

Міністерство освіти і науки України
Львівський національний університет імені Івана Франка

На правах рукопису

ВОВЧКО МАРІЯ ІВАНІВНА

УДК 94(477.83/.86=411.16):314.8”185/19”

**АСИМІЛЯЦІЙНІ ПРОЦЕСИ ЄВРЕЙСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ ГАЛИЧИНИ
У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.**

Спеціальність 07.00.02 – всесвітня історія

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата історичних наук

Науковий керівник:
Сирота Роман Богданович,
кандидат історичних наук, доцент

Львів – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	9
1.1. Стан наукового опрацювання теми.....	9
1.2. Огляд джерел.....	17
1.3. Теоретико-методологічні засади.....	25
РОЗДІЛ 2. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА СПІЛЬНОТИ.....	37
2.1. Демографічний розвиток	38
2.2. Правовий статус та його зміни.....	44
2.3. Організація єврейських громад.....	49
2.4. Місце у соціально-економічній структурі.....	57
РОЗДІЛ 3. СОЦІАЛЬНА ІНТЕГРАЦІЯ.....	68
3.1. Світська освіта.....	70
3.2. Розселення у міському просторі.....	83
3.3. Професійні стосунки.....	95
3.4. Суспільно-політична діяльність.....	105
РОЗДІЛ 4. АКУЛЬТУРАЦІЙНІ СТРАТЕГІЇ.....	121
4.1. Реформування релігійного життя.....	122
4.2. Мовні практики.....	131
4.3. Зовнішній вигляд та поведінка.....	144
4.4. Зміни віросповідання.....	154
ВИСНОВКИ.....	169
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	181
ДОДАТКИ.....	226

ВСТУП

Розпад традиційного суспільства та властивих йому колективних форм соціальної організації, який супроводжував усе “довге” ХІХ століття, зумовив глибинні перетворення в житті народів Центрально-Східної Європи. Економічна модернізація і конституційні реформи зруйнували традиційні соціальні межі та структури, тоді як зростання писемності, поширення знань про довколишній світ і розвиток науки секуляризували суспільні відносини, а відтак розчистили шлях для новочасного національного дискурсу з індивідуальним вибором в основі. Попри цілу низку особливостей, зумовлених консерватизмом єврейської релігії, екстериторіальністю та тривалим періодом відособленості, євреї не стали винятком із загального процесу модернізації.

Одним з найважливіших наслідків революційного переходу від традиційної, замкнутої релігійної культури до нової, відкритої і секулярної системи стала можливість участі в поступово змінюваній єврейській культурі і в модерній культурі водночас. У результаті це призвело до постійного і різноспрямованого процесу переходу людей, цінностей, ідей, символів між різними мовними та культурними опціями. Ці процеси, узагальнено названі асиміляційними, стали однією з найважливіших характеристик стосунків євреїв та їхнього оточення у досліджуваній період. За їх посередництвом єврейські модернізатори сподівалися спільними зусиллями вирішити проблеми, що виникли через вікову відокремленість їхньої громади, – домогтися правової емансипації та суспільного визнання. Прийняття чужих культурних зразків і національних цінностей задля “суспільного блага” було непоодиноким явищем серед тогочасних еліт, але саме в єврейському випадку воно набрало найбільш чітких обрисів, що зумовлює **актуальність дослідження**. Крім того, пропоноване дослідження присвячене проблемі, яка дотепер не була піддана вартісному аналізу в українській історіографії. Відтак, у незалежній поліетнічній Україні, яка формулює власну концепцію етнополітичного розвитку, існує потреба нової оцінки історичного досвіду, а саме вивчення історії етнічно-релігійних спільнот, які жили на її території.

Зв'язок роботи з планами наукових досліджень. Робота виконана на кафедрі історії Центральної та Східної Європи Львівського національного університету імені Івана Франка в межах наукових тем кафедри “Вузлові питання історії країн Центрально-Східної Європи” (номер державної реєстрації 0112U004036) та “Народи Центральної та Східної Європи: суспільно-політичні зв'язки та культурні взаємини” (5U02070987).

Метою дослідження є висвітлити основні риси та особливості асиміляційних процесів, які відбувалися в середовищі євреїв Галичини в другій половині XIX – на початку XX століття. Мета конкретизована у таких **завданнях:**

- охарактеризувати демографічне, правове та соціально-економічне становище єврейського населення;
- показати включеність євреїв у загальну систему світської освіти та значення цього фактора для процесу соціальної інтеграції;
- простежити особливості розселення євреїв після формальної відміни обмежень у праві вільно обирати місце проживання;
- розглянути нові напрями професійної та економічної активності євреїв і визначити, як вони вплинули на процеси асиміляції;
- проаналізувати роль громадських організацій та публічної діяльності, спрямованої на “усупільнення” євреїв;
- показати політичну вагу ідеї асиміляції та роль політичних партій як платформи для зближення євреїв та християн з подібним соціальним статусом;
- дослідити, як позначилися на внутрішньому житті спільноти проасиміляційні дії частини євреїв;
- розкрити дилеми, пов'язані з мовою як засобом щоденного спілкування та як символом культурної орієнтації;
- показати трансформації зовнішнього вигляду та поведінки в процесі асиміляції;

- розглянути явище конверсій та його роль у конструюванні секулярної ідентичності “прогресивних” євреїв.

Об’єктом дослідження є єврейська спільнота Галичини в другій половині XIX – на початку XX ст., а **предметом** – дії та декларації євреїв, спрямовані на злиття з іноетнічним оточенням, які знайшли свій вияв у соціальній та культурній площинах.

Територіальні межі дослідження визначаються адміністративними кордонами австрійської провінції Королівство Галичини і Лодомерії з великим князівством Краківським та князівствами Освенцімським і Заторським. З огляду на те, що у великих містах склалися найсприятливіші умови для інтелектуального осмислення та організаційного оформлення асиміляційних процесів, цим населеним пунктам буде приділено основну увагу.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють період від революційної кризи 1848–49 рр., що сприяла політичному пробудженню та сплеску суспільної активності і дала поштовх до зародження проасиміляційних настроїв у єврейському суспільстві Галичини, до початку Першої світової війни. З вибухом війни докорінно змінився уклад життя та сформовані у мирний час відносини.

Методи дослідження. У роботі використано комплексний методологічний підхід, без якого неможливо з’ясувати основні аспекти даної теми. У його основі лежать провідні методи вивчення соціальної та культурної історії, а саме: структурно-функціональний – розгляд суспільного явища через призму взаємодії окремих його структурних частин; статистичний, що передбачає цифровий аналіз і презентацію основних суспільних параметрів; соціокультурний, згідно з яким інтелектуальний процес розглядається в контексті змін певного соціокультурного середовища.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що:

вперше:

– здійснено спробу комплексного аналізу взаємопов’язаних компонентів процесу асиміляції євреїв, а саме – явищ інтеграції, акультурації, секуляризації та емансипації;

– з’ясовано прояви асиміляції серед нижчих верств єврейської спільноти та зіставлено їх із тими процесами, які відбувалися в середовищі інтелігенції, торгово-промислової верхівки;

– простежено еволюцію щоденних практик у напрямі зближення євреїв та християн у побуті, а також зміни, що проявилися у традиційно-обрядовій сфері (стиль богослужіння та спосіб поховання померлих);

– показано важливість економічних інтересів для формування довготермінових стратегій включення євреїв в асиміляційні процеси;

удосконалено:

– підходи до трактування понять “асиміляція”, “асимільовані євреї”, пояснено можливості та обмеження їхнього застосування;

– методологію вивчення соціальних та культурних проявів процесу асиміляції, розширено спектр явищ, які можна віднести до виявів асиміляції;

отримали подальший розвиток:

– єврейські студії в ділянці єврейсько-християнських взаємовпливів та реакції на процеси модернізації.

Практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що вони можуть бути використані при написанні синтетичної історії єврейської спільноти в Галичині, посібників з історії України та Центрально-Східної Європи XIX – поч. XX ст., краєзнавчих нарисів. Матеріал дисертації можна залучати для порівняння процесів асиміляції на інших територіях як Австро-Угорської, так і сусідніх імперій. На основі зібраної інформації розроблено спеціальний навчальний курс для студентів історичних спеціальностей вищих навчальних закладів. Результати дослідження проливають нове світло на міжетнічні стосунки, формування модерної єврейської спільноти і можуть допомогти при підготовці монографічних досліджень або довідкових видань.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації були обговорені й схвалені на засіданні кафедри історії Центральної та Східної Європи Львівського національного університету імені Івана Франка.

Основні результати дослідження відображено у виступах на українських та міжнародних конференціях, наукових семінарах, школах: звітній науковій конференції викладачів історичного факультету Львівського національного університету імені Івана Франка (6 лютого 2013 р., м. Львів, ЛНУ ім. І. Франка); міжнародній конференції-семінарі “German – Jewish Culture in Galicia: Influence, Diffusion and Transformation” (11–13 липня 2013 р., м. Краків, Ягеллонський університет); семінарі “Як навчити про багатоетнічне минуле?” (20 липня 2013 р., м. Львів, Центр міської історії Центрально-Східної Європи); II міжнародній науковій конференції “Євреї в етнічній мозаїці українських земель” (21–22 травня 2014 р., м. Харків, ХНУ ім. В. Каразіна); звітному науковому семінарі стипендіатів Програми для молодих науковців Уряду Республіки Польща (18 червня 2014 р., м. Варшава, Студіум Східної Європи Варшавського університету); науковому семінарі Програми єврейських студій Українського Католицького Університету (17 березня 2015 р., м. Львів) та в рамках наукового стажування у Відділі єврейських студій Вроцлавського університету (вересень-жовтень 2015 р. м. Вроцлав).

Основні положення дисертації висвітлені в таких публікаціях:

1. Вовчко М. Конверсії євреїв у Львові (друга половина XIX – початок XX століття) / Марія Вовчко // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів: ЛНУ імені І. Франка, 2013. – Вип. 48. – С. 79–103.

2. Вовчко М. “Це ім'я краще надається для презентації моєї особи”: зміна імен та прізвищ євреями Галичини наприкінці XIX – на початку XX ст. / Марія Вовчко // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Дрогобич: Коло, 2014. – Вип. 17–18. – С. 217–234.

3. Вовчко М. Уявляючи “поступового єврея”: дилеми галицьких євреїв щодо процесів асиміляції у другій половині XIX – на початку XX століть / Марія Вовчко // Євреї в етнічній мозаїці українських земель / уклад. А. Харченко, О. Чеботарьов. – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2015. – С. 30–43.

4. Вовчко М. Соціальна інтеграція галицьких євреїв у другій половині XIX – на початку XX століття: вихід із гетто й розселення в міському просторі / Марія

Вовчко // *Judaica Ukrainica. Annual Journal of Jewish Studies.* / ed. by V. Chernoiivanenko and Sh. Stampfer– K. : Laurus Press, 2015. – Vol. IV. – С. 67–79.

5. Вовчко М. І. Акультурація євреїв Галичини в другій половині XIX – на початку XX століття: реформовані синагоги і братства для поховання / Марія Вовчко // Вісник національного технічного університету “Харківський політехнічний інститут”. Серія: Актуальні проблеми історії України. – Харків: НТУ “ХПІ”, 2015. – № 56 (1165). – С. 4–12.

6. Вовчко М. І. Євреї у початкових та середніх державних школах Галичини у другій половині XIX – на початку XX століття / Марія Вовчко // Гілея: науковий вісник: зб. наук. пр. – К. : Вид-во “Гілея”, 2016. – Вип. 108 (№5). – С. 51–55.

Структура роботи. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків (разом 180 сторінок), списку використаних джерел і додатків. Загальний обсяг праці становить 245 сторінок.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Стан наукового опрацювання теми

Історія взаємовідносин євреїв зі своїми найближчими сусідами є цікавим та водночас вдячним полем, що вже не один десяток років привертає увагу дослідників різних країн. Особливий інтерес спостерігається щодо тих регіонів, де євреї могли контактувати не з однією, а з кількома різними спільнотами, як у випадку австрійської Галичини. Проблема стосунків між євреями та неєвреями стала органічною частиною наукової дисципліни під назвою єврейські студії (*Jewish Studies*), які мають багату історіографічну традицію насамперед у країнах Західної Європи, США та Ізраїлю*, а в останні тридцять років зросла популярність єврейських студій і в Польщі [571], Чехії, Литві. Підвищений інтерес до минулого євреїв сприяв тому, що у порівняно невеликий проміжок часу з'явилися праці, які здійснили переворот в уявленні про асиміляцію євреїв, змінивши спосіб мислення про стосунки між євреями та неєвреями. На цьому фоні напрацювання українських істориків є скромнішими, що, можливо, призведе до популяризації юдеознавчих досліджень у найближчому майбутньому, оскільки в Україні існує унікальна спадщина єврейських громад, які свого часу були серед найбільших у світі за чисельністю.

Почасти зважаючи на це, а також на швидку інтернаціоналізацію єврейських студій, розгляд стану наукового опрацювання теми здійснюватиметься за тематичним, а не національним чи хронологічним принципом.

Серед важливих синтетичних праць, присвячених процесам асиміляції євреїв у другій половині XIX – на початку XX ст., варто виокремити роботи Аліни Цалої [406] та Марші Розенбліт [529]. Обидві дослідниці спробували

* Про розвиток єврейських студій у світі див. [553; 380; 434].

показати багаторівневий і динамічний процес розгортання асиміляції серед євреїв Королівства Польського (А. Цала) та Відня (М. Розенбліт), використовуючи при цьому дещо відмінні підходи. А. Цала вперше у польській історіографії показала історію ідеї асиміляції, типологізувавши програми та погляди єврейських прихильників асиміляції (передусім вихідців із Варшави) і реакції на них різних груп польського суспільства – консерваторів, позитивістів, соціалістів та антисемітів. Її увага концентрується на дискусіях, які точилися всередині єврейської спільноти та між євреями і їхнім християнським оточенням, а джерельну основу склали тогочасна преса та публіцистика. Натомість М. Розенбліт у фокус свого дослідження ставить не ідейні дискусії, а соціальний процес асиміляції та інтеграції, який охопив значну групу віденських євреїв. Предметом аналізу стали соціальні та економічні чинники (міграції, структура зайнятості, освіта, включеність у організації, змішані шлюби та конверсії), які дозволяють відтворити складну картину співвідношення процесів асиміляції і тенденцій до збереження єврейської ідентичності. Дослідження важливе ще й тому, що показує не лише як віденські євреї, які переважно були мігрантами чи дітьми мігрантів, пристосовувалися до стандартів столичного життя, а й демонструє вплив іншого фактору – як євреї асимілювалися у групі з іншими євреями, що не дозволяло їм повністю втратити етнічну окремішність.

Методологічно новаторською є монографія Агнешки Ягодзінської “Поміж. Акультурація євреїв Варшави у другій половині XIX ст.”, де авторка звернулася до здобутків нової культурної історії [456]. Такий підхід дозволив використати у якості джерел написи на надгробних каменях та по-новому поглянути на вже відомі тексти, аби показати різні форми акультурації євреїв до польської культури. Основну увагу А. Ягодзінська приділяє змінам у трьох площинах – візуальній (зовнішній вигляд), лінгвістичній та ономастичній, у межах яких аналізує декларації щодо національної, релігійної, а особливо культурної приналежності самих євреїв, їх індивідуальні рішення. Також важливим для дослідниці є спосіб, у який форми культурної адаптації впливали на соціальне зближення групи поступових євреїв та польського суспільства. Як висновок –

варшавські євреї у другій половині XIX ст. жили у світі, розміщеному поміж двох культурних світів, який самі ж створили і, принаймні на початку, справді вірили у можливість стати частиною польського світу.

Дослідження Катеріни Чапкової про чеських євреїв показує, як зрівноважувалися елементи національної ідентичності у різні періоди. Авторка пропонує порівняти ідеологію та діяльність євреїв-германофілів, євреїв-чехофілів та сіоністів у Габсбурзькій імперії та у міжвоєнний період, аби зрозуміти, чому в подібних обставинах євреї обирали ту чи іншу сторону [407].

Безпосередньо Галичині присвячена монографія Томаша Гонсовського, “Між гетто і світом: ідейні дилеми галицьких євреїв на зламі XIX і XX ст.”, основою якої стала габілітаційна праця дослідника [426]. Ця відносно невелика книжка (146 сторінок) є піонерською спробою наблизити до нас складний світ уявлень та дилем галицьких євреїв, водночас показавши суспільні та економічні умови, що супроводжували процеси асиміляції. Автор фокусується на вивченні ідеології та культурних аспектів асиміляції, але не оминає питань інтеграції та правової емансипації, побіжно ознайомлюючи читача з найважливішими програмами, подіями, напрямками та персоналіями того часу. У монографії Т. Гонсовського вперше проаналізовано та зіставлено погляди євреїв, які обирали різні способи “виходу з гетто” (модернізації): асиміляцію до німецької чи польської культури, соціалізм, сіонізм. Наступні роботи цього вченого висвітлюють окремі аспекти асиміляційних процесів і переважно стосуються соціальних, демографічних чи економічних питань [426; 428; 429; 430]. Натомість Марцін Собонь здійснив спробу показати ставлення поляків до євреїв у Галичині, відвівши процесам асиміляції цілий розділ своєї монографії (як і антисемітизму) і зосередившись на докладному вивченні асиміляційного руху, діяльності окремих товариств та осіб [540]. У подібному стилі написані статті Луції Капральської [460], Вацлава Вежбеньца [563], Катажини Копф-Мушинської [466], які вводять в науковий обіг багато нового емпіричного матеріалу.

Розуміння процесів асиміляції галицьких євреїв є неможливим без ознайомлення із працями Рахель Манекін. Її статті – це здебільшого *case-study* цікавих чи маловивчених аспектів єврейсько-християнських стосунків [490], внутрішнього життя спільноти [488], політичних чи суспільних подій [486]. Дослідниця також є автором важливих розвідок про галицьку іврито- та їдишмовну пресу, проасиміляційні та ортодоксійні організації, а її остання монографія присвячена проблемі боротьби світської влади за контроль над галицькими кагалами [485]. Підхід Р. Манекін вирізняється уважним та різнобічним вивченням джерел, написаних єврейськими мовами, які часто лишаються поза увагою інших дослідників, а також відважністю ставити нові дослідницькі питання та брати під сумнів загальноприйнятні погляди.

