и познакомился с нами года через два после написания манифеста, и сразу же записался в апостолы. Если кто-то из современников и повлиял на эту концепцию — удивительной созвучностью своих устремлений нашим — то это другой наш близкий друг, великий композитор Иосиф Барданашвили, который в те годы еще жил в Грузии. Но, конечно, главный идейный источник — еврейская плюралистическая герменевтика — Талмуд, Мидраш.

Р.К.: Ваша эстетическая платформа многим кажется постмодернистской. Быть может, в 90–годах она такой и была? Во всяком случае, ваш друг Йоэль Регев склонялся в эту сторону. Постепенно вы всё больше отмежевываетесь от постмодернизма. Почему? В чём особенность неоэклектизма?

Г.-Д.З.: Мне всегда казалось, что философия постмодернизма воспользовалась уже существовавшими (и давно) в художественных практиках тенденциями ради того, чтобы поставить их на службу собственной, антихудожественной и, по сути, антигуманной теории. Нам хотелось очистить дорогие сердцу принципы от севшей им на хвост политики. Преследуемая и безоговорочно осуждаемая «эклектика» предшествовавших эпох казалась идеальной исходной точкой для необходимого пересмотра. Только нами создавалась не теория, а... придется сказать «игра». Это слово, убитое постмодернизмом, как пыль на дороге, по-прежнему полно для нас живого смысла, «ведь мы играем не из денег, а только б вечность проводить».

Р.К.: Игра — как у Гессе, как основа метафизики?

Г.-Д.З.: Скорее, как основа жизни. Я намеренно даю такой расплывчатый ответ. Потому что он соответствует тому, что для меня (и, кажется, для нас) означает это слово. Альтернатива этому долго и придирчиво противопоставлять личное восприятие тому, как воспринимали его предшественники: что означал «ле-сахек» в Танахе? чем была игра для Канта? а для Шиллера? что привнесли романтики? Допустим, я скажу, что из пяти пунктов Хёйзинги для меня важны первый и пятый, разве это так существенно, если я заранее знаю, что через некоторое время все это может перемениться? В то же время, при всех переменах жизни, это слово по-прежнему полно для

меня смысла и дает мне постоянную поддержку, так стоит ли загонять ее в какие-то тесные рамки?

Н.З.: Уже в манифесте 1991 года прямо заявлено: «Неоэклектика не является одним из течений в русле постмодернизма, т.к. враждебна не новым направлениям, но их догматизму и тирании». Иными словами, речь шла о культе творческой свободы и индивидуализма художника, плюющего на модернистские догмы (вроде требования воспринимать весь мир в виде развернутых кубов, сфер или точек, или обязательно отказаться от фигуративности, а главное — что-то непременно сбросить с корабля современности). За неизбежной деконструкцией должно было следовать новое конструирование, собирание из знакомых элементов принципиально новой картины. Отсюда и особенная любовь к калейдоскопу, пугавшему Кандинского «хаосом». Не может быть ничего более противоположного, враждебного неоэклектике, чем полное поражение постмодернизма.

В Израиле 90-х несколько задержавшийся, по мировым меркам, постмодернизм стал захватывать передовые позиции, и я, как художник со многими формальными признаками постмодернизма, на краткое время оказался «на гребне», но идейной и творческой близости с постмодернистами не возникало. Ну а к литературе, тем более на русском языке, всё это вообще имело весьма отдаленное отношение.

По-моему, и Йозель Регев уже давно ушел от постмодернизма в какую-то свою сторону. Но он быстро стал профессиональным философом, а я, например, не в силах читать философские сочинения после Делеза, не справляюсь с профессиональным жаргоном, да и не стремлюсь с ним справиться — не хватает интереса к предметам мудрствования. А притворяться, что я что-то понимаю в том, в чем я ничего не понимаю, смысла не имеет. Саша Ротенберг, конечно, был постмодернистом. Но он очень рано ушел из жизни, я уверен, что в новом тысячелетии его ждали бы новые пути.

Р.К.: В 1995 вы закрываете «И.О.» и открываете «Двоеточие». С какими концептуальными сдвигами было связано это решение? Чем «И.О.» отличается от всего, что вы делаете после него?

Н.З.: Главным концептуальным сдвигом было неожиданное появление денег на типографию. В один прекрасный день покойная Лариса Герштейн объявила, что ей удалось получить небольшие деньги на журнал ИЛК, достаточные для оплаты типографии. «Ну что же вы так и будете вечно мудохаться

с ксероксом?! Соглашайтесь». Мы согласились, оговорив свое условие: На титульном листе может быть написано: «Иерусалимский Литературный Клуб», но этим связь нашего журнала с клубом и ограничивается. Мы полностью сохраняли свою независимость.

Г.-Д.З.: Честно говоря, нам всегда было важнее ощущать не отличие наших новых начинаний от старых, а их близость. Это все равно, что спросить у писателя, в чем отличие его первой книги от позднейших. Отличия безусловно есть, но сам пишущий их, как правило, не анализирует. Как говорит Кафка в стихотворении Авота Йешуруна: «Я пока что пишу». Так и мы пока что редактируем и стараемся, чтоб в каждом номере возникало что-то новое.

Р.К.: В дальнейшем также все ваши журнальные проекты движутся по пунктирной линии, с остановками, перерывами, короткими ответвлениями. Вы и сейчас всякий раз колеблетесь, продолжать ли. Вы говорите, что это либо от усталости, либо «гул времени» вам нагудел, что пора кончать. Какую историческую и культурную интерпретацию вы сами дали бы такой многолетней стабильно нестабильной динамике ваших издательско-редакторских проектов?

Г.-Д.З.: Прежде всего, это естественно происходит из-за того, что мы занимаемся еще множеством разных интересных вещей, а на все времени не хватает. Но не менее существенной причиной оказывается и материальный фактор. Когда после 50 экземпляров на ксероксе делаешь 500 экземпляров в типографии, конец средств на типографию знаменует собой и конец проекта. По прошествии нескольких лет подбрасывают еще немножко денег – на журнал не хватает, а отказываться глупо – появляется антология «Двоеточия». Снова некая организация берет на себя финансовые вопросы, при условии, что проект станет двуязычным, начинается период «Двоеточия» «דוֹתֵיכָּיִת», за время которого мы успеваем сменить организацию, а когда и вторая организация оказывается ненадежным партнером, проект снова закрывается. В дальнейшем мы просто уходим от материальной стороны вопроса. Сперва пользуемся чужой площадкой, потом делаем свою. Долгое время только по-русски. Счастливая судьба нас сводит с человеком, готовым, так же, как и мы, играть «не из денег». Он берет на себя языковую редактуру, и появляются несколько новых номеров «דוֹתֵיכָּיִת».

Сетевых площадок становится слишком много, нам хочется чего-то нового и, вместо того, чтоб отказывать авторам, мы

предлагаем им новые требования для публикации в «Каракёй и Кадикёй». Требования оказываются слишком жесткими, и, после 6 номеров (любимое число!), мы, отдохнув, возвращаемся к «Двоеточию». Так все и происходит. Устали, заскучали, разочаровались, заинтересовались чем-то новым, решили опробовать другие возможности...

Н.З.: Важно, что вся эта штрих-пунктирная линия была естественной. Всё происходило как будто само собой: естественным было обращение к ивриту, когда круг литературного общения как-то сам собой расширился, не менее естественным был и отказ от типографских забот, когда «большое» издательство решило попытаться «подмять» проект под себя. Мы свое хакакири сделали с легким сердцем. Для меня главный «сло́м» произошел тогда, когда «Двоеточие» из журнала, делавшегося в среде друзей, много времени проводивших вместе, в живом иерусалимском общении, довольно резко виртуализировался, развернувшись в сторону широкого и далекого мира. Гали-Дане отнюдь не сразу удалось внушить мне, что авторы, многих из которых я до сих пор в глаза не видел, тоже принадлежат к нашему кругу. Но в результате ей это удалось.