Взаємозв'язок асиміляції і антисемітизму вивчає Теодор Вікс. Його книга “Від асиміляції до антисемітизму. Єврейське питання у Польщі, 1850–1914” є дослідженням стосунків між євреями і поляками у Королівстві Польському. Головну мету автор формулює наступним чином: “дослідити, як уявна амальгамація євреїв у польське суспільство була витіснена вужчим визначенням того, що таке “польське суспільство”. Іншими словами – як і чому новітній антисемітизм з'явився у Польщі?” [559]. У цій, а також інших своїх публікаціях [558; 560], Т. Вікс аргументовано пояснює, чому проект асиміляції, який після Січневого повстання видавався таким привабливим, зрештою зазнав поразки.

Проблему антисемітизму та стосунків між євреями і селянами в Галичині опрацював Тім Бухен. В опублікованій нещодавно монографії дослідник детально аналізує випадки антиєврейського насильства, які трапилися влітку 1898 р. у селах Західної Галичини, звертаючи увагу на роль політичної агітації тих партій, які шукали підтримки у селян [402]. Про погроми писала також Келлі Стаутер-Гальстед [546], а темі єврейсько-селянських стосунків присвячена монографія Славоміра Токарського [555]. Канадський історик Джон-Пол Химка опублікував декілька статей про причини міжетнічних антагонізмів у галицьких селах, де звернув особливу увагу на розвиток українсько-єврейських відносин [440; 375].

Серед численних спроб здійснити комплексний огляд історії східноєвропейських євреїв необхідно відзначити дві пропозиції, які вийшли з-під пера знаних дослідників і стали своєрідним підсумком їхньої багаторічної праці. Перша – це монографія професора Єврейського університету в Єрусалимі Ізраеля Барталя, яка перекладена англійською і російською [391]. Книга охоплює період від кінця XVIII ст. і до 80-х рр. XIX ст, а однією з її центральних ідей є теза про схожість єврейських спільнот, які заселяли землі колишньої Речі Посполитої. Інша його теза – євреї у Російській та Австрійській імперіях акультурувалися, але вони не мали шансів на асиміляцію [391, р. 164]. Друга доволі масштабна (тритомна) монографія належить професору Брандайського університету Ентоні Полонському. У ній автор подає цілісну картину минулого єврейських громад від середини XIV ст. до сьогодення (верхньою межею третього тому є 2008 р.) на території, що свого часу перебувала під юрисдикцією Речі Посполитої [515; 516; 517]. Е. Полонський опрацював величезний масив першоджерел і праць дослідників-попередників, кожен том споряджено ретельно підготовленим науково-довідковим апаратом, доповнено мапами і таблицями, а бібліографія налічує сотні позицій. Усе це дозволяє розглядати його працю як своєрідний підсумок останніх здобутків у дослідженні історії східноєвропейського єврейства.

Одним з найкращих наукових збірників з історії та культури польських євреїв є оксфордське видання “*Polin. Studies in Polish Jewry*”, регулярний щорічник, який виходить з 1986 р. Його випуски нагадують колективні монографії, де номер 12, наприклад, присвячено євреям у Галичині під владою Габсбургів [509]. Багато важливих статей містить том 23 (євреї у Кракові) [510], редакторами якого стали Міхал Галас та Ентоні Полонський, том 24 (євреї та їх сусіди у Східній Європі від 1750 р., ред. І. Барталь, Е. Полонський, С. Урі) [511] та том 26 (євреї та українці) під редакцією Йоханана Петровського-Штерна та Ентоні Полонського [512]. Матеріали “*Polin*” вирізняються високим рівнем залучених для кожного тому фахівців та якісною редакторською роботою. Ще один важливий журнал – “*Gal-Ed. On the History and Culture of Polish Jewry*” –

виходить у двох частинах (англійською та івритом), а його засновником є Інститут історії польських євреїв та ізраїльсько-польських стосунків при Тель-Авівському університеті [320]. Статті, опубліковані у цих виданнях, відображають останні методологічні та тематичні тенденції в зазначеній академічній дисципліні, формують спектр актуальних проблем та напрямів досліджень.

В останні роки з'явилися роботи, в яких історію галицьких євреїв розглянуто через призму життєвого шляху однієї чи кількох осіб. У таких дослідженнях, як правило, застосовуються міждисциплінарні підходи та методи. Так, Езра Мендельсон у книзі про Мауриція Готтліба використовує його картини як історичне джерело [496]. Компаративний аналіз літературної та публіцистичної спадщини Натана Самуелі, Карла Еміля Францоza та Сауля Рафаеля Ландау провела Франциска Соломон. Він дозволив їй зробити висновки про генезу різних ідеологій (Гаскалі, асиміляції та сїонізму), перебіг процесів модернізації, а також про соціальні, релігійні та мовні конфлікти всередині єврейської спільноти Галичини [541]. Творчість Йозефа Рота стала ключем до розуміння складних процесів формування “модерної” єврейської ідентичності у наукових пошуках Домініки Ранк [520]. На проблемах євреїв Королівства Польського зосереджується Марцін Водзінський. Одна з його монографій присвячена, можливо, найважливішому з ідейних конфліктів у єврейському середовищі, а саме ставленню маскілів та їх ідейних спадкоємців до хасидизму [570]. Дослідник проводить глибокий аналіз того, що маскіли писали про хасидів, порівнює їхні висловлювання з реальним станом справ і робить висновок про розвиток ідеології просвічених євреїв. Йому також належить чимало важливих досліджень хасидизму як суспільного руху, у тому числі вкрай потрібна праця (у співавторстві з Урі Гельманом) про географію поширення хасидизму, зокрема і в Галичині [572].

Попри різноманітність напрямів і досліджень, в історії галицьких євреїв залишається чимало невідомого, особливо у питаннях організації та функціонування громад, внутрішніх релігійних поділів. Ще на початку 1990-

х рр. на брак комплексних оглядів історії окремих кагалів звертав увагу Анджей Жбіковський. Його власні дослідження про краківську громаду 1868–1919 рр. [580; 579], які продовжили Міхал Галас [550; 421; 424], Аліція Масьлак-Мацеєвська [490; 491; 492; 493], Анна Козінська-Вітт [466; 467; 468; 469; 470], Лукаш Срока [543; 544], сприяли тому, що з усіх галицьких єврейських громад ми найбільше знаємо про краківську. На цьому тлі відчутним є брак серйозних праць про єврейську громаду Львова – за винятком доволі оглядової роботи Володимира Меламеда “Євреї у Львові” (1994 р.) [364] та довоєнних праць Маєра Балабана [387; 388; 389], Соломона Бубера [137] та Єхескієля Каро [138]. Поза окремими статтями поки що немає ґрунтовних дослідження про такі великі єврейські громади, як станіславська і тернопільська [367; 343; 329]. Дещо кращою є ситуація з вивченням єврейської спадщини в інших містах. Так, про устрій та внутрішні процеси єврейських громад Перемишля і Жешува писав Вацлав Вежбенец [561; 562; 564], діяльність єврейської нафтової еліти Дрогобича та Борислава вивчає Владислав Москалець [370]. Варто окремо відзначити історико-культурний часопис Вадовіцького центру культури “Wadoviana”, дев’ятий номер якого повністю присвячений вадовіцьким євреям [556].

Зацікавлення історією малих містечок (так званих штетлів) зростає в Україні, про що свідчить поява низки спогадів їх єврейських мешканців: українською перекладено мемуари Александра Ґранаха, який походив з Городенки [160], Манеса Шпербера з Заболотова [165], розвідку Шимона Редліха про Бережани [162]. Ґрунтовні дослідження на підставі великої кількості джерельних матеріалів з’явилися про Броди авторства Боріса Куцмані [473; 359]. Історик Іван Монолатій опублікував декілька книжок про Коломию та коломийського єврея книговидавця Якова Оренштайна [366; 369]. Подібні вивчення регіональної історії, які з часом виходять за рамки краєзнавчих розвідок, допомагають зрозуміти життя євреїв у невеликих містечках, де, на відміну від великих міст, перебіг асиміляції мав іншу динаміку.

Для повнішого розуміння процесів всередині єврейських спільнот Галичини необхідно ознайомитися з роботами, у яких розглянуто загальні питання їхньої організації, правового статусу, пояснено особливості релігійних традицій. У книжці Єжи Міхалевича докладно представлено поділ єврейського населення на громади (гміни) та перелічено населені пункти, що підпадали під юрисдикцію кожної гміни [497]. Малгожата Сліж здійснила аналіз правового статусу євреїв та єврейських гмін у часи автономії Галичини, звернувши увагу на незавершеність процесу емансипації євреїв, оскільки суспільна практика не встигала за темпом змін правових норм [537; 538; 539]. Тему емансипації польських євреїв опрацьовував і Артур Ейзенбах, спробувавши порівняти цей процес із аналогічним явищем у Західній Європі [411; 412]. Відвідування євреями шкіл та вплив світської освіти на різні сторони життя показано у розвідках Казімежа Редзінського [521; 522], Мечислава Адамчика [381], Мірослава Лапота [476; 477; 478]; про освіту жінок писали Ядвіга Сухмель і Рената Дуткова [549; 409]. Важливий аспект модерних перетворень, що їх досвідчувала єврейська спільнота, – служба євреїв у війську – є темою зацікавлень Едвіна Шмідла та Міхала Бачковського [535; 383; 384].

Підсумовуючи огляд історіографії, відзначимо, що попри значну кількість наукових праць, присвячених проблемі асиміляції євреїв, інтерпретація, яку вони пропонують, залежить від того, що саме – ідеологія чи суспільний процес – стало предметом дослідження. Більшість авторів надають перевагу вивченню ідеологічної сторони асиміляційного руху, який у Галичині набув форми полонофільства, залишаючи на маргінесі побутові прояви асиміляційних устремлінь. При подібних підходах завжди існує небезпека забути про можливу відірваність декларацій від реальних дій. Ще однією проблемою є неоднакове уявлення про поняття “асиміляція”, що часто призводить до того, що хоч у різних монографіях та наукових розвідках проблема асиміляції євреїв згадується доволі часто, особливо коли йдеться про події XIX-XX ст., однак ці згадки нерідко є причинковими і нерівнозначними.

1.2. Огляд джерел

Дослідження суспільних процесів, які відбувалися в межах єврейської спільноти, потребує залучення різних джерел, проте не менш важливою є їх вдумливий аналіз та інтерпретація. Нашим завданням було знайти інформацію, яка дозволила б оцінити як індивідуальні, так і колективні прояви асиміляційних процесів, а також пов'язати досліджувану проблему із загальним суспільно-політичним контекстом. Тому з метою всебічного аналізу досліджуваної проблеми використано широкий комплекс джерел, які можна поділити на такі групи:

- документи публічно-правового характеру (закони, роз'яснення, діловодство канцелярій, реєстри, метричні книги, скарги, протоколи, звіти, статуту);
- документи особового характеру (особові справи, приватне листування, щоденники та спогади);
- публіцистика та матеріали преси;
- візуальні джерела (фото, малюнки).

До першої групи увійшли офіційні збірники законів, зокрема багатотомні кодекси під редакцією львівського правника Єжи Півоцького [74; 82], щорічні урядові правові збірники, які публікувалися у Відні [72; 77; 78; 84] та Львові [76], а також спеціальні роботи, призначені роз'яснити складні питання у правовідносинах між державою та громадянами юдейського віросповідання [86; 133]. У цю ж категорію потрібно зарахувати і ряд архівних документів, які вийшли з канцелярій Міністерства внутрішніх справ, Міністерства віросповідань та освіти, Міністерства торгівлі та промисловості, Галицького намісництва, Крайового комітету, Крайового віділу, Крайової шкільної ради, магістратів, староств, судових і релігійних органів та інших офіційних установ. Приміром, Фонд староства м. Тарнобжег, який зберігається у Державному архіві у м. Перемишль (далі – АPr), містить переписку між староством та місцевою єврейською громадою з приводу регуляції метричних записів [58]. У Центральному державному історичному архіві України у Львові (ЦДІАЛ) фонд

“Галицьке намісництво” [1–3] та фонд “Єврейська релігійна громада” [11–20] зберігають документи, які переважно висвітлюють стосунки між владою та керівниками єврейських громад, позицію євреїв щодо таких контроверсійних питань, як контроль за системою навчання, надання євреям права змінювати імена та прізвища, віросповідання, місце проживання та займатися певними видами діяльності. Серед документів фонду “Міністерство внутрішніх справ” у Головному архіві давніх актів у Варшаві (AGAD) є спеціальні роз’яснення про спосіб трактування євреїв, які вказували розмовною мовою їдиш під час проведення загального перепису населення 1910 р. [50]. Відомо, що фонд з аналогічною назвою існує у Відні, де є інформація про єврейські громади Галичини, проте ці документи не вдалося опрацювати. У фонді “Львівський магістрат” в Державному архіві Львівської області (ДАЛО) зберігаються дозволи магістрату на перехід з юдаїзму на інші віросповідання, листування на цю тему з релігійними громадами [24–31]. Такі ж відомості можна знайти і серед діловодства чиновників, які займалися метричними книгами євреїв при Краківському магістраті, збереженому в Національному архіві у м. Краків (ANKr) [55].

Загалом дослідники галицьких євреїв не можуть поскаржитися на брак документів офіційного діловодства стосовно євреїв чи єврейських громад. Система управління в Габсбурзькій монархії відома своєю надмірною бюрократизованістю, де навіть незначна справа вимагала тривалих перевірок та дозволів від різних інстанцій; окрім того, галицькі євреї рано почали користуватися правом оскаржувати рішення місцевих керівників чи судів у вищих інстанціях, що в підсумку спричинило неймовірне розростання архівних фондів. Однією з особливостей єврейської спільноти Галичини була її прив’язаність до релігійних традицій та відповідного способу життя, що нерідко йшло врозріз з Конституцією та законами Австро-Угорської імперії. Відтак чиновники переважно намагалися узгодити взаємовиключні вимоги та запобігти конфліктам, які могли розгорітися на цьому ґрунті. Спрямовані до євреїв звернення офіційних установ часто містили інформацію, яка показує ставлення

до них загалом та асиміляційних процесів у їхньому середовищі зокрема. У свою чергу євреї у своїх клопотаннях до влади, як правило, обґрунтовували наміри, приміром щодо зміни прізвища чи віросповідання, що проливає світло на мотиви та обставини подібних вчинків.

Особливий інтерес в істориків викликають фонди окремих єврейських громад, які в австрійський період отримали правосуб'єктний статус і формували власні органи з управлінськими функціями у релігійній та освітній сферах, а також у справах благодійності. Великі громади утримували штат секретарів, а діловодство їхніх канцелярій становить основу пізніше сформованих фондів громад. Найбільшими з-поміж збережених є фонд № 701 єврейської громади м. Львова (5762 архівні справи, зберігаються у ЦДІАЛ), який хронологічно охоплює 1785–1942 рр., та фонд єврейської громади Кракова, що зберігається у Національному архіві у м. Краків (212 справ, 1818–1872 рр.) та в архіві Інституту єврейської історії у Варшаві (АЖІН) (1168 справ, 1701–1939 рр.). На жаль, чимало документів громад розділили долю своїх творців під час Другої світової війни. Зокрема, був знищений великий архів єврейської громади м. Тернополя [373, с. 343]. Інформацію про невеликі громади можна почерпнути з метричних книг (більшість із них потрапили до варшавського Головного архіву давніх актів (фонди №№ 300 та 427), де були оцифровані і зараз доступні для загального огляду).

Окремо слід сказати про джерела для статистичних підрахунків та кількісної оцінки певних процесів. Тогочасна урядова статистика, яка хоч і містить певні недоліки (про них писала Лідія Зиблікевич) [577], загалом задовільно показує стан і динаміку основних демографічних показників, пов'язаних із єврейським населенням. Статистичні дані щодо чисельності, розселення, соціальної структури та економічної діяльності євреїв почерпнуто із серійних публікацій Крайового статистичного бюро під назвою “Статистичні відомості про справи краю” [98; 99; 131] та “Щорічник статистики промисловості та торгівлі” [102]. Тематичне групування в них інформації значно полегшує пошукову роботу дослідника. Ці дані доповнили відомості загальноавстрійських видань [90], а

також здійснених на їх основі опрацювань, таких як робота директора берлінського Бюро єврейської статистики Йозефа Тона під назвою “Євреї в Австрійській імперії” [129]. Натомість роботи Станіслава Груїнського [92; 93], Артура Заленцького [132], Станіслава Щепановського [128], Францішка Буяка [87; 88], які також містять переважно статистичну інформацію, додатково пропонують авторську оцінку цифр, прогнози та пропозиції.

Звіти різноманітних організацій, товариств та установ є важливим і часто єдиним свідченням про їхнє існування. За австрійськими законами кожна офіційно зареєстрована організація була зобов’язана принаймні раз у рік інформувати владу і суспільство про свою діяльність та фінансовий стан. Для товариств і різних громадських організацій публікація щорічних звітів була ще й можливістю нагадати про себе та привабити нових членів. Тому нерідко, окрім власне цифр, у звітах розміщували багато додаткової інформації. Прикладом є щорічні звіти львівської Поступової синагоги, де можна знайти докладні відомості про заходи, організовані протягом року, плани на майбутню діяльність чи ретроспективні огляди [118; 119].

Аналіз біографій прихильників асиміляції, їхніх світоглядних пріоритетів, форм групової, зокрема шлюбної, солідарності та контактів з іншими євреями та християнами здійснено на підставі різноманітних джерел особового походження. Найбільш цікавими виявилися листи та щоденники, також чимало інформації вдалося дізнатись з автобіографій, особових справ, некрологів. Опрацьовано багату епістолярну спадщину одного з визнаних лідерів асиміляційного руху Вільгельма Фельдмана (1868–1919), зокрема його листи до близького друга Наполеона Тельза [63]; листи до нього від Остапа Ортвіна [61], Кирила Трильовського [62] та Марії Конопницької [68]. Вдалося відшукати листи В. Фельдмана до сина Йозефа, з них дізнаємося про непрості стосунки між ними та ставлення батька до переходу 16-річного Йозефа на римо-католицьке віросповідання [57]. Не менш цінним є листування адвоката, депутата віденського Парламенту від соціалістів Германа Діаманда, особливо його листи до дружини Сидонії Лазарус [39] та до колеги з партії Еміля Гекера [54], в яких

він ділиться власними міркуваннями про асиміляцію євреїв. Історія адвоката за освітою і літературознавця за покликанням Остапа Ортвіна є прикладом біографії типового “поляка мойсеєвого віросповідання”, яку вдалося реконструювати за його листами [44; 45], щоденником [43], художніми творами [501].

Особові справи дозволяють повніше зрозуміти різні сторони життєвого шляху, зокрема професійну кар’єру євреїв. У роботі використано документи з особових справ, що містять переважно службову інформацію про викладачів Львівського та Краківського університетів (Юзеф Нуссбаум-Гілярович [32], Юліуш Кляйнер [22; 23; 49], Леон Штернбах [36], Мойжеш Шорр [35], Гершон Блятт [33]), службовців львівського кагалу (Абрахам Вітриоль [21], Єхескіель Каро [15]). Ці дані були доповнені спогадами, листами, науковими та публіцистичними творами.

Дослідження було б неповним без такого важливого джерела, як свідчення очевидців, опубліковані та рукописні. Серед них особливу цінність становлять щоденники – їх найчастіше писали із внутрішньої потреби фіксувати важливі для автора події чи емоції, на цих записах не позначилися пізніші події. У роботі використано щоденник львівського книговидавця Бернарда Полонецького (Берл Пордес), написаний у 1880–1890 рр. [172], записи, зроблені Остапом Ортвіном під час навчання у станіславській гімназії (1886–1893 рр.) [43], та щоденник аптекаря і промисловця Яна Піпес-Поратинського, якого до писання спонукала російська окупація Львова восени 1914 р. [60]. Спільною рисою цих творів є велика увага до найближчого кола людей (родичів чи сім’ї), лише Ян Піпес-Поратинський пише переважно про свою діяльність у Львівській міській раді, що, вочевидь, становила важливий етап в його житті. Також щоденник та спогади Віктора Хаеса більшою мірою стосуються суспільно-політичних подій, свідком чи безпосереднім учасником яких він був [200]. Особливо важливими виявилися спогади львівського історика Маєра Балабана, оформлені у циклі статей (всього 28), що вийшли друком у львівській єврейській газеті “Chwila” в 1925–1927 рр. під спільною назвою “З вчорашнього Львова” [167–171]. Вони

розповідають про кожен з будинків на вулиці, яка у другій половині XIX ст. мала назву Казімеровська (тепер це частина вул. Городоцької до церкви св. Анни), та їхніх мешканців. Автор побудував свої розповіді майже виключно на дитячих спогадах та архівних документах. Тексти багаті на детальні описи повсякденного життя євреїв, переважно торговців та ремісників, з неприхованою симпатією змальовано риси характеру різних осіб; показано особливості роботи крамниць, складів, їдалень, майстерень, невеликих синагог та інших закладів, розташованих на цій вулиці.

В останні кілька десяти років побачили світ чимало спогадів, написаних євреями-вихідцями з Галичини про події, що передували Першій світовій війні. Однак при ближчому ознайомленні виявляються принаймні дві причини, що вимагають обережного ставлення до таких джерел. Багато авторів писали спогади наприкінці життя, перебуваючи далеко від місць, які описують, тому їхні розповіді грішать неточностями. Серйознішою проблемою є те, що такі тексти зазвичай написані відповідно до певного принципу, за яким минуле показано дещо ідеалізованим. Ті, хто виріс у невеликих галицьких штетлах і згодом емігрував до Америки чи Ізраїлю, усвідомлювали, що залишений ними світ безслідно зник, і тому в своїх спогадах намагаються максимально повно зберегти його добрі сторони (це стосується також спогадів і навіть історичних текстів, написаних у міжвоєнний період). Це неминуче призводить до різних надмірностей: спогади нагадують підручники з етнографії чи енциклопедії про культурно-релігійні традиції євреїв-ашкеназіт; відносини між євреями та християнами часто невинувато антагонізуються чи спеціально замовчуються. Про це слід пам'ятати, читаючи спогади Манеса Шпербера [165], Александра Гранаха [160], Сауля Міллера [180], Мордехая Брауде [173], Артура Рупіна [185], Артура Лілієна-Бжоздовецького [178]. Існує й інша крайність – приміром, у спогадах Юзефа Нуссбаум-Гіляровича [181], Яна Рукера [184], Гелени Дойч [176] важко відшукати бодай згадку про євреїв, тому що автори, прагнучи показати “успішність” своєї асиміляції, свідомо завуальовували етнічну чи релігійну приналежність.

Наступний великий корпус джерел складають різні публіцистичні роботи та статті у тогочасній пресі. Друга половина XIX ст. стала часом бурхливого розквіту газет, журналів, різних причинкових друків (так звані “одноденки”). Водночас галичани відчували потребу взяти участь у створюваній системі комунікації, тому що це могло принести їм символічну чи матеріальну вигоду [403]. Часто друковані органи виконували функцію зміцнення у своїх читачів відчуття приналежності до певних культурно-політичних спільнот; у цей час уперше з’явилися газети для представників окремих професій, соціальних груп, прихильників різних політичних, релігійних чи культурних орієнтацій. Публічну сферу наповнила інформація про різноманітні суспільні проблеми, і чимало людей вважали за необхідне ознайомитися з нею чи навіть висловити власні міркування у друкованому вигляді.

Так званому “єврейському питанню”, яке подекуди зводилося до обговорення необхідності створення умов для успішної асиміляції, присвячено чимало уваги, особливо на шпальтах часописів ліберального спрямування. До таких варто віднести львівський “Kurjer Lwowski” (1884–1935) та краківський “Kraj” (1869–1874), де серед власників були і євреї Едвард Лілієн та Людвіг Гумплович; гумористично-сатиричні “Monitor” (1895–1914) та “Szczutek” (1869–1896). Проте найчастіше проблеми асиміляції євреїв обговорювалися на сторінках “єврейської преси” – часописів, які видавали євреї для євреїв. Це перш за все газети, в яких пропагували ідею політичної та культурної асиміляції: львівські “Zgoda. Organ Towarzystwa Dorsze Szulom” (1877–1878), “Der Israelit. Organ des Vereines Schomer Israel” (1869–1903), “Ojczyzna/Hamazkir” (1881–1892), “Izraelita. Organ stowarzyszenia Szomer Izrael” (1884–1887), “Jedność. Organ żydów polskich” (1907–1912), “Zjednoczenie” (1912–1914), варшавська “Izraelita” (1866–1915). Перелічені видання були трибуною для певних груп чи товариств, де формувалися головні постулати асиміляційної ідеології та відбувалось конструювання образу поступових євреїв в очах християн (насамперед польськомовних). Тираж кожного з галицьких асиміляторських видань зазвичай не перевищував тисячі екземплярів, натомість варшавський часопис “Izraelita” у

деякі роки міг похвалитися 1200 підписниками [453, s. 48]. Останній слугував своєрідним орієнтиром для галицьких прихильників асиміляції, серед його дописувачів зі Львова були Вільгельм Фельдман, Альфред Носсіг, Едмунд Семіль.

Сіоністські газети “Pryszłość. Organ Narodowej Partii Żydowskiej” (1892–1899), “Wschód” (1900–1913), “Moriach. Miesięcznik młodzieży żydowskiej” (1903–1920) (усі публікувалися у Львові) були своєрідною антитезою часописів, які пропагували асиміляцію. Між ними існувала конкуренція за вплив на спільну цільову аудиторію – євреїв зі світською освітою; сіоністи намагалися показати негативні сторони асиміляції та її неочікувані наслідки. Як і більшість єврейської преси, ці часописи містили багато повідомлень про життя єврейських громад; чимало місця відводилося агітації перед кожними виборами, роздумам і дискусіям про ідеологію руху загалом. Для дослідження асиміляційних процесів сіоністська преса важлива тим, що в ній писали про речі, які прихильники асиміляції воліли замовчувати чи не помічати. Наприклад, відзначення польських патріотичних свят (річниці Січневого повстання чи прийняття Конституції 3 травня) одні показували як грандіозні і масові заходи, інші – як суцільну бутафору, проігноровану всіма євреями, за винятком кількох осіб.

Газети, які відкрито чи завуальовано називали антисемітськими, у 1890-х рр. досягли нечуваної раніше популярності. Окремі з них, як-от “Związek Chrześcijański” (1897–1899, Станіслав), “Grzmot. Organ Związku krajowego katolicko-robotniczych stowarzyszeń” (1896–1898, Краків), “Naród” (1893–1898, Львів), були рупорами різних християнських товариств, а їхні редактори часто погано знали на проблемах євреїв. Інформація цих газет допомагає радше зрозуміти реакцію християн на окремі явища, приміром, конверсії чи “варварські і фанатичні” традиції юдаїзму; тут практично відсутній аналіз ідеології чи практики єврейської асиміляції.

Публіцистичні роботи, які часто були окремим або розширеним варіантом текстів, раніше опублікованих у газетах – як у Вільгельма Фельдмана [141; 142], розглядаються нами як підсумок чи увиразнення поглядів їхніх авторів. До друку

нерідко потрапляли промови діячів асиміляційного руху – вчителя Нехемії Ландеса [139], адвокатів Еміля Бика чи Натана Левенштайна [151; 153] – задля ознайомлення з їхнім змістом ширшого кола читачів. Можна припустити, що як у єврейському, так і в неєврейському суспільстві існував запит на тексти, які б доступною мовою пояснювали актуальні проблеми. Окрема стаття чи брошура могла спричинити зміни у свідомості багатьох людей. Приміром, робота Альфреда Носсіга “Спроба розв’язання єврейського питання” (1886 р.) [260] спровокувала розкол у товаристві “Agudas Achim” і загалом кризу в асиміляційному таборі.

Зображення євреїв на портретах, фото, малюнках та карикатурах розглянуто як джерела, які поряд зі словесними описами істотно збагачують наше розуміння змін зовнішнього вигляду в процесі асиміляції. З цією метою використано картини художника Ізидора Кауфмана, який відзначався уважним підходом до деталей та реалістичністю, а його улюбленими сюжетами стали сцени з життя галицьких штетлів, побачені ним у 1890-х рр. [398]. Чимало фото із чітким зображенням деталей одягу, зачісок були зроблені у фотосалонах і показували ідеальний чи святковий вигляд євреїв, які на щодень вдягалися простіше та скромніше. Газетні карикатури, навпаки, спрощували і навіть вульгаризували зовнішній вигляд євреїв, зображуючи асимільованих та “цивілізованих” послів до віденського Парламенту в капоті та із пейсами [280].

Представлені джерела дозволяють формулювати висновки про перебіг та наслідки асиміляційних процесів.

1.3. Теоретико-методологічні засади

Дослідження процесів асиміляції вимагає докладного визначення того, що слід розуміти під цим явищем, а також чіткого окреслення термінів та понять, які допоможуть пояснити проблему. Серед багатьох науковців, котрі вивчають різні аспекти асиміляції євреїв, немає єдності щодо методологічних підходів та принципів, що зумовлено зокрема ідеологічними позиціями дослідників. У цьому місці спробуємо показати, як вчені визначають поняття “асиміляція” та

пов'язані з ним, а також виокремити ті підходи, які виявилися корисними для нашої роботи.

Пошук прийнятних визначень для терміну “асиміляція” наштовхується на цілий ряд труднощів, на що вказує польська дослідниця Агнешка Ягодзінська [451, s. 15]. Це слово, яке спочатку використовували для пояснення біологічних явищ, у словнику гуманітарних наук та публіцистиці знайшло застосування щойно у другій половині XIX ст., коли розвиток суспільства часто порівнювали з розвитком живих організмів. Подібне запозичення спричинилося до певних спрощень, приміром, асиміляцію вважали назагал односпрямованим процесом. Крім того, розуміння суті асиміляції базувалося на інтуїтивному, але до кінця не окресленому процесі “поглинання” однією спільнотою іншої, тому чіткі межі такого процесу не могли існувати [451, s. 21].

Вагоміші застереження виникають при спробах використати термін “асиміляція” у сучасних наукових дослідженнях. Тут важливою, хоч і не єдиною, перешкодою є негативне ідеологічне забарвлення цього терміну, що склалося історично. Якщо для поляків, німців, чехів, українців асиміляція євреїв може сприйматися як позитивний чи принаймні нейтральний процес, то для самих євреїв це явище має однозначно негативний відтінок. Слово “асиміляція” перекладається на іврит як *hitbolelut*, що дослівно означає “винародовлення”. На початку 1990-х рр. ізраїльський дослідник Езра Мендельсон запропонував замість пейоративного терміну “асиміляція” використовувати більш нейтральне слово “інтеграція”, а її прихильників доцільно називати “інтеграціоністами” [495, p. 16]. Спершу це слово вживали лише для характеристики певного типу суспільно-політичних програм. У Галичині таку програму висунули так звані “поляки мойсеєвого віросповідання”, котрі заявили про те, що євреї є членами польського народу і патріотами польської землі, а отже, можуть стати повноцінною частиною польського суспільства за умови визнання їх рівноправними. З часом ініціатор нововведення, а також інші дослідники почали застосовувати слово “інтеграція” і для характеристики соціальних процесів. Саму інтеграцію євреїв у Галичині Е. Мендельсон визначає як поєднання

ліберальних політичних орієнтацій, секуляризації та акультурації (полонізації або германізації) [496, р. 15–16].

Ідею Е. Мендельсона перейняли і розвинули чимало його колег, особливо в Ізраїлі. Відомий історик Ізраель Барталь, пишучи про стосунки між євреями та християнами, почасти уникає слова “асиміляція”, вдаючись до термінів “культурна та соціальна інтеграція” і “аккультурація” [391, р. 131], проте, говорячи про форму інтеграції, до якої закликали радикальні кола, називає її “тотальною асиміляцією” [391, р. 129]. На думку І. Барталя, різносторонні процеси соціальної інтеграції та акультурації, які розпочалися відразу після 1772 р., перетворили польсько-литовських євреїв на російських, німецьких чи австрійських євреїв, попри те, що більшість з них намагалися жити на давній манер [391, р. 1]. Американсько-ізраїльська дослідниця Рахель Манекін також робить вибір на користь підходу Е. Мендельсона, вирізняючи групи пронимецьких та пропольських інтеграціоністів у Галичині в другій половині XIX ст. [488, р. 120]. Щоправда, авторка зауважує, що цілковите виключення терміну “асиміляція” зі словника дослідника може призвести до викривленого сприйняття досвіду осіб-об’єктів дослідження, котрі у свій час активно використовували його [488, р. 122].

У тритомній монографії про історію польських та російських євреїв професор Брандайського університету (США) Ентоні Полонський розглядає інтеграцію євреїв у довколишнє суспільство та їхній рух за набуття громадянських прав у контексті модернізаційних процесів загалом, ставлячи їх поряд з аналогічними процесами в інших верствах суспільства, зокрема серед селянства [344, с. 274]. Перші кроки у цьому напрямі зроблено наприкінці XVIII ст. із впровадженням шкільного обов’язку та наданням євреям німецьких прізвищ. Дослідник розділяє інтеграцію на дві субкатегорії: політичну та соціальну. Політична інтеграція означала набуття всіма чи більшістю євреїв статусу громадян та політичних прав. Соціальна інтеграція включала доступ євреїв до усіх суспільних сфер, зокрема участь в економічному та політичному житті [515, р. 183]. Поряд з цим Е. Полонський виділяє акультурацію –

добровільне прийняття євреями деяких цінностей та норм поведінки суспільства, серед якого вони проживали. Акультурація, яка в Галичині переважно набула форми полонізації, що стала наслідком освітньої політики та частково соціалізації, серед іншого штовхала до політичної співпраці євреїв з поляками; головним плюсом такого союзу було зростання частки єврейських землевласників – до 22% у 1912 р. [516, р. 129]. Термін “емансипація”, на думку вченого, є радше метафорою, яку свого часу спопуляризував Карл Маркс, і, оскільки євреї ніколи не були закріпачені, не може вживатися у стосунку до них. Під терміном “асиміляція” – часто повторюваним у ХІХ ст. – Е. Полонський розуміє прийняття євреями іншої національної ідентичності, проголошення себе поляками, угорцями, румунами “мойсеєвого віросповідання” аж до цілковитого заперечення ними свого зв’язку з єврейською спільнотою [515, р. 184]. У роботі автор обмежено використовує термін асиміляція, лише у випадках, коли це вкрай необхідно. Прикладом асимільованого єврея для Е. Полонського є Рудольф Гал – землевласник, якого у 1908 р. обрали до Рейхсрату як кандидата від польської Національно-Демократичної Партії [516, р. 130].

У Польщі прихильником використання термінів “інтеграція”, “інтеграціоністи” є професор Вроцлавського університету Марцін Водзінський. У своїх працях, присвячених історії євреїв Королівства Польського, він зараховує до інтеграціоністів або поступових євреїв (*postępowców*) різні групи: прихильників реформ у дусі Гаскали (маскілів), середовище варшавського тижневика “Izraelita”, а також тих, хто обирав радикальну асиміляцію. Останні, на думку автора, не мали чіткої ідеології і не були організованими у певну спільноту, але їх виявилось достатньо, аби створити протипагу для решти поступових одновірців, котрі закликали до поміркованішої інтеграції [570, s. 169–170].