Р.К.: Чем в итоге был «И.О.»? Если воспользоваться вашими интерпретациями этого названия, был ли он «исторической ошибкой» или воплощением «иерусалимской онтологии»? И кстати, если серьезно, эта последняя и в самом деле существует? И если уж всерьез говорить об ироничных заголовках, то какова, по-вашему, главная, без всяких кавычек, историческая ошибка 90-х — в искусстве, в философии, в политике?

Н.З.: Иерусалимская онтология, безусловно, существует. Позволю себе заметить, что она куда реальнее русскоязычной литературы Израиля. В сущности, именно она-то меня всегда больше всего и занимала, она же и сближала со многими из упомянутых в этом интервью людей. Мне гораздо важнее быть иерусалимским художником и писателем, чем израильским или русским. Но серьезный разговор о ней получился бы очень долгим и увел бы нас вглубь, ввысь, вширь, вовне — бог знает куда, но в любом случае, очень далеко от общего направления этого интервью, от «юбилейного».

О политике много рассуждать не требуется, разве кому-нибудь сегодня не понятно, что именно тогда, в те самые 90-е, и были совершены трагические исторические ошибки, которые привели нас к нынешнему кошмару: в Израиле, в России, в Европе. Все они были вызваны, в сущности, одним несмешным анекдотом о «конце истории». Ну а сопутствующую этому

«концу» «смерть искусства» можно только приветствовать — ведь без смерти, время от времени, не бывает возрождения. (Что и доказывает история наших журналов). И все ошибки в искусстве имеют огромное позитивное значение. Я бы не хотел отказаться ни от одной из них.

Г.-Д.З.: Тут ведь дело такое... В искусстве по сути не бывает ошибок, каждая «ошибка» — это открытие, в политике же совсем наоборот — ничего, кроме ошибок, и не бывает. А «И.О.» стал именно тем, что нам (и не только нам, но и нашим друзьям, знакомым и незнакомым) тогда было нужно — «исполняющим обязанности» журнала.

Февраль 2024



NOTY O AUTORACH

Anna Balestrieri is a Post-Doctoral Researcher in the Russian and Slavic Studies Department at The Hebrew University of Jerusalem. Her primary research interests encompass Russian and Russian-Jewish literature, comparative literature, humor studies, diaspora studies, as well as communication and media studies. She is also actively engaged in an ERC-funded research project focusing on the construction of values in social media through a comparative analysis of user-generated content. Her publications primarily delve into the history of Russian journalism in emigration and the Russian-Jewish cultural dialogue.

anna.balestrieri87@gmail.com

Natalia Ivashkevich earned her Bachelor of Arts degree in Slavic Languages and Cultures from the University of Giessen, specializing in Russian and Polish languages. Following her undergraduate studies, Natalia pursued her academic journey, culminating in the acquisition of a Master of Arts degree in Slavic and East European Studies at Heidelberg University in 2021. Her specialization during this phase focused on Russian and Polish literature. Currently, Natalia is a Ph.D. student at the Center of Jewish Studies, where she delves into her research on intertextual connections in the literary heritage of Sholem Aleichem and Anton Chekhov. Since 2022, Natalia has been a fellow of the LGF program in Heidelberg, showcasing her commitment to furthering her academic pursuits.

nativashkevich@gmail.com

Roman Katsman is a Professor of Hebrew Literature at Bar-Ilan University (Israel). He is the author of numerous books and articles on Hebrew and Russian literature. In recent years, he has published several studies on Russian-Israeli literature, including

Nostalgia for a Foreign Land: Studies in Russian-Language Literature in Israel (2016), *Неуловимая реальность: Сто лет русско-израильской литературы (1920–2020)* (2020), and *Высшая легкость соиздания. Следующие сто лет русско-израильской литературы* (2021). In 2023, he co-edited (with Maxim D. Shrayer) a collection of essays, *Studies in the History of Russian-Israeli Literature* (in two parallel volumes, in Russian and English).