Заслуговує на увагу позиція американсько-українського дослідника Йоханана Петровського-Штерна, автора кількох резонансних праць з історії євреїв смуги осілости (Російська імперія). Він стверджує, що єврейська модернізація була процесом, де євреї інтегрувались в імперію або в культуру

більшості населення, а головним інструментом інтеграції можна вважати переймання державної мови [504, р. 2–3]. Й. Петровський-Штерн не схильний чітко розмежовувати процеси інтеграції та акультурації, пишучи, приміром, про “інтеграцію євреїв у російську імперську культуру” та “проімперську акультурацію, яка спричинилася до зміни суспільної позиції євреїв та сприяла формуванню єврейської еліти секулярного типу” [504, р. 2, 4]. Відповідно асиміляція для науковця виступає частиною процесу модернізації, що проявилася серед іншого у ситуації, коли “російські та австро-угорські євреї шукали асиміляції у домінуюче російсько- чи німецькомовне оточення” [504, р. 5]. Не бачить суттєвих відмінностей між акультурацією та інтеграцією і американський історик Теодор Вікс, який вживає ці терміни як синоніми. Дослідник відзначає, що “асиміляція – це ідеологія, яка спрямована на приховання усіх, окрім релігії, культурних відмінностей, що вирізняють євреїв на фоні їхнього оточення”, тоді як “акультурація є природнішим процесом запозичення оточуючої культури, мови та щоденних практик” [560, р. 2]. Т. Вікс вважає, що у контексті Східної Європи не потрібно зважати на термінологічні розбіжності, оскільки на практиці асиміляція не була амальгамацією, а ідея про цілковиту відмову від єврейських мов, нівеляцію культурних особливостей мала риси утопії навіть для її послідовників. “Асиміляція [у Королівстві Польському – *М.В.*] означала лише прийняття певного рівня польської культури: мови та меншою мірою зовнішнього вигляду. Незважаючи на те, що існували особи, котрі прагнули поступово домогтися повної ліквідації відособленості євреїв, вони були у меншості. Навіть тижневик “*Izraelita*”, найвідоміший рупор “асиміляціоністів” від 1860-х рр. до початку Першої світової війни, не пропагував повного викорінення єврейських культурних особливостей, а лише закликав до зміни та поступового поліпшення релігійних та культурних традицій” [558, р. 101].

Одна з останніх методологічних спроб пояснити процес асиміляції належить англійському історику і соціологу Тоду Ендельману. У статті до YIVO-

Енциклопедії він пропонує розглядати асиміляцію як поєднання чотирьох відмінних процесів, які відбивали зміни у єврейській поведінці та статусі:

- акультурації (присвоєння культурних і соціальних особливостей оточення);
- інтеграції (входження євреїв у християнські суспільні кола та сфери діяльності);
- емансипації (набуття тих самих прав і привілеїв, що й християни з подібною соціоекономічною позицією);
- секуляризації (відмова від релігійних вірувань, а також обов'язків і практик, які з них випливають) [319].

Підхід Т. Ендельмана добре надається для дослідження специфіки процесів асиміляції в Галичині, хоча для нас ключовими будуть два явища: інтеграція (зменшення та поступова нівеляція соціальних бар'єрів) та акультурація (процес культурної адаптації, що включав переймання мови, зовнішнього вигляду, поведінки, елементів традиції та культурних зразків). Непропорційно менше уваги приділимо процесам емансипації та секуляризації як менш істотним порівняно з двома іншими. Свідомо не розглядаємо такого елементу, як боротьба галицьких євреїв за отримання рівних прав у період до 1868 р., адже на зміни правового статусу визнавців юдаїзму більший вплив мали незалежні від них фактори. Натомість враховуємо їхні пізніші спроби досягнути фактичної рівноправності, тобто домогтися втілення в життя задекларованих принципів.

Щодо проблеми взаємозв'язку між переліченими процесами, то, приміром, Т. Ендельман переконаний, що акультурація і секуляризація розпочалися раніше, аніж процеси соціальної інтеграції та емансипації, а асиміляція як культурна і політична програма почалась із акультурації та секуляризації тих, хто в такий спосіб прагнув покращити своє важке становище [319]. Нам ближчий погляд Агнешки Ягодзінської, котра пише про акультурацію як про знаряддя для зменшення суспільної ізольованості групи, що хотіла інтегруватися [455, s. 12].

Тут варто підкреслити, що дане дослідження більшою мірою стосується асиміляції як соціального процесу, а не культурної чи політичної програми. Як

ззначає Паула Хюман, асиміляція як проект стала відповіддю єврейської еліти на емансипацію та вираженням політики спільноти, тоді як асиміляційний процес ділився на декілька різних стадій [448, р. 13–14]. Щодо питання про визначення кінцевої (завершальної) стадії асиміляційного процесу, то сучасні дослідники історії євреїв поступово відходять від популярної ще чверть століття тому концепції американського соціолога Мільтона Гордона. Нагадаємо, він вважав, що асиміляція тотожна втраті етнічної та релігійної ідентичності, а тому кінцевою стадією асиміляції є змішані шлюби між представниками меншості, яка асимілюється, та представниками групи, до якої асимілюються [435]. Проаналізувавши перебіг процесів асиміляції у Відні, Марша Розенбліт дійшла висновку, що навіть вихрещення та змішаний шлюб для багатьох євреїв не стали приводом для розриву усіх зв'язків з єврейством та не допомогли колишнім євреям стати повноцінними членами християнського світу. Причини, на думку дослідниці, треба вбачати в тому, що атмосферу передвоєнного Відня перенасичувала антисемітська риторика, агресивна до спроб євреїв плавно асимілюватися [529, р. 146]. Хрещення було кроком у напрямі повної асиміляції лише для обмеженої групи багатих та успішних євреїв, оскільки лишалось символічним і часто винятковим актом, який, однак, не міг гарантувати прихильність християн. Анна Козінська-Вітт говорить про те, що найкращі шанси асимілюватися (принаймні у Кракові) мали євреї, котрі виступили з підтримкою Січневого повстання 1863 р., набагато менші були в активних прихильників полонізації, навіть вихрещених [466, s. 100].

Вищезгадані положення вказують на те, що не варто прив'язувати основну увагу до з'ясування набору формальних ознак, які могли б свідчити про асимільованість/неасимільованість євреїв, тому що вони могли мати різну вагу залежно від часу, місця та ситуації. Важливішим виглядає аналіз там, де це можливо, власних декларацій євреїв про їхні національні пріоритети або про віднесення себе до певного народу. Адже саме елемент національної самоідентифікації, на думку соціолога та історика Анни Ландау-Чайки, відрізняє асиміляцію від акультурації: “асиміляція – це переймання національною чи

етнічною меншиною, що живе у державі, звичаїв, мови, культури, а також національної свідомості, характерної для групи, яка домінує. Натомість акультурація – це результат процесу, що виникає у ситуації, коли менша спільнота входить у довготривалий контакт з суспільством, яке становить більшість. Настає поступове запозичення культурних взірців, передусім мови. Повністю акультуровані особи практично нічим не відрізняються від асимільованих, окрім зміни національної самоідентифікації, яка необхідна у випадку асиміляції, але не обов’язкова для процесів акультурації, коли запозичення культурних взірців не означає переходу до іншого народу” [474, s. 199]. В іншій своїй роботі авторка твердить, що акультурація без асиміляції у міжвоєнній Польщі була можливою лише до певного часу, оскільки лише акультуровані євреї опинялись у своєрідному позанаціональному вакуумі – звідси така популярність сіоністської ідеології в середовищі євреїв, для яких рідною була польська мова [475, s. 41]. Межа між асиміляцією та акультурацією втрачає чіткість, що схиляє А. Ландау-Чайку до використання загальнішого терміну “асиміляція” у своїх дослідженнях.

Явище присвоєння євреями певної національної ідентичності, яке вважали логічним підсумком асиміляційних процесів, також потребує деталізації. Чимало вчених схильні розглядати галицьких і загалом австро-угорських євреїв як осіб з кількаступеневою ідентичністю, тобто євреї могли бути австрійцями політично, німцями, чехами або поляками за культурними вподобаннями та євреями етнічно (т. зв. тричастинна ідентичність (*tripartite identity*) – термін, запропонований М. Розенблїт) і почуватися цілком комфортно. Особливості функціонування осіб з кількаступеневою ідентичністю вивчала соціолог Антонїна Клоковська, яка підкреслювала, що “якщо розуміти народ як важливу, але лише одну з можливих суспільних утворень; широку і складну спільноту взаємодії, уявлену і реалізовану через культуру. Участь у національній спільноті не вичерпує усі можливості людини, яка одночасно може різною мірою ідентифікуватись з багатьма спільнотами і групами. [...] Не варто використовувати означення “національна ідентичність”, потрібно натомість запитувати про місце, роль і

функцію національної ідентифікації і засвоєння національної культури у цілісній, тотальній картині самоідентифікації особи” [462, s. 103–104].

У теоретичному доробку А. Клоковської знаходимо також пояснення взаємин сусідніх культур і явищ, пов’язаних із формуванням та зміною національної свідомості людини, яка живе на пограниччі культур. Дослідниця пропонує розрізнити, наскільки це можливо емпірично, національне самоокреслення від ступеня співучасті у національній культурі. Це має велике значення при розгляді територій пограниччя у географічному та ментальному значенні, де виникає можливість нечіткої ідентифікації і культурної амбівалентності [461, s. 10]. Спираючись на ці висновки, можемо зрозуміти поведінку тих галицьких євреїв, які стали об’єктами цього дослідження. Вони здебільшого не мали чіткої національної ідентичності, а радше були особами, які різною мірою засвоювали національні культури, тобто у них співіснували різні типи культурної валентності. Таким чином, євреї могли комунікувати всередині двох чи навіть трьох спільнот (єврейської та польської чи єврейської, німецької та польської).

Розуміння чужих культур мало, окрім переваг, ще й суттєві недоліки. Про цей аспект асиміляційних процесів детально написав Зигмунт Бауман. У своїй дискусійній роботі, присвяченій модерності, дослідник висуває гіпотезу про те, що набутий характер культурних рис у євреїв не сприймався як норма у християнському середовищі, оскільки підважував цінність культури “автохтонних мешканців” та змушував останніх переживати за власний культурний розвиток. Це стало основною причиною того, що асимільовані євреї могли найкраще пристосовуватись лише там, де були такі ж, як вони, творячи своєрідне “нове гетто” [395, s. 194–195]. Таке припущення є вихідним пунктом для роздумів про стратегії розселення галицьких євреїв у містах після відміни обмежень, особливості творення та функціонування мережі корпоративно-бізнесових та сімейно-товариських зв’язків.

Дослідження різних аспектів, пов’язаних із процесами асиміляції євреїв, стало можливим завдяки застосуванню відповідної методології. Частина

методологічних прийомів, використаних у роботі, мають на меті розкрити соціальну історію, фокусуючись переважно на інституціях, їхній структурі, соціальних функціях та впливі. Інші методи допомагають дослідити культурні феномени за посередництвом засобів культурної антропології [527, р. 110]. Остання разом із недавнім “лінгвістичним поворотом” у теорії історіописання дала поштовх до розвитку нової культурної історії, або, згідно з працями британського автора Пітера Берка, соціокультурної історії, в рамки якої найкраще вписується наше дослідження [553; 405].

Розглядаючи процеси асиміляції як явища культурно-соціальні, а єврейську спільноту як об’єднання людей не стільки за етнічним, скільки за релігійним критерієм та соціальною роллю, найбільше уваги приділено проблемам змін у сфері культури (уявленням, традиціям, поведінці). Разом з тим ефект від цих змін міг реалізуватися лише в суспільстві і там же зароджувалися стимули для подальших трансформацій. Тому важливим завданням роботи було виділити серед можливих проявів асиміляційних процесів такі, які належали до соціальної та культурної сфер, припускаючи, що євреї контактували з суспільством та культурою. Дослідження не торкається внутрішніх (психологічних) мотивів, які могли схилити євреїв до асиміляції, оскільки ґрунтовний аналіз цих факторів краще за історика може провести професійний психолог. Це не означає нехтування синтезу поглядів Макса Вебера і Зигмунда Фрейда, що запропонував Норберт Еліас [350], та синтезу Карла Маркса і З. Фрейда в інтерпретації Еріха Фромма [374]. Але наш інтерес обмежується виявленням та аналізом зовнішніх факторів, які впливали на перебіг процесів асиміляції, з одного боку, і характеристикою груп чи окремих індивідуумів, що виявляли неабиякі успіхи на цьому шляху, з іншого.

При розгляді єврейської спільноти використано структурно-функціональний метод, за допомогою якого всередині неї виокремлено статусні групи, релігійні поділи; подібним способом проаналізовано окремі соціальні інститути, такі як держава, правова система, школа. Розвинутий британським соціологом Антоні Гідденсом [432], цей метод дозволяє показати, як послаблення

авторитету рабинів та релігійних інституцій на тлі поступового посилення повноважень світської влади у сфері віросповідання впливало на процеси асиміляції. Виділення структури культурних кодів у розумінні Ролана Барта [336], зокрема тих, які пояснювали, коментували чи підсумовували асиміляційні процеси в Галичині, допоможе виявити ряд повторюваних сюжетів. Приміром, часте використання терміну “цивілізація” та пов’язаних з ним можна розцінити як домінуючу ознаку конструювання певних культурних навичок прихильниками асиміляції євреїв, яка, однак, зазнала певних трансформацій після посилення сіонізму*. Щоб показати, з яких елементів складався концепт “асимільованого єврея”, як вони змінювалися з часом та в уявленні людей, здійснено спробу описати ці елементи з усіх можливих сторін та із залученням якнайбільшої кількості джерел, орієнтуючись на приклади застосування Агнешкою Ягодзінською при дослідженні акультураційних процесів у Варшаві методів “насиченого опису” та семіотичної інтерпретації [455, s. 15–16].

За допомогою генетичного методу показано зародження та розвиток асиміляційного руху, який сягнув свого піку у 1880-х рр. і мав ідеологічну та організаційну складову. У Галичині, на відміну від варшавських прихильників асиміляції, євреї менше уваги приділяли опрацюванню теоретичних засад, а головні ідеї часто були запозиченнями. Це дозволяє припустити, що важливіші цілі асиміляційного руху полягали в іншому: мобілізації групи “прогресивних” євреїв, створенні платформи для подальшої політичної кар’єри, винесенні на публічний рівень суспільних та економічних проблем євреїв, засудженні проявів дискримінації. Аби виявити такі неекспоновані цілі, варто порівняти генезис конкретних асиміляційних проектів (товариств, газет, бібліотек) з історією особистих успіхів чи невдач їхніх лідерів. Цей же метод дозволить скласти повніше уявлення про певні події чи осіб, якщо порівняти матеріали проасиміляційних часописів зі спогадами та кореспонденцією тих, хто безпосередньо брав у них участь.

* Про наслідки просвітницького концепту “цивілізація” та провоковані ним намагання звільнити Галичину від “варварства” детальніше див. [573].

Явище зміни віросповідання на різних етапах асиміляції стало одним з прикметних ознак її перебігу загалом. У нашій роботі дотримуємось погляду, згідно з яким конверсія належала до радикальних форм розриву зв'язків із єврейською спільнотою. Тод Ендельман, окрім вихрещення, вказує на інші форми радикальної асиміляції – змішаний шлюб, перехід на безконфесійність [413, р. 115]. Аби вповні розкрити проблему, застосовуємо прийоми статистичного аналізу даних про кількість та динаміку конверсій, статевий, віковий та соціоекономічний поділи та просопографічний аналіз окремих репрезентантів групи вихрещених євреїв [547]. Останній розріз спрямований на виявлення спектру причин, які схилили новонавернених до такої, а не іншої життєвої позиції, а також характер їхніх стосунків із євреями та єврейством після зміни віросповідання.

РОЗДІЛ 2

ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА СПІЛЬНОТИ

У 1772 р. Австрійська імперія, анексувавши землі Малопольщі, давнього Галицько-Волинського князівства, а також невеликі сілезькі князівства Освенцімське і Заторське, об'єднала їх в єдину провінцію під назвою Королівство Галичини і Лодомерії з князівствами Освенцімським і Заторським. Від цього часу і аж до кінця Першої світової війни Галичина (за винятком Кракова, який був вільним містом до 1846 р., та районів, що належали Російській імперії до 1815 р.) безперервно перебувала під австрійським управлінням. Населення провінції було неоднорідним, більшість мешканців належали до однієї з груп із відмінними релігійно-етнічними ознаками: римо-католиків (поляків), греко-католиків (українців), які становили приблизно по 40%, та євреїв (приблизно 10%). Поділ та відносини між різними групами мешканців були важливими, адже на цій території існував сильний взаємозв'язок між національною приналежністю й місцем тієї чи іншої групи у соціально-економічній структурі населення. Євреї, не будучи ані поміщиками (як частина поляків), ані селянами (як більшість українців), займали проміжні позиції у феодальній економіці, а також у фінансовій сфері (торгівля, лихварство), значення якої зросло в другій половині XIX ст. [375, с. 172].

Під час “довгого XIX ст.” єврейська спільнота зазнала значних змін, аби їхній культурний і соціальний образ, економічна структура та релігія відповідали новим обставинам. Ці зміни були своєрідною відповіддю на модернізацію і нерідко набували парадоксальних форм. У Галичині читали і друкували твори єврейських послідовників Просвітництва – ідейної течії, що зародилась на заході [391, р. 126]. З іншого боку, тут знайшов багато прихильників хасидизм – релігійний рух, основою якого був містицизм і який виник на Поділлі [382, с. 3, 17]. Від євреїв очікували пристосування до вимог централізованої держави і відмови від традицій автономного самоуправління, та водночас зберігали свободу провадити життя згідно з галахічними (релігійними) приписами.

У цьому розділі йдеться про основні статистичні параметри єврейського населення в Галичині – кількість, розміщення, міграції та включеність у соціально-економічну структуру. Крім того, простежено еволюцію правового статусу євреїв як громадян (після 1867 р.) та як членів самоврядних громад (гмін). Варто пам'ятати, що дані про єврейське населення в минулому мали подвійну функцію – інформативну та ідеологічну; остання нерідко проявлялася у творенні проектів асиміляції. Тож спробам обґрунтувати бажаний варіант розвитку єврейської спільноти за допомогою свідчень зі сфери демографії, економіки чи законодавчої політики також приділено увагу як таким, що формували основу для розуміння широких суспільних процесів.

2.1. Демографічний розвиток

Як свідчать обрахунки вчених, що базувались на кількості платників т. зв. “поголовного” податку, на час приєднання Галичини до імперії Габсбургів тут проживало 224 918 євреїв, або 9,6% населення [508, s. 151]. Через більш ніж півстоліття ця кількість подвоїлась, і за даними першого загального перепису 1857 р. у Королівстві Галичини і Лодомерії проживали 448 973 особи юдейського віросповідання (9,69% мешканців краю) [103, s. 198–201]*. Через 12 років питома вага єврейського населення збільшилась до 10,62% (575 433 особи за переписом 1869 р.), а у 1880 р. – до 11,52% (686 596 осіб). Найбільшу кількість євреїв відносно інших жителів краю зафіксував перепис 1890 р. – 11,63% (768 845 осіб). Такий стабільний приріст пояснюється вищим, аніж у сусідів-християн показником природного приросту і нижчим відсотком дитячої смертності [87, s. 99]. Надалі єврейське населення кількісно продовжувало зростати, але його питома частка порівняно з рештою мешканців зменшувалась, не в останню чергу через еміграцію євреїв з краю. За даними перепису 1900 р., в усій Галичині зареєстровано 811 371 єврея (окрім військових), а у 1910 р. – 871 895 євреїв

* Звичайно, цифри, які подають офіційні переписи, неточні, і похибка, за даними укладача цього збірника Й. Бузека, лише щодо євреїв становить до 10 000 осіб.

(відповідно 11,09% і 10,86% від усіх мешканців) (*Додаток А Таблиця А.1*) [129, s. 25; 90].

Єврейське населення Галичини розташовувалось нерівномірно: у східній частині, яка у другій половині ХІХ ст. налічувала 48 повітів, проживало 74–76%, тоді як у 26 повітах західної частини лише 24–26%. У 1857 р. у східній частині проживало 340 819 осіб, або 75,9% усього єврейського населення провінції, у західній – 108 154 (24%), у 1900 р. – 624 639 (76%) у східній та 186 544 (24%) у західній [540, s. 46–48]. Такий нерівномірний розподіл зберігався до Першої світової війни, і його важко вичерпно пояснити. На думку Володимира Меламеда, Східна Галичина більше приваблювала євреїв через ліберальніше міське законодавство і наявність значної кількості містечок і невеликих міст [364, с. 57]. Крім того, багато міст у західній частині Галичини довгий час користувались королівськими привілеями, які обмежували чисельність євреїв [354, с. 259]. Велика скупченість євреїв у Східній Галичині мала свої переваги, зокрема під час розподілу виборчих округів – у Східній Галичині не було жодного повіту, де євреї становили б менше 5% населення (коломийський, станіславський та бродівський повіти мали до 20% єврейського населення у 1900 р.), тоді як у Західній Галичині лише у п'яти повітах – Подгоже, Тарнув, Тарнобжег, Хшанув і Мелец – їх концентрація досягала 10% [565, р. 91].

Євреї були переважно міськими жителями – близько 70% проживали у поселеннях зі статусом міст. На 1880 р. співвідношення за місцем проживання було наступним: зі 100 євреїв, які проживали у Східній Галичині, 6 мешкали у Львові, 22 – в містах, 31 – у містечках і 40 – у селах, у Західній Галичині 12 мешкали в Кракові, 18 – в містах, 31 – у містечках і 38 – в селах [98, s. 28]. Традиція проживання євреїв переважно в містах бере початок від часів, коли вони лише почали з'являтися на території краю, і пов'язана зі специфікою єврейських занять. Незважаючи на повільний темп урбанізації – у 1880 р. міське населення всієї Галичини становило лише 17,1%, у 1910 р. – 19,8%, сільське – відповідно 82,9% і 80,2%, – у національній структурі міського населення близько 35–40% мешканців були євреями [101, s. 12]. Серед великих міст найбільший

приріст євреїв у другій половині XIX ст. спостерігався у Львові, Кракові, Коломиї, Перемишлі, Стрию (із 1860 р. до 1900 р. кількість мешканців юдейського віросповідання майже подвоїлась), повільніше їх кількість зростала у Станіславі, Тернополі, Тарнуві, Жешуві [566, р. 90].

Специфіку демографічних процесів у містах добре видно на прикладі столиці краю. У 1860 р. у Львові мешкали 26 694 особи юдейського віросповідання або 5,9% галицького єврейства, у 1910 р. цей показник зріс до 6,5% (57 387 осіб) переважно за рахунок міграції з менших міст [363, с. 142–143]. Якщо прийняти єврейське населення міста, зафіксоване переписом 1857 р., за 100%, то у 1869 р. маємо 108,07%, у 1880 р. – 125,35%, 1890 р. – 146,28%, 1900 р. – 179,18%, 1910 р. – 232,34%. У той же час частка євреїв у структурі населення Львова зменшувалась – з 35% у 1857 р. до 28% у 1910 р. [568, с. 79]. Аналогічні процеси відбувались і в Кракові, де кількість євреїв зростала (за переписом 1910 р. це місто було другим в Галичині – 32 318 осіб) [430, с. 20], однак питома вага євреїв поволі танула – з 30% (1880 р.) до 21% (1910 р.). Зменшення частки євреїв відбувалось і в інших містах, причиною чого була різниця природного приросту та приплив до міст представників окремих етнічних груп у період 1880–1910 рр. Якщо серед трьох найбільших національних груп коефіцієнт приросту міського населення в українців становив 198%, у поляків – 133%, то в євреїв – лише 125% [428, с. 99]. Населення тих міст, де були розвинуті комунікації, зокрема залізничне сполучення, чи створювалися адміністративні установи через поступове подрібнення адміністративно-територіального поділу, загалом зростало. Особливо це помітно у малих (до 3 тис. мешканців) і середніх (до 10 тис.) містах. У 1901–1910 рр. єврейське населення у вадовіцькому повіті (Західна Галичина) зменшилось на 5%, натомість єврейська громада повітового міста Вадовіце збільшилась на 35% – її поповнили не лише євреї з сіл та менших містечок, а й переселенці з Російської імперії [450, с. 6].

Ще однією особливістю розселення був вищий відсоток євреїв у містах Східної Галичини, ніж Західної. У середньому частка єврейського населення у західногалицьких містах коливалася в межах 30% (1880 р. – 30,4%; 1890 р. –

29,6%; 1900 р. – 29,1%; 1910 р. – 28,1%), у східногалицьких – в рамках 40% (1880 р. – 41,3%; 1890 р. – 40,9%; 1900 р. – 38,4%; 1910 р. – 38,2%) [98, s. 14]. Серед міст із високим відсотком єврейського населення варто виділити Броди, де євреї на початку ХХ ст. склали 67,05% населення, Бучач (54,3%), Дрогобич (44,2%), Станіслав (45,6%), Коломию (44,3%), Жовкву (40,6%) (*Додаток А Таблиця А.2*) [574, s. 54]. Броди завжди були відомі великою кількістю єврейського населення, і на це були окремі причини: до 1881 р. це місто було єдиним у Галичині, яке мало статус “вільного (від митних зборів) міста” і виконувало роль головного центру торгівлі з Російською імперією. Але до початку Першої світової війни Броди втратили динаміку розвитку, перетворившись на периферійне галицьке містечко (штетл) після того, як його було позбавлено більшості торговельних привілеїв [377, с. 51].

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. відсоток єврейського населення Галичини зменшується, і цей процес однаково проявився в обох її частинах. Головною причиною була еміграція, котра поглинала, за даними дослідників, до 73% природного приросту [363, с. 142]. Процес еміграції зі Східної Галичини був частково пов'язаний з напливом євреїв-втікачів з Російської імперії після погромів 1881 р. З цього приводу цікавою є статистика приросту населення прикордонних міст. У період із травня 1881 р. до червня 1882 р. майже 24 000 євреїв шукали політичного притулку в Австро-Угорській імперії, а майже три чверті з них спершу опинилися в Бродях, населення яких тоді збільшилось удвічі [359, с. 16].

Пік еміграційного руху з Галичини припав на 1881–1910 рр., проте за відсутності даних про релігійну належність емігрантів цифри дослідників дуже відрізняються. За підрахунками Деніела Грінберга, у період 1881–1910 рр. з Галичини емігрувало близько 37 654 євреїв (30% від усіх, хто покидав край) [436, s. 102], тоді як за даними Романа Лозинського в цей період лише зі Східної Галичини виїхало 173 000 євреїв, переважно у західному напрямі [363, с. 142]. Рафаель Малер говорить про 236 504 єврейських емігрантів з усієї Галичини в означений період [480, р. 288]. Найбільш поширеними напрямками були США,

зокрема місто Нью-Йорк, куди переважно прибували переселенці з Галичини (тут у 1881–1910 рр. зійшло на берег близько 200 000 галицьких євреїв [441, s. 147]), та міграції всередині Австро-Угорської імперії – до Відня та в угорську частину. Цікаво, що процес еміграції євреїв, серед яких були також російські євреї-втікачі від погромів, з Галичини на територію Транслейтанії (переважно ортодоксійних євреїв (“хазарів”), які оселялись на півночі краю, Закарпатті та в Будапешті), що ніколи не був масовим, отримав непропорційно критичну оцінку та спричинив на цих територіях появу вкрай живучого (аж до Другої світової війни) “галицького міфу” [338, с. 135]. Частина мігрантів осідали в містах Галичини, що позначалось на економічному та культурному житті місцевих євреїв. Шолем Фрейнд писав, що у 1904 р. хвиля мігрантів зі Східної Галичини назавжди змінила розуміння того, що таке єврейськість у Кракові: новоприбулі принесли нові форми культурної активності, як-от єврейський театр, що показував вистави на їдиші [417, s. 162]. Єврейські емігранти на відміну від поляків та українців значно рідше поверталась: рееміграція євреїв зі США становила 7,1%, тоді як поляків – 29% [356, с. 128].

У великих містах до чинника єврейської еміграції додався ще й нерівномірний характер урбаністичних процесів: активно переселялися з сіл у міста українці, менше – поляки. Євреї, попри традиційно високий коефіцієнт натурального приросту, не встигали за темпами збільшення чисельності двох інших національних груп, і тому їхній відсоток поступово зменшувався.

У другій половині XIX ст. Галичина була одним із місць найбільшої концентрації євреїв у Європі. Більше половини (66%) єврейського населення Цислейтанії – австрійської частини монархії – жили в Галичині. Присутність євреїв зауважували сучасники, які намагались зрозуміти позитивні і негативні сторони такої ситуації. “Половина наших одноплемінників (3.000.000) заселяє колишні землі Речі Посполитої, у той же час лише 400.000 живуть поміж 42 мільйонами німців, де встигли викликати антисемітські настрої”, – наголошували у 1883 р. прихильники пропольської асиміляції Соломон Спітзер та Маєр Шлейзінгер із Кракова [96, s. 1]. Станіслав Щепановський у своїй

знаковій роботі “Бідність Галичини у цифрах” (Львів, 1888 р.) оцінював кількість єврейського населення Галичини куди проникливіше: “Варто відзначити й те, що деінде євреї складають лише жменьку населення, зате у нас вони творять потужну суспільну верству, якій притаманні окремі національні риси. [...] Сама їх кількість виключає усі інші плани, залишаючи лише турботи про ужиткування такої потужної та чисельної маси і перетворення її на один з зародків національної сили” [128, s. 114]. На думку С. Щепановського, з економічного погляду євреї були типовими галичанами, що дозволяло робити оптимістичні прогнози щодо можливості їх асиміляції, а причини скупчення євреїв у найбільшій провінції монархії він пояснював традиціями автономного життя та солідарністю євреїв [259, s. 118]*.

Спроби витлумачити факт значної присутності євреїв у Галичині, їхнє матеріальне становище та економічну структуру часто перетворювались на частину програм із вирішення єврейського питання. Поява методів статистичного обліку, на думку багатьох тогочасних суспільних діячів і науковців, була революційним способом оцінити стан населення та передбачити шлях його подальшого розвитку. Наприкінці XIX ст. будь-які розвідки про “єврейське питання” не вважались серйозними, якщо вони не містили даних статистики. Однак інтерпретація результатів зазвичай відбувалася в межах певної ідеології: асиміляційної (євреї, розселені між слов’янами, повинні інтегруватись, оскільки не мають іншого виходу) чи антисемітської (риторика про начебто монополізацію євреями торгівлі, опанування міст, проникнення у ряди інтелігенції, надто швидкий демографічний приріст). Такий підхід неминуче призводив до маніпуляцій з цифрами та показниками. Наприклад, віднесення переважно їдишмовних євреїв до категорії польськомовних під час загальнодержавних переписів дозволяло робити висновки про мовну акультурацію.

* На ці спостереження С. Щепановського недавно звернув увагу американський історик Ларрі Вульф [573, р. 227].

2.2. Правовий статус та його зміни

Трансформації правового статусу євреїв у ХІХ ст. часто називають єврейською емансипацією та пов'язують зі змінами у ставленні до євреїв, що відбулись у політичній та суспільній сферах [449, р. 11]. Ідеї про звільнення осіб чи цілих спільнот від залежності, закріпленої в законах, надання їм цивільно-правової суб'єктності та зрівняння у правах з іншими групами населення увійшли в активний обіг у період між Французькою революцією та Весною народів. Єврейська емансипація в Австрійській імперії була тривалим процесом, ініціатива надходила згори, від влади, яка поступово ліквідувала обмеження в різних сферах [412, s. 616]. Особливістю такої компромісної моделі, як стверджує Артур Ейзенбах, було те, що реформи втілювалися в життя лише наполовину, залишаючи простір для застосування тих норм, які були звичні для феодального устрою [412, s. 627].

Після приєднання галицьких земель до складу імперії Габсбургів до місцевих євреїв почали застосовувати ті ж закони, за якими жили решта мешканців юдейського віросповідання (моравські, богемські євреї) в державі. Політика “освічених монархів” полягала в отриманні максимальної вигоди від їхньої економічної діяльності, регулюванні, а часом обмеженні чисельності євреїв у визначених місцях проживання та сферах зайнятості. Перепис євреїв, облік доходів та витрат кагалів (самоврядних і в міру автономних єврейських громад), виселення єврейських жебраків за межі провінції, спроби контролювати число шлюбів через упровадження “шлюбної такси”, обмеження у виборі професії свідчили про початок активного втручання держави в життя євреїв. Цісар Йосиф II, який правив у 1780–1790 рр., і ті, хто формував та втілював нововведення щодо євреїв, вважали їх дещо “неповноцінними” підданими, яких необхідно перетворити в “корисних” і “цивілізованих” членів суспільства. Перебираючи на себе контроль за діяльністю євреїв, держава водночас робила кроки щодо їхньої інтеграції, свідченням чого став “Патент про толеранцію для галицьких євреїв” (1789 р.) [73]. Цей документ зокрема розширював політичні права євреїв, запроваджував для них школи та обов'язкову службу у війську,

реформував кагали [335, с. 50–51]. Нові правила наштовхнулися на серйозний опір з боку самих євреїв, які вбачали в них загрозу для свого автономного статусу та причину морального занепаду. До шкіл, якими керував маскіл Герц Гомберг, посилали переважно дітей бідняків, від інших повинностей намагались ухилитись чи відкупитись.

На початку XIX ст. політика влади щодо євреїв зазнала змін. Ті реформи, які до 1790-х рр. вважались корисними і бажаними, надалі стали небезпечними; після усвідомлення того, куди може привести прагнення реформувати соціально-політичні основи суспільства, правителі держави обрали “консервативний союз” із традиційними елітами (вчені-талмудисти, хасиди), відкинувши співпрацю з маскілами – прихильниками змін у дусі німецьких просвітників [391, р. 78]. Більшість реформ, започаткованих у часи Йосифа II, були відмінені або свідомо загальмовані.

1848 рік став поворотним етапом в історії галицьких євреїв та істотно позначився на їхньому правовому статусі. Революційні події схилили владу до підписання т. зв. Квітневої конституції (25 квітня 1848 р.), яка містила пункти про свободу віросповідання та рівність усіх громадян незалежно від релігійної приналежності, а також закріплювала право євреїв обирати та бути обраними у представницькі органи. Важливі параграфи про право купувати землі й нерухомість, ліквідацію нерівних умов оподаткування та прийому на військову службу були відтерміновані, адже їх урегулювання покладали на майбутній сейм. Конституція від 4 березня 1849 р. передбачала подальше розширення прав євреїв – дозволяла їм займати публічні посади та уряди (державна служба), ліквідувала перешкоди у купівлі нерухомості та виборі професій [537, с. 24].

Обидві конституції стали важливим кроком у процесі емансипації євреїв, оскільки надавали їм нові права, не вимагаючи нічого взамін. На жаль, вони так і не вступили в дію і більшість записаних там положень про повну емансипацію євреїв не були реалізовані, хоча пізніші закони все-таки ліквідували деякі обмеження щодо вибору професії, спеціальні податки – “свічковий” та “кошерний” [355, с. 229].

Під час Весни народів окреслилося протиріччя між прихильниками боротьби за отримання загальних громадянських прав та виразниками національних вимог окремих етнічних груп. Євреї не могли претендувати на колективні права як національна група. Більшість із них воліла пожертвувати рівноправністю заради збереження найважливіших складових традиційної системи соціально-політичних та економічних відносин, що будувались довкола союзу єврейського населення та шляхти. Інша частина євреїв намагалась боротися за громадянські права стаючи на бік поляків чи позиціонуючи себе носіями німецько-австрійської (імперської) ідентичності. Кожен із цих шляхів сприяв політизації єврейської спільноти [391, р. 80].

Зміна курсу внутрішньої політики в наступному десятилітті відбилась і на правовому статусі євреїв. Патентом від 31 грудня 1851 р. та цісарським розпорядженням від 2 жовтня 1853 р. осіб юдейського віросповідання було повторно обмежено у праві володіти майном, також планувалось створення спеціального законодавства для євреїв, яке відносило їх в окрему категорію підданих [537, s. 26].