Roman.katsman@biu.ac.il

Vladimir Khazan is a Professor Emeritus of the Hebrew University of Jerusalem. Author of about 40 books and more than 200 articles on the different topics connected with History of Russian Literature of the 20th century; Russian Literature abroad; the Russian emigres in Europe and Eretz Israel; Russian Jewish cultural relationship and others. At the present, he is the compiler and editor of the two research series: “Russian History and Culture in the Israeli Archives” and “Palestinian Palm Branch of the Russian Culture”.

vladimirkhazan6@gmail.com

Ber Kotlerman is Professor at the Department of Literature of the Jewish People and Head of the Rena Costa Center for Yiddish Studies, Bar Ilan University, Israel. He also holds the Sznajderman Chair in Yiddish Culture and Hasidism. He is the author of several monographs in the field of Yiddish culture, among them *Broken Heart / Broken Wholeness: The Post-Holocaust Plea for Jewish Reconstruction of the Soviet Yiddish Writer Der Nister* (Boston, MA: Academic Studies Press, 2017) and *Disenchanted Tailor in ‘Illusion’: Sholem Aleichem behind the Scenes of Early Jewish Cinema* (Bloomington, IN: Slavica Publishers, 2014).

kotlerber@gmail.com

Elena Solomon is a doctoral candidate studying art history at the University of Bar Ilan, Israel. Her research interests include craftwork, textiles, immigration, and diaspora. Her ongoing dissertation project analyzes the influence of immigration on eastern European Jewish handcraft at the turn of the 20th century within London via macro analysis of family textile heirlooms. Upcoming publications include the encyclopedic entry for “Shpanyer Arbet,” the metallic lace technique unique to the Ashkenazi community, as the first ever encyclopedia entry on the subject, which includes original research.

elena.r.solomon@gmail.com

Aleksey Surin is a Ph.D. candidate and Research Assistant in the Department of Literature of the Jewish People at Bar-Ilan University, Israel. His research focuses on Russian-Jewish and Russian-Israeli literature, as well as Holocaust studies. Along with being a researcher, he is also a poet and writer, with his works having been featured in various journals in Israel.

alex84surin@gmail.com

Olaf Terpitz received his PhD in Literature and Cultural Studies from the University of Leipzig, and his second PhD (habilitation) in Slavonic Studies from the University of Vienna. He teaches Jewish literatures at the Center for Jewish Studies, University of Graz, where he serves as deputy director and co-editor of the center's book series. His research interests include Comparative literature studies, Jewish literatures and cultures in Eastern and Central Europe, European-Slavic-Jewish encounters, translation. He has published widely in the field of European-Jewish literature studies.

olaf.terpitz@uni-graz.at

Projekt okładki: Żmicer Śyło
Przygotowanie okładki do druku: Tomasz Kielkowski
Redakcja: Mirosława Michalska-Suchanek (teksty rosyjskie),
Marzena Wysocka-Narewska (teksty angielskie)
Łamanie: Tomasz Kielkowski

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

Ark. druk. 7,5. Ark. wyd. 8,5

W numerze m.in.

VLADIMIR KHAZAN

Неизвестное письмо Евсея Шора Лейбу Яффе

BER KOTLERMAN

От прогрессивного представителя литературы на идише до «апологета хасидского прошлого»: краткий роман Переца Гишбейна с советской литературой конца 1920–х

NATALIA IVASHKEVICH

The Role of the Stranger in Jewish Literature: Exploring Efraim Sevela's "Righteous" and "The Informant" through Georg Simmel's Theory

OLAF TERPITZ

Trapped in Time — Early Modern Court Jew, Early Maskil or Outsider?
Yehuda Leyb Nevakhovich and his Historiographical Treatise

ANNA BALESTRIERI

"With the Eyes of a Jew": Unveiling Canvas of Identity in Early 20th Century
Art Expeditions to Mandate Palestine

ELENA SOLOMON

The Ottoman Origins of the Hasidic Kaftan

ROMAN KATSMAN

Журналу «И.О.» тридцать лет. Немного истории

Więcej o książce

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2657-8352



9

772657 835403