Після відставки міністра внутрішніх справ Александра Баха у 1859 р. та призначення на цю посаду Агенора Голуховського відбулась лібералізація законодавства щодо євреїв. Так, розпорядженням від 2 грудня 1859 р. євреям дозволено наймати християнських робітників, у тому числі як прислугу для дому, 29 листопада 1859 р. ліквідовано правило, за яким дозвіл на шлюб євреям надавався адміністрацією [538, s. 103]. Ще наприкінці 1858 р. скасували особливі правила для призову євреїв; до того їх призивали на військову службу окремо від християн (згодом це правило спробували відновити депутати Галицького сейму) [444, s. 178]. Від 10 грудня 1859 р. євреям дозволено свідчити в судах, з 13 січня 1860 р. надано можливість займатись усіма видами ремесел і купувати нерухомість у сільській місцевості (щоправда на практиці цей закон мав ряд обмежень у Галичині). Законом від 30 листопада 1863 р. євреїв допущено до державної служби (лише на нижчих посадах) і до роботи нотаріусами, а 30 вересня 1967 р. євреям дозволено займати суддівські посади [418, s. 388]. До

1868 р. залишалися в силі обмеження стосовно вибору місця проживання: у Львові, Кракові євреї могли жити лише в межах визначених кварталів (гетто) [387, s. 192]. Важливою подією стало обрання у квітні 1861 р. чотирьох євреїв до Галицького сейму: Марка Дубса від Львова, Лазаря Дубса від Коломиї, Шимона Самельсона від Кракова та Маєра Калліра від Бродів. Одна з їхніх перших спільних ініціатив – закон про рівноправність євреїв – не дочекалась розгляду, хоч за внесенням цього питання у порядок денний висловлювались такі польські політики, як Флоріян Зем'ялковський [446, s. 40].

У грудні 1867 р. цісар Франц Йосиф підписав нову Конституцію, яка стала завершенням процесу емансипації євреїв, урівнявши в правах та обов'язках усіх підданих, незалежно від віросповідання. Нові закони трактували євреїв як повноправних громадян, наділених усіма свободами та привілеями, якими користувались християни. Євреї могли володіти будь-яким майном, вільно обирати місце проживання та вид діяльності, сплачувати податки, користуватись послугами громадських установ, навчальних закладів, лікарень, судів, магістратів та староств за тими ж правилами, що й решта населення. Окремі положення регулювали право євреїв вільно здійснювати релігійні обряди, створювати організації для релігійних цілей та вимагати захисту в разі порушення своїх прав. У державних школах запроваджувалось навчання основ юдейської релігії [537, s. 30].

Усі норми, закріплені у нових законах, не могли вступити в дію відразу після оголошення. Реалізація залежала від зміни багатьох законів, міських статутів, де права громадян прямо залежали від їхнього віросповідання. У Галичині процес імплементації проходив доволі драматично. Ця проблема частково лягла на місцеву владу. І хоча була прийнята спеціальна ухвала [80], яка регулювала цей процес, проте він надто розтягнувся в часі. Не було розроблено чіткого механізму заміни законів, котрі діяли раніше. Тож склалась дивна ситуація, коли одночасно вважались чинними нормативні акти суперечливого змісту. Скасування правових колізій здійснювалося не згідно з якимось планом, а часто було хаотичним процесом, що супроводжувався

численними порушеннями норм права. Серед неодноразово повторюваних аргументів за збереження нерівноправного статусу євреїв були тези про необхідність “створити механізм, що дозволить захиститися від можливої переваги євреїв в уряді” [41, арк. 34] та неготовність євреїв ставати “повноцінними” громадянами. На думку критиків, на перешкоді стояло небажання самих євреїв користати з тих прав, які були їм надані, та інтегруватись у суспільство. Приміром, як винятковий привілей сприймали факт скупчення осіб юдейського віросповідання у певних кварталах міста з практикованим там відмінним способом життя, який не відповідав прийнятим уявленням про санітарний рівень, естетичні та моральні стандарти і майже не контролювався місцевою владою [69, s. 71–72].

Специфічним і дуже складним було питання представництва євреїв в органах місцевої влади. За Конституцією 1867 р. євреї могли обиратись на посади нарівні з усіма. При затвердженні аналогічних норм у Галицькому сеймі депутати сперечались над тим, що краще: надати євреям доступ до публічних посад і сподіватись, що вони змінять свій спосіб життя, чи ставити умовою доступу до певних посад “цивілізованість”: наявність світської освіти, відповідну поведінку та спосіб життя. Міські статuti, зокрема Львова і Кракова, містили параграфи, які фактично закривали євреям доступ до посад мера і його заступників [361, с. 79]. Але з часом під тиском Відня найбільш одіозні обмеження були усунуті. Закон про вибори (затверджений у 1866 р.) [81, s. 45–46] не містив обмежень за релігійною ознакою; відтак, на початку 1870-х рр. у краківській міській раді було 11 членів, що їх делегувала єврейська громада, у Львові – 5, в Дрогобичі – 7, у Бродах – 12 [378, с. 85]. У 1887 р. на виборах до міської ради Станіслава 11 з 18 депутатських мандатів здобули євреї. Серед 36 депутатів стрийської міської ради було 16 євреїв (1888 р.), в той же час у Львові серед 100 депутатів було лише 18 представників єврейської спільноти [212, s. 85]. У 1907 р. євреїв обирали на посаду бурмістрів у Бродах, Бучачі, Самборі, Станіславі і ще двадцятьох менших містечках [537, s. 37]; у Дрогобичі від 1874 р. заступником мера традиційно призначали когось із керівників кагалу [376, с. 45].

У кінці XIX ст. усі міста Галичини поділялися на три категорії. До першої відносили найбільші міста – Львів і Краків, що мали власні статuti; до другої – 30 міст, що мали самоврядний статус за законом 1889 р.; решта міських поселень (131), до котрих застосовувався закон 1896 р., належали до міст третьої категорії. Щодо Львова і Кракова, то тут присутність євреїв у міському управлінні регулювалась самим магістратом [468, s. 58]. У містах другої категорії міська рада обиралась кожні шість років по 12 осіб від кожної курії виборців: всього 36 депутатів ради і 5–6 членів виконавчих комітетів, що призначались радою теж на шість років. Якщо співставити кількість єврейського населення цих міст із кількістю єврейських представників у міських радах, то на початку XX ст. ці цифри були співмірними, іноді навіть із перевагою останніх. Так, у 1907 р. у м. Броди євреї становили абсолютну більшість серед членів міської ради – 80,6% (29 осіб з 36), тоді як серед населення – 67,5% [273, s. 2]. Подібна ситуація була у містах Бучач (61,1% євреїв в міській раді і 54,4% серед населення міста), Перемишль (57,1% і 29,7%), Тернопіль (50,0% і 41,4%), Дрогобич, Коломия, Стрий, Жешув, Подгоже [481, s. 57]. Це свідчить про те, що у названих містах євреї переважали серед тих, хто володів виборчим правом (платники безпосередніх податків).

2.3. Організація єврейських громад

Основою єврейського суспільного устрою були кагали (івр. *kehila*, *kehila kedosza* – свята спільнота). Це слово від самого початку мало два значення – кагалом називали локальну єврейську спільноту, “місто євреїв”, ізольоване від неєврейського оточення, а також внутрішню організацію спільноти, специфічні інституції та керівництво [578, s. 108]. Термін “кагал” широко використовувався в часи Речі Посполитої на позначення і єврейської громади, і форми самоврядування громади у XVI-XVIII ст. Кагали брали на себе функцію збереження релігійних, етнічних зв’язків між одновірцями та комунікацію з політичними інституціями тієї країни, на території якої вони проживали. Талмудична традиція вказувала, що кагали-громади не можуть існувати без

власного суду, синагоги, цвинтаря, лазні, школи, лікарні-притулку для бідних. На структуру та діяльність кагалів мали вплив і зовнішні обставини. У середні віки євреїв сприймали як позастанову групу, що призводило до перекладання на зверхників кагалу частини державних функцій, як-от збирання податків для казни, контроль та реєстрація демографічних процесів та суспільно-економічної діяльності всередині громади. У другій половині XIX ст. сфера вживання слова “кагал” звузилася: єврейську спільноту частіше називали термінами, запозиченими з офіційного діловодства – “(релігійна) гміна”, “єврейська віросповідна громада” (нім. *Der israelitischen Kultusgemeinde*, пол. *Gmina wuznaniowa izraelicka*), а її керівництво (нім. *Vorstandt*) – радою (*Cultusrath*) або кагалом*.

Після приєднання галицьких земель до Австрійської імперії практично автономні єврейські спільноти в очах освічених монархів виявились зайвими, навіть шкідливими. За наказами Марії Терезії та Йосифа II основні податкові та судові функції кагалів передано іншим органам, під контролем кагалів залишилась тільки релігійна сфера. Однак подальші спроби так реорганізувати кагали, аби їхнє існування взагалі стало непотрібним, провалились. Євреї не могли обійтись без організації, яка б “структувала” локальні спільноти, підтримуючи в них внутрішній порядок, що підкріплювався авторитетом рабина та усвідомленням спільності долі [578, s. 110].

Правовою підставою діяльності єврейських громад був патент Йосифа II (1789 р.) [73], який із незначними змінами діяв аж до появи окремого закону про організацію громад у 1890 р. [497, s. 14]. Єврейським громадам, які відтоді називали гмінами, було надано публічно-правовий статус, визначено умови належності до релігійної гміни, порядок обрання керівників та їхні обов’язки. Громади були позбавлені судових функцій, діяльність т. зв. рабинічних судів також заборонялась [333]; частина повноважень рабина перейшла до виборних

* Слово “кагал” іноді використовували, щоб надати негативного відтінку певним процесам чи явищам (“кагальна олігархія”, “кагальні порядки”). Див.: [202]. Надалі у цій роботі використовуватимуться терміни “гміна” – єврейська громада, фактично і формально об’єднана в єдину корпорацію, та “кагал” – керівництво гміни, інститути та організації, на яких базувалася самоврядність і релігійна автономія громад.

керівників, які частково підпорядковувалися місцевим адміністративним органам (староствам та намісництву). Керівники також управляли нерухомим майном громади, формували загальний бюджет, визначаючи умови накладання податків та розподіл зібраних коштів, звітували про свою діяльність. Від 1868 р. рабинів додатково зобов'язали вести метричні книги громад, за що вони отримували плату. Та невдовзі (у 1875 р.) ці функції передали офіційно затвердженим особам – метрикантам (*Metrikelführer*), роботу яких оплачували з бюджету кагалів [539, s. 815]. На практиці такі посади існували лише у великих громадах, у решти метричні книги доручали рабинам, шкільним вчителям. Нагляд за роботою метрикантів здійснювали повітові адміністрації [86, s. 22].

Після впровадження у 1866 р. “Закону про громади для Галичини” [81, s. 1–40], а згодом визнання євреїв рівноправними громадянами питання про роль та організацію громад постало у новому світлі. Євреї як офіційно визнана релігійна спільнота мали право на створення інституцій, які б у законний спосіб забезпечували їхні духовні потреби, зокрема у питаннях, що стосувалися релігії, освіти та благодійності. Від 1866 р. кожна гміна могла розробити і затвердити у намісництві власний статут і надалі організувати свою діяльність відповідно до нього. Наявність статуту почасти запобігало формуванню т. зв. “кагальної олігархії” – узурпації влади групою найбагатших членів громади, оскільки створювався чіткий механізм ротації за допомогою регулярних (кожні три-п’ять років) виборів. Тому євреї зі Львова, Кракова чи Перемишля прагнули скористатися цим правом, а невеликі громади переважно ігнорували цей закон без жодних правових наслідків. Прикладом може слугувати кагал у м. Золочів, що почав працювати над редакцією статуту в 1879 р., але до початку ХХ ст. не зміг дійти згоди в окремих його пунктах і діяв на засадах, що їх було окреслено ще у 1789 р. [537, s. 81]. Прийняття статутів гальмувалося ще й через протистояння між прихильниками різних релігійних рухів (маскіли, ортодокси, хасиди), які були зобов’язані в межах однієї територіальної громади формувати єдиний керівний орган.

Однією з перших (у 1868 р.) свій статут затвердила краківська єврейська громада [578, s. 111], і він став взірцем для інших громад. Статут краківської єврейської громади кілька разів доповнювався, зміни стосувалися виборчого права [430, s. 20]. Головним у статуті було чітке визначення територіальних меж, у яких діяла юрисдикція кагалу і перелік тих, хто підпадав під її дію. На чолі громади був виборний орган під назвою репрезентація (від 1897 р. рада), що складався з 24 осіб з чотирирічними повноваженнями, а після змін 1897 р. його склад збільшився до 30-ти осіб, обраних на три роки. На чолі ради стояла особа, що у Кракові мала титул президента, і два його заступники (віце-президенти). Рада впливала на вибір гмінного рабина, який разом зі своїми заступниками та помічниками творили окремий орган – рабинат. Раді також підпорядковувалися усі службовці громади: касири, секретарі, вчителі, лікарі, різники, доглядачі цвинтарів, працівники микв (ритуальних лазень), посильні та слуги. Службовці отримували визначену платню і за рангом прирівнювалися до службовців місцевих органів самоврядування, що дозволяло їм серед іншого голосувати на виборах до міських рад, Галицького сейму та Рейхсрату. Так, у Львові на початку ХХ ст. єврейська громада мала 40–50 офіційно працевлаштованих службовців, а також виплачувала невеликі пенсії колишнім службовцям чи членам родин померлих працівників [16, арк. 5–7].

Підставою для отримання виборчого права при обранні керівників громад був розмір сплачуваного податку, але брався до уваги і освітній ценз [416, s. 214]. У Кракові, як і в більшості громад, виборча система була куріальною, що відкривало доступ до виборчих урн переважно найбагатшим членам спільноти.

Діяльність кагалу фінансувалася самими євреями. Для цього на кожного платоспроможного члена гміни накладали додаткові релігійні податки. Також усі євреї сплачували за відвідування синагог, лазень, внесення записів у метричні книги, за одруження, видачу довідок. Найбільш обтяжливим у другій половині ХІХ ст. був акциз на продаж кошерного м'яса та інших продуктів харчування, який приносив левову частку надходжень до бюджету громади. Керівники гмін призначали шехтерів (різників) та їх помічників, і лише м'ясо вбитих ними

тварин вважалось кошерним (придатним для споживання). Розмір акцизу не був сталим (від 50% до 100% податку на звичайне м'ясо) і нерідко викликав суперечки, оскільки місцева влада намагалась обмежити максимальну ціну чи зовсім позбавити гміну цих доходів [580, s. 212–213]. У малих гмінах, де доходи від ритуального забою тварин були єдиним джерелом прибутків (їх зазвичай призначали на утримання рабина), на втручання місцевої влади реагували дуже болісно і звертались зі скаргами до Відня. У 1891 р. рабин з м. Тарнобжег скаржився на староство, яке забороняло йому стягувати податок від забою тварин у його гміні. Через п'ять років Міністерство віросповідань та освіти визнало за ним це право та зобов'язало староство відкликати свої попередні рішення у цій справі. 17 червня 1896 р. з'явилося розпорядження Галицького намісництва про те, що шехтерські побори не повинні перевищувати 75% податку на продукти харчування, встановленого урядом [58, арк. 1–34].

Найбільше грошей керівники краківського кагалу витрачали на утримання єврейської лікарні, плату службовцям і допомогу найбіднішим членам громади. Благодійна діяльність здійснювалася через мережу численних товариств, чимало з них не мали затверджених статутів і діяли відповідно до традицій. Відомо, що у 1885 р. краківська гміна фінансувала 18 благодійних товариств, що займались допомогою убогим, хворим, вдовам працівників кагалу, сиротам, незаміжнім дівчатам, ув'язненим та солдатам юдейського віросповідання, які належали до місцевої громади [430, s. 29]. У Львові на громадські та приватні кошти існувало близько 200 стипендій, фондів, пожертвувань на різні цілі, якими розпоряджалося правління громади [124, s. 99–102].

Єврейська громада Перемишля затвердила свій статут 31 грудня 1874 р. [79, s. 30]. Окрім євреїв міста, до юрисдикції кагальної влади належали мешканці ще 109 поселень, переважно сіл і присілків. Головним керівним органом була рада, яка складалася з 24 осіб, обраних від трьох виборчих кіл, залежно від розміру сплачуваного ними релігійного податку. Тож 1890 р. право голосу мали лише 900 осіб з понад 14 тис. євреїв, що належали до громади [562, s. 207]. У Жешуві місцеві євреї затвердили в 1880 р. дещо демократичніший статут, який

передбачав, що обрання керівного органу – 15-особової ради – відбуватиметься кожні три роки, а усі виборці належатимуть до однієї курії. Це дозволило прийти до влади особам з ліберально-демократичними поглядами, які поступово витіснили багатих ортодоксів [564, s. 195–196]. Обрані члени ради з-поміж себе визначали п'ятьох осіб, котрим на три роки доручали управління всіма справами – своєрідний уряд. Голова цього органу вважався керівником громади і представником в офіційних відносинах, тож ця посада була надзвичайно престижною, хоч і не приносила жодних доходів. У Станіславі єврейська громада у другій половині XIX ст. обирала 18 осіб до керівного органу. Статут цієї громади, особливо його параграфи про вибори, викликали нарікання місцевої єврейської інтелігенції. У 1896 р. вона навіть видала спеціальну відозву, в якій критикувала наявну систему за вибірковість, що разом зі зловживаннями під час виборів фактично закривало їм вплив на результати голосування [224, s. 1–2].

21 березня 1890 р. у Відні прийняли новий закон про устрій єврейських кагалів, за яким останні отримали чіткіше виписаний правовий статус незалежно від чисельності громади та наявності статуту [83]. У новому законі йшлося про врегулювання кількох найважливіших проблем, пов'язаних з організацією єврейських гмін, статусом рабина, мірою втручання держави в життя громад, фінансовими справами. Згідно з новим законом, гміни вважались основним суб'єктом правовідносин у системі “державо-євреї”. Належність до гміни була обов'язковою для всіх євреїв, котрі постійно проживали на території Галичини. У такий спосіб до однієї організації включалися представники різних, іноді ворожих течій юдаїзму на підставі територіального розміщення.

За новим доволі ліберальним законом єврейські гміни стали схожими на громадські організації і, на думку законотворців, мали насамперед задовольняти релігійні потреби своїх членів [525, s. 243]. Зважаючи на високу мобільність єврейського населення, також розробили процедуру прийняття до гміни після зміни місця проживання. Місцева влада мала право нагляду за діяльністю керівників гміни, а в окремих випадках могла втручатись аж до розпуску кагалу

і ліквідації гміни, якщо, наприклад, виникали сумніви в їх економічній стабільності [537, s. 111].

Багато місця відводилось поясненню функцій рабинів. За законом 1890 р., кожна гміна мала принаймні одного рабина, що постійно мешкав при кагалі. Щоб дістати посаду рабина, кандидат мав попередньо здобути світську освіту. Цей пункт викликав велике незадоволення серед ортодоксійних євреїв, які відстоювали право обирати рабинів, опираючись на традиційні приписи. Натомість прихильники реформ внутрішнього устрою гмін підтримували спроби уряду нав'язати секулярні правила усім єврейським громадам. Крапку в цьому питанні поставило розпорядження Міністерства віросповідань і освіти від 7 червня 1892 р. [74], згідно з яким усі галицькі кагали поділялись на дві категорії. Ті, котрі були розташовані у великих містах (Львів, Краків, Дрогобич, Броди, Бережани, Ярослав, Ясло, Коломия, Новий Сонч, Подгоже, Перемишль, Жешув, Самбір, Сянок, Станіслав, Стрий, Тернопіль, Тарнув, Золочів і Жовква), мали обирати рабинів із закінченими гімназійними студіями. Для решти кагалів вимоги до рабинів були нижчими – чотирикласна школа, але ці вимоги не стосувались тих рабинів, які були затверджені на посаді до 1890 р. Лише у 1911 р. при намісництві була утворена спеціальна екзаменаційна комісія, яка складалася з трьох осіб і мала завдання екзаменувати кандидатів на посаду рабина. Якщо особа не могла скласти екзамену (він відбувався польською мовою), то після визначеного терміну призначався повторний екзамен. Обрання нового рабина після смерті чи звільнення попереднього мало відбутись у шестимісячний термін, після чого його кандидатуру затверджували у намісництві [83, s. 238].

Правова дія закону 1890 р. не виключала можливості мати власний статут громади. З метою стимулювати прийняття нових статутів був навіть вироблений спеціальний зразок, що публікувався в пресі [305, s. 50]. Проте більшість кагалів не мали власних статутів, а діяли на основі закону 1890 р. Він виробив умови, прийнятні як для влади, так і для більшості громад, про що може свідчити мала кількість скарг, що їх розглядав Адміністративний трибунал [410, s. 243]. Не обходило, однак, без критики. Зокрема політик Т. Мерунович писав: “Закон від

21 березня 1890 р. дуже компромісний, а 18 параграф [обмежував владу рабинів – *M.B.*] не виконується, попри видимі порушення євреями чинного законодавства” [148, s. 86].

Представники єврейських громад здійснили декілька спроб створити центральну організацію, яка могла б представляти інтереси галицького єврейства, однак усі вони зазнали невдач [418, s. 411–412]. У другій половині XIX ст. кагали розділилися на “поступові” та “ортодоксійні” – залежно від того, яких поглядів дотримувалися їхні керівники. Протиріччя між різними єврейськими кагалами яскраво проявилися під час створення першого в Галичині навчального закладу для рабинів та вчителів юдейської релігії [136, s. 42–48]. Проблему почали обговорювати на початку 1870-х рр., вона знайшла своє часткове вирішення лише у 1908 р. завдяки підтримці заледве 32 громад на чолі із львівською, які згодилися оплачувати цю школу [18, арк. 2–3].

У 1904 р. до 252 єврейських громад входило 793 460 євреїв, з яких лише 89 522 особи (11%) сплачували релігійні податки на потреби кагалу і мали право голосу під час виборів кагальної влади [399, s. 1373]. Урядова статистика звітувала про кількість єврейських синагог – у Галичині їх налічувалося 789, з них – 457 публічних і 333 приватні, які по-іншому називали “бетмідраші” [271, s. 5]; діяли також 1393 божниці [272, s. 3]. Тут варто зауважити, що офіційний облік кількості діючих синагог та іншого майна, яке належало єврейським гмінам, здійснювався на підставі декларацій самих гмін, які надсилали потрібну інформацію до намісництва, а останнє – до Міністерства внутрішніх справ. Австрійських чиновників цікавила кількість публічних синагог (*Öffentliche Synagogen*), приватних синагог (*Privat Synagogen*) та приватних божниць (*Privat Bethäuser*), проте нам так і не вдалося з’ясувати принципової відмінності між двома останніми категоріями. Так, у 1906 р. краківська гміна повідомила про 6 публічних, 1 приватну синагогу (можливо, ішлося про синагогу Темпель) та 63 божниці [3, арк. 29], не виокремлюючи хасидські. Дослідник Анджей Жбіковський, спираючись на діловодство гміни, твердить, що у 1882 р. у Кракові діяло 45 приватних молитовних домів (більшість із них займали одну чи декілька

кімнат у житлових будинках), з яких половину складали хасидські божниці [580, s. 186]. У Львові в 1902 р. гміна звітувала про 11 публічних та 76 приватних синагог, а також про 55 божниць [14, арк. 40–77]; у 1906 р. надійшла інформація про 11 публічних синагог, 103 приватні синагоги і 52 божниці [3, арк. 37]. Окрім молитовних будинків, до майна громад відносили цвинтарі, ритуальні лазні та приміщення для кошерного забою тварин, хедери, школи Талмуд-Тора і спеціальні релігійні школи (останніх у 1904 р. налічувалось 85, з них 47 мали права публічних), також гміни утримували 31 лікарню та 35 закладів для людей похилого віку [272, s. 3].

Спроби держави змінити принципи внутрішньої організації єврейських громад були поверхневими і не мали на меті докорінно реформувати кагальну систему. Через небажання євреїв підкорятись законам, які суперечили традиції, більшість із них не діяли. Рабинів і надалі обирали, зважаючи на їхні релігійні знання, а не на наявність світського диплому; керівники більшості громад утримували свої посади довічно, адже на кожних виборах перемагали ті самі особи. Невеликих змін дочекались лише фінансова та організаційна сфери – наприкінці ХІХ ст. непоодинокими були випадки звернення єврейських громад за фінансовою допомогою до місцевих органів влади і одержання її, оскільки євреї платили державні податки нарівні з іншими громадянами.

2.4. Місце у соціально-економічній структурі

Місце євреїв у суспільстві значною мірою залежало від того, які обмеження чи привілеї діяли щодо них у минулому. На землях, які згодом увійшли до складу Галичини, євреям було заборонено вступати у цехи, займати будь-які виборні посади, наймати християн у якості домашньої прислуги. Під владою австрійського імператора єврейське населення відчувало обмеження у торгівлі (не могли вільно пересуватися та торгувати певними товарами) та виборі місця проживання – усе з метою “цивілізувати” їх. Ці приписи змінились лише у другій половині ХІХ ст., не в останню чергу через фінансові проблеми австрійської влади.

Структура зайнятості членів єврейської спільноти істотно відрізнялася від тієї, яка була характерна для християн. Розбіжності виникли задовго до XIX ст. і були пов'язані з традицією та різним соціально-економічним становищем цих спільнот. У 1900 р. серед осіб, зайнятих у торгівлі, євреї становили понад 70% (крім працюючих (*Berufstätige*), статистика включала також членів їх сімей (*Berufszugehörige*)), у промисловості – близько 39%, у вільних професіях – 33% [129, s. 119–125]. Якщо порівняти структуру зайнятості християнської та єврейської спільнот, то можна чітко побачити, що вони були різними (*Додаток А Таблиця А.3*).

Християнське населення Галичини переважно працювало у сільському господарстві. Натомість євреї забезпечували локальні економічні операції, а тому їх добробут значною мірою залежав від стану аграрного сектору. Після звільнення селян у 1848 р. від панщини, феодальні відносини, в які були включені більшість євреїв як посередники між селом та містом, дали серйозну тріщину. Невеликий прошарок багатих євреїв, що з'явився тоді у Галичині, обирав нові перспективні галузі і ставав успішними у банківській справі, міжнародній торгівлі, нафтовій промисловості та управлінні великими земельними наділами. Також євреї пропорційно більше, ніж християни, були зайняті на державній службі та в органах місцевого самоврядування, але це стосувалося малооплачуваних нижчих посад. За припущенням Роберта Вістріча, завдяки тому, що євреї не були тотально сконцентровані у певній сфері, їхня професійна структура змінювалася та диференціювалася швидше і якісніше, ніж структура християнського населення [565, р. 92]. Із освоєнням нових моделей економічної діяльності та появою нових можливостей підприємливі євреї могли покращити соціальний статус та стандарти життя.

У 1910 р. майже 36,6% галицьких євреїв проживали у селах, що було одним з найвищих показників у Східній Європі (після Буковини). Однак за підрахунками проф. Ф. Буяка, лише близько 17% євреїв займались сільським господарством, тоді як серед поляків цей показник становив 73,7%, серед українців – 94,4% [87, s. 129]. Чимало прихильників інтеграції та акультурації

намагалися зацікавити галицьких євреїв працею на землі, зокрема президент бродівської Торгово-промислової палати Маєр Каллір ініціював створення у 1851 р. землеробського товариства “Israelitischer Ackerbauverein in Galizien” (нім. “Єврейське сільськогосподарське товариство”) [552, s. 426]. Благодійна організація “Alliance israélite universelle” (фр. “Всесвітній єврейський союз”) у 1880-х рр. спонсорувала створення єврейських сільськогосподарських поселень у Галичині. Проте більшість євреїв у селах займалися державленням земельних маєтків, працювали на посадах офіціалістів; зростала і частка євреїв-власників земельних маєтків (євреї складали до 18% власників маєтків на поч. ХХ ст.). Крім того, значна частина єврейських купців отримували прибуток від торгівлі сільськогосподарськими продуктами та товарами, виготовленими у селі. Іншу велику групу складали євреї-сільські корчмарі [555, р. 21]. Переважно вони отримували надзвичайно малі прибутки від своєї діяльності – у 1880-х рр. Станіслав Щепановський підрахував, що середньостатистичний шинкар отримував щодня 2–3 злр.,* з чого половину віддавав за пропінацію [269, s. 171]. Бідність нерідко штовхала корчмарів шукати додаткові джерела доходів, часто протизаконні – позичання грошей під високі проценти, скупівля крадених речей. Шинок часто був ще й конторою з виїзду за кордон, агітаційним штабом під час виборів чи збірним пунктом агентів, що вербували жінок для роботи в борделях.

Прив’язаність євреїв до певних професій та видів діяльності часто обґрунтовували тим, що “кожна професія витворює власну специфічну моральність, власні переваги і власні недоліки” [259, s. 118]. Попри задекларовану в законах можливість вибору, більшість євреїв у другій половині ХІХ ст. свою економічну діяльність будували за традиційною схемою. Серед професій, що здавна вважалися “єврейськими”, найважливішими були торгівля, лихварство, дрібні ремесла. У 1880-х рр. дев’ять з десяти галицьких лихварів були євреями [440, s. 121]. Єврейські лихварі мали доволі негативну репутацію, їх називали “п’явками” і вважали найбільшим злом для економіки. Лихварів

* злотий ринський – назва офіційної грошової одиниці, яка була в обігу до введення в обіг корони після 1900 р.

ділили на сільських (позичали гроші селянам), котрих називали головними розпалювачами антисемітських настроїв серед селян, та міських, клієнтами яких виступали переважно урядовці та міська інтелігенція. Існували навіть чутки, що причиною різких антиєврейських виступів депутата Галицького сейму Теофіла Меруновича були його невиконані зобов'язання перед єврейськими лихварями [277, s. 182].

Ще одним типом “єврейським” заняттям вважалося шинкарство. Корчми – заклади, де продавали їжу та спиртні напої та де подорожні могли зупинитися на ніч, існували всюди. Євреї-корчмарі були тісно пов'язані зі шляхтою, яка володіла правом пропінації (монополією на продаж алкогольних напоїв) і яка була зацікавлена у справній сплаті євреями податків за продаж горілки у їхніх закладах.

Понад третина галицьких євреїв черпала свої доходи від торгівлі. У 1900 р. з тисячі галицьких торговців 810 були євреями [142, s. 294]. Переважна більшість – це дрібні торговці, які працювали самостійно, торгові помічники (суб'єкти) чи торгові агенти (спедитори). Еліту галицьких торговців складали купці та власники великих торгівельних фірм, які переважно спеціалізувалися на імпорті фабричних товарів (тканини, меблі, папір, продукти харчування) з Відня чи інших австрійських провінцій, або з-за кордону. На початку 1880-х рр. у Львові діяло 16 магазинів (складів) колоніальних товарів та вин, зокрема у магазині вихрещеного єврея Зигмунта Бачевського торгували французькими та гданськими лікерами, ромом з Бремену та Ямайки, медом з Литви (30-річної витримки), коньяками та винами місцевого виробництва [145, s. 67]. Значні прибутки можна було отримати від гуртової торгівлі деревом, зерном чи іншою сільськогосподарською сировиною. Так, власник одного з великих складів у Самборі Озія Готхельф (помер у 1875 р.) третину свого майна – 20 000 злр. – заповів на громадські потреби [175, s. 22]. Євреї з містечок поблизу Карпат займалися експортом лісу, спеціалізуючись на вивозі невеликих партій необробленої деревини [88, s. 29].

Про підприємливість деяких євреїв свідчить їх присутність у трьох галицьких Торгово-промислових палатах. Останні були утворені у 1868 р. (всього у монархії було 29 палат) для розвитку торгівлі і промисловості в краї [82]. Їх склад обирали ті, хто платив податки у розмірі від 6 до 200 корон на рік. У 1912 р. серед 116 членів трьох галицьких Палат було 78 євреїв (67,2%) [281, s. 4]. Єврейські торговці були відомими в Галичині і відігравали важливу роль у розвитку сільського господарства, тваринництва, торгівлі м'ясом, зерном, алкоголем.

На початку ХХ ст. кожен п'ятий єврей в Галичині черпав свої доходи з ремесел чи промисловості, через десять років ця частка зросла до 24,6% [532, s. 497]. У окремих галузях частка євреїв була наступною: серед виробників та продавців алкоголю 71%, виробництво одягу 55%, продуктів харчування 45%, обробка шкір та паперу 43%, хімічна промисловість 38%.

Для євреїв служба у війську була ненависною ще з часів Йосифа II. Від неї часто намагались відкупитись, попри те, що законами було передбачено толерантне ставлення до релігійних практик євреїв-військовослужбовців (їх звільняли від служби у суботи, дозволяли відлучатися на релігійні свята). Серед 13 238 євреїв, що були призвані в 1869 р. з Галичини, лише 641 особу або 4,51% було допущено до служби, тоді як з-поміж 114 296 призваних християн до війська рекрутували 19 927 осіб або 17,3% [384, s. 36]. У другій половині ХІХ ст. майже вдвічі збільшилася кількість війська в Галичині, що пов'язувалось із приготуваннями до майбутньої війни, відповідно зросла й кількість євреїв, які проходили тут службу. У містах, що були центрами військових округів, іноді до половини населення складали військові, хоч під час переписів їх взагалі не враховували (у 1857 р.), а після 1880 р. реєстрували окремо. Серед військових, які на час перепису 1880 р. перебували на території Галичини, євреї становили 6,24% (1992 особи) [383, s. 127], що було відносно небагато, порівняно з їх часткою серед населення краю загалом. Галицькі євреї всіляко оминали військову службу, часто вирішуючи справи за допомогою хабарів, проте і серед військових чиновників існували певні стереотипи щодо місцевих євреїв – вони

вважались фізично слабшими від неєвреїв. У Галичині та на Буковині частка євреїв, які служили у війську, в 1910 р. становила 0,4% і 0,3% від загальної кількості єврейського населення, тоді як у Богемії, Моравії та Нижній Австрії цей показник становив 0,6-0,8% [535, s. 121].

У Львові серед солдатів у 1880 р. було 15,3% євреїв, у 1890 р. – 12,1%, 1900 р. – 8,2%, у 1910 р. – 6,2% [363, с. 159]. У 1900 р. частка євреїв в усіх військових формуваннях у Галичині становила 6,7% (4680 осіб) [383, s. 127], та в окремих містах цей показник був вищим: 9,8% у Перемишлі; або нижчим: 3,9% у Кракові – доволі мало, якщо врахувати, що переважна більшість галицьких військових проходила службу там, звідки походила [383, s. 131]. Натомість частка євреїв серед офіцерського складу була вищою, ніж серед рядових солдатів: у 1894–1911 рр. від 6,6% до 8,6% офіцерів сповідували юдаїзм [384, s. 35]. Однією з причин цього було право осіб з вищою та середньою освітою проходити однорічну добровільну службу (замість обов'язкової трирічної), з чого користали багато євреїв, одержуючи звання підпоручника резерву. Також спеціальними розпорядженнями було передбачено посади польових рабинів (від 1875 р.). Відомо, що у 1914 р. цісарсько-королівська армія мала в своєму складі десять рабинів [537, s. 45].

Одним із важливих феноменів другої половини ХІХ ст. став перехід великих земельних маєтків, що ними традиційно володіла польська шляхта, у власність багатих євреїв. Він засвідчив глибокі соціальні перетворення і відмирання старої феодальної системи, що мало наслідком формування модерного суспільного поділу. Процес набуття великої земельної власності євреями розпочався відразу після надання останнім громадянських прав у 1867 р., але активізація припала на період після кризи 1870-х рр.* Купували землю переважно багаті купці та промисловці, для яких подібні інвестиції були не лише способом розміщення капіталу, а й шляхом інтеграцій до вузького прошарку спадкової землянської

* 9 травня 1873 р. увійшло в історію австрійської економіки як “чорна п’ятниця” – обвал віденської біржі, згодом крах численних банків. Це спричинило одну з найбільших фінансових криз, наслідки якої відчували і в Галичині. Див.: [379, с. 444–445].

аристократії [534, s. 426]. У 1876 р. в руках євреїв перебувало вже 289 табулярних маєтків (великі земельні господарства, внесені у табулярні реєстри) [425, р. 124]. Надалі цей показник зростав: у 1889 р. 305 євреїв були власниками одного, рідше кількох маєтків, у 1902 р. – 533, у 1912 р. – 561. Серед загального числа власників табулярних маєтків у 1889 р. євреї становили 11,0%, у 1902 р. – 10,3%, у 1912 р. – 12,7% [131, s. 46]. Вони володіли приватними і табулярними маєтками, що в сумі займали 15,8% території, що були у приватній власності [99, s. 15]. Ігнацій Шіпер твердить, що на початку ХХ ст. у самбірському та ліському повітах у власності євреїв перебувало 26,5% табулярних маєтків, понад 20% у жешувському, долинському, скалатському збаразькому, боршівському, дрогобицькому, плізенському, стрийському повітах [534, s. 426]. Природно, такі зміни не могли лишитись поза увагою суспільства, передовсім польської шляхти, що вбачала в цьому небезпеку для свого домінуючого становища в економічному і політичному житті краю. Власники табулярних маєтків мали привілей входити до першої курії під час виборів до представницьких органів (Галицького сейму та Державної ради), і в 1889 р. 13% виборців цієї курії були євреями [147, s. 24].

Наприкінці ХІХ ст. стає помітною тенденція економічної поляризації єврейського суспільства. Серед найбагатших і найбідніших мешканців краю відсоток євреїв був вищим, аніж 11–12% (частка єврейського населення Галичини). Особливо вражаюча картина склалася у нафтовій промисловості, яка активно розвивалася в Галичині в другій половині ХІХ ст. Від 1850-х рр. цю галузь майже повністю контролювали представники багатих сімей Натансонів, Каллірів, Горовіців і Колішерів, дехто з них навіть отримав дворянський титул. У Дрогобичі динамічний розвиток нафтової промисловості призвів до появи нової єврейської еліти. Родини Гартенбергів, Гольдгамерів, Ляутербахів, Шраєрів, Вагманів, Фаєрштайнів з часом все більше контролювали суспільні процеси в місті та околиці, зокрема вибори міських представників до Галицького сейму та Рейхсрату [371, с. 102]. Натомість незаможні євреї працювали наглядачами, майстрами і звичайними робітниками, найчастіше на роботах з

очищення і переробки земляного воску. Невелика частка євреїв працювала у копальнях, але більшість працівників тут усе-таки були християнами. У 1896 р. до Галичини з метою зблизька дослідити становище єврейських робітників приїхав соціаліст С. Ландау (дописував статті до лондонської газети “Jewish World” і віденської “Die Welt”). Серед семи відвіданих міст його увагу привернув Борислав, де євреї становили дві третини найбідніших робітників. Вони приходили сюди з околиць, шукаючи можливості покращити своє життя, проте умови праці на нафтових заводах були надзвичайно важкими [415, р. 118].

На думку редактора “Ojczyzny”, у кінці 1880-х рр. 60% із близько 700 000 галицьких євреїв жили у бідності, а їхні доходи заледве покривали витрати на харчування. Та навіть якщо доходи були мінімальними, родини намагалися відкласти гроші на придане для дочок, оскільки без нього жодна єврейська дівчина не могла вийти заміж [295, s. 81]. Про стан прибутків свідчить і статистика платників релігійного податку, яким обкладалися залежно від доходів усі євреї-члени гміни. Так, у Тарнуві за 1879–1890 рр. кількість платників релігійного податку зменшилась на третину, натомість зросла кількість родин, котрі зверталися до керівництва громади по матеріальну допомогу [253, s. 77].

Євреї-ремісники становили доволі специфічну групу, яка була відособленою не лише від християнських ремісників, а й у межах власної спільноти. Причиною цього була своєрідна корпоративність: ремісники кожного фаху об’єднувалися у братства (хеври), молилися у власних синагогах. У громадах існували спеціальні правила, які регулювали потрібну кількість майстрів певного профілю залежно від попиту – аби не створювати конкуренції, але у ХІХ ст. ці правила нерідко порушувались. Також єврейські ремісники практично не могли переймати досвід своїх християнських колег, оскільки підмайстри (челядники та термінатори) не йшли навчатись та працювати до майстрів-християн з огляду на релігію. Адольф Тіллес у 1891 р. оцінював тижневий прибуток єврейського шевця-челядника у Львові у 5–8 злр., але зазначав, що, як тільки ремісник заробляє достатньо коштів, він залишає своє ремесло і починає торгувати [292, s. 187–188].

У Галичині в силу її аграрного характеру не існувало великих запитів на банківські послуги, а частка євреїв серед банкірів була скромнішою у порівнянні з Королівством Польським. Перша велика єврейська кредитна установа була заснована у Бродах у 1850-х рр. (спілка “Натансон і Каллір”), згодом подібні організації виникли у Кракові (“Мейзельс і Борнштейн”) та Львові (банківська фірма Озії Горовіца та спілка “Шютц і Хаес”). Чимало євреїв працювали у банківських установах, які були філіями великих банків Відня чи Праги, що кредитували зокрема нафтову промисловість. Однак більшість грошових операцій у др. пол. ХХ ст. проводили дрібні єврейські фірми з невеликим капіталом (векслярські контори), їх розквіт припав на 1880-ті рр, а з початком ХХ ст. вони поступово були витіснені з ринку через популярність кас взаємодопомоги та конкуренцію з великими іноземними кредитними банками [533, s. 460–461].

У другій половині ХІХ ст. до єврейської світської інтелігенції належали не лише ті, хто відповідав критерію виборчої ординації (право голосувати від групи інтелігенції мали: представники т. зв. “вільних професій” (нім. *Liberale Berufe*): адвокати, нотаріуси, лікарі, що вели приватну практику; особи з академічним ступенем, здобутим в одному з австрійських університетів; державні службовці від 9 рангу; офіцери; вчителі [81, s. 42; 129, s. 133]), а й особи розумової праці – журналісти, письменники, приватні урядовці, артисти, музиканти. Своєю появою вони завдячували спробам утвердити в Галичині систему єврейських світських шкіл, до яких з перемінним успіхом вдавались прихильники Гаскали від початку ХІХ ст. У 1880 р. приблизно 5 000 євреїв або 0,7% спільноти це представники вільних професій [532, s. 4]; а у 1900 р. частка зайнятих розумовою працею (та їхніх родин) становила вже 6% (44 517 осіб) від усього єврейського населення провінції [375, с. 174].

Доволі престижною, не лише серед євреїв, вважалась професія адвоката. У 1876 р. в Галичині налічувалося 229 представників цієї професії, у 1890 р. – 431, 1900 р. – 758, а у 1906 р. вже було 1270 адвокатів [365, с. 27]. Євреї з-поміж галицьких адвокатів склали 36,4% у 1880 р., 46,2% у 1900 р., і 58% у 1910 р., а

серед кандидатів адвокатури (осіб, які готувалися стати адвокатами) цей показник був ще більшим, наприклад у Кракові сягнув 64% у 1910 р. [443, s. 275]. Кількість євреїв серед адвокатів доволі стрімко зростала після 1890 р.: від 132 осіб (1890 р.) і 325 осіб у 1900 р. до 558 осіб у 1910 р. Місцем найбільшого скупчення адвокатів був Львів – у 1910 р. тут працювало 384 особи, з них 80 були євреями (22%). Те саме можна сказати про євреїв-лікарів – їх кількість зросла від 141 особи у 1890 р. до 411 осіб у 1910 р. (у цей час вони склали менше 30% від загальної кількості) [281, s. 4] і вони також переважно працювали у Львові та Кракові, відмовляючись від практики на провінції. Фах аптекаря, попри те, що часто асоціювався з представниками юдейського віросповідання, не належав до тих, де переважали євреї. У 1910 р. з-поміж 20 аптек Львова лише три належали євреям [155, s. 540], а у Кракові частка єврейських фармацевтів дорівнювала 11,5%, а серед аптечних помічників – 7,6% це євреї [443, s. 249].

Серед суддів, які вважалися державними службовцями, відсоток євреїв був значно меншими. У 1906 р. у Східній Галичині серед 1 150 суддів було лише 53 (4,6%) особи юдейського віросповідання [95, s. 25]; у Кракові в 1880 р. налічувалося 3,6% євреїв, а в 1910 р. – 10,1% євреїв серед працівників судових органів загалом [443, s. 11, 29]. У цій професії до Першої світової війни чисельно домінували поляки.

Найбільшу групу розумових працівників у Галичині формували державні урядовці, серед яких найчисельнішою групою були вчителі шкіл, гімназій та університетів. Тут присутність євреїв була мінімальною. У Кракові у 1880 р. було 3% євреїв серед урядовців, у 1910 р. – 4,7% євреїв [443, s. 28]. З-поміж шкільних вчителів та викладачів одиниці декларували юдейське віросповідання: у Краківському та Львівському університетах працювало не більше десяти євреїв на поч. ХХ ст., декілька євреїв викладали в гімназіях [291, s. 6], а у початкових школах більшість євреїв працювали у відкритих в 1880–1890-х рр. школах товариства “Alliance israélite universelle” та Фундації барона Гірша, створених спеціально для учнів юдейського віросповідання [270, s. 245].

На початку ХХ ст. у Східній Галичині на 1000 представників вільних професій припадало 528 євреїв, у Західній Галичині – 424 євреїв на 1 000 зайнятих, що пов'язано з особливостями розміщення єврейського населення провінції [129, s. 126]. Подібним було і співвідношення різного роду державних службовців – 255 євреїв на 1000 працівників у Східній Галичині і 113 євреїв у Західній Галичині [129, s. 126].

За підрахунками редакції газети “Jedność” у 1911 р. серед понад 870 000 єврейського населення до інтелігенції, тобто групи осіб із університетською освітою і відповідною професією, належало лише 20 тисяч осіб (враховуючи дітей та інших членів сім'ї) [198, s. 3].

РОЗДІЛ 3

СОЦІАЛЬНА ІНТЕГРАЦІЯ

У звичайного галицького єврея, який народився у першій половині XIX ст., практично не виникало необхідності вирішувати важливі справи поза межами єврейської спільноти – усе, чого потребував для життя, міг там отримати. Його народження фіксували у єврейських метричних книгах, освіту здобував здебільшого у хедерах, а від служби у війську був звільнений з уваги на ранній шлюб та народження дітей. Щоб утримувати сім'ю, єврей працював ремісником або дрібним торговцем, його замовниками чи клієнтами також були євреї. Навіть знання про світ християн були доволі обмеженими, як, наприклад, у золотаря, який жив на вул. Широкій у Львові: “реб Єнкали Кац знав у своєму житті лише три дороги: одна – до божниці, друга – взимку до лазні і микви на вул. Божничій, третя – влітку до ставка недалеко вул. Берка [...], не знав, що таке олімпіади, не вірив у рахунок часу і не знав, який настає рік від народження Христа [...], як виглядають львівські вулиці, не бував у жодному з парків міста, не бачив залізничного вокзалу” – читаємо у спогадах історика Маєра Балабана [167, s. 4].

Незабаром ситуація змінилася, і вже в другій половині століття євреї щораз більше мали потребу виходити за межі власної громади та співпрацювати з тими, хто там проживав. До цього їх підштовхували передусім матеріальні труднощі – модернізація та демографічні зміни призводили до того, що багато родин втрачали джерела доходів, змінювалася структура зайнятості і природа економічної активності євреїв. Жителі містечок та сіл переїжджали до великих міст або покидали країну, однак існувала низка особливостей, які відрізняли галицьких єврейських мігрантів від їхніх західних одноплемінників, а також від селян. В Галичині більшість міських громад мали давні та міцні самоврядні традиції, і новоприбулі, як правило, опинялися в системі соціальних відносин, подібній до тієї, яку вони покидали. Крім того, євреї частіше переселялися

сім'ями, а не поодинці. Ці обставини, на думку Славоміра Токарського, зумовлювали те, що модернізаційний ефект від процесів урбанізації та міграції був незначним, оскільки непорушною залишалася традиційна модель укладу життя, оперта на авторитет керівників громад (рабинів) та діяльність єврейських інституцій* [555, р. 86].

Тим не менше, й окремі особи, і групи осіб достатньо успішно знаходили спосіб уникати надмірного контролю з боку громади і реалізовувати власні інтереси за її межами. Йшлося не лише про відносини у торгових справах – вони стали звичними задовго до початку модернізації. Зростала актуальність питань, які стосувалися рівних можливостей у доступі до вищої освіти, посад, права представляти свої інтереси у місцевих органах влади та впливати на загальні справи, тобто політичної та соціальної рівноправності. Для частини євреїв було замало формального визнання їх громадянами, вони прагнули контактів з людьми, які мали подібний статус і культурний рівень, порозуміння з суспільними елітами. У Галичині такими вважали австрійських чиновників, а також польських аристократів і шляхту, які хоч і були схильні до офіційних контактів з євреями, проте на товариському рівні переважно ігнорували їх [470, s. 79]. Умовою соціальної інтеграції, крім вивчення мови, було здобуття світської освіти і наслідування певного взірця поведінки. Оскільки одним з елементів цього взірця було сприйняття традиційного єврея як чужого, нецивілізованого, а навіть шкідливого (для економіки), то від асимільованих євреїв очікували розриву чи мінімізації зв'язків з одноплемінниками, звільнення з-під контролю рабинів чи керівників громади, зміни соціальної поведінки.

Конституція 1867 р. проголошувала рівні можливості для всіх громадян незалежно від віросповідання і тим самим давала змогу євреям інтегруватись у ті суспільні структури та інституції, до яких вони раніше не мали доступу. Право,

* Єврейські інституції – це система, яка складалася з різного типу закладів та організацій: релігійних (синагоги та божниці), освітніх (хедери, ешиви, бет-мідраші), благодійних (лікарні, притулки для сиріт чи осіб похилого віку), продовольчих (різниці), а також відносин певного типу (специфічні правила оподаткування, регламентація приватної сфери). Ця система дозволяла євреям вести “правильне” життя (з точки зору талмудичних писемств) та прив'язувала їх до громади.

однак, визначало лише нормативні межі та механізми реалізації, вступаючи у дію на активну вимогу зацікавлених сторін. Практичним проявом змін, серед іншого, була поступова демократизація законодавства і ліквідація дискримінації на підставі віросповідання. Після 1867 р. євреї отримали не просто права громадян а, що важливіше, почали асоціювати ліберальні перетворення з позитивними змінами для себе. Частина євреїв вважала, що ретельне виконання шкільного обов'язку, військової повинності, сплата податків, працевлаштування у “корисних” сферах і чесна праця, участь в суспільному житті, благодійна діяльність та політична лояльність будуть справедливою платою за здобуття громадянських прав. У підсумку добровільно взяті зобов'язання повинні були забезпечити гармонійне співіснування євреїв та їхніх сусідів, а в перспективі – сприяти поступовому зменшенню бар'єрів, що існували між ними. Соціальна інтеграція для багатьох її прихильників не була пов'язана з асиміляцією у культурному чи національному розумінні (як-от заміною єврейської традиції на польську чи будь-яку іншу, вихрещенням, національним патріотизмом), а іноді навіть протиставлялася їй. Частіше цю інтеграцію розглядали як спосіб зробити євреїв “корисними для держави” і в той же час дати їм змогу реалізувати свої інтереси поза межами власної спільноти, що вимагало т. зв. “звичаєвої асиміляції” – у поведінці, мові, зовнішньому вигляді.

У цьому розділі йтиметься про те, як соціальна інтеграція євреїв втілювалася на практиці. Досліджено роль світської освіти, стратегії розселення поза єврейськими кварталами та вплив місця проживання на процеси асиміляції, а також участь у громадському житті, професійних об'єднаннях та політичній діяльності.

3.1. Світська освіта

Євреї отримали можливість посилати дітей у державні школи із вступом у силу патенту Марії Терезії від 6 грудня 1774 р., яким усіх дітей віком від 6 до 12 років зобов'язали відвідувати навчальні заклади [381, s. 56]. Проте реалізація цього закону наштовхнулася на серйозний опір, позаяк більшість євреїв

відмовлялися навчати дітей у створених згодом спеціальних школах, якими керував маскіл Герц Гомберг, і від цих шкіл остаточно відмовилися у 1806 р. [135, s. 40]. Не сприяло розвитку єврейської освіти й швидке поширення хасидизму на галицьких землях у першій половині XIX ст., послідовники якого ставилися зневажливо до будь-якого навчання, в тому числі й релігійного [570, s. 22]. У таких умовах ті євреї, які дотримувалися протилежних поглядів, нерідко вдавалися до самоосвіти чи діяли як батько відомого вченого-талмудиста Соломона Бубера (1827–1906), який наймав приватних викладачів світських предметів для сина [463, s. 58].

Перші школи для євреїв, де програма навчання включала окремі світські дисципліни, з'явилися у Тернополі (школа Йосифа Перла), Бродах (торгівельна школа), Львові (школи Абрахама Кона) та Кракові з ініціативи прихильників Гаскалі. Їх утримання з часом лягло на плечі керівництва єврейських громад, які також могли впливати на процес навчання, призначати вчителів, тощо. Відомо, що випускники цих німецькомовних шкіл продовжували свою освіту в державних гімназіях, попри критику з боку ортодоксів [514, s. 100].

Щойно у середині XIX ст. ставлення до таких шкіл, як і до світських знань загалом, почало змінюватися. В цей час освічені євреї за підтримки адміністрації здобули високі позиції у міських громадах; їхня чисельність та матеріальне становище дозволили збудувати окремі синагоги (темпли). Поступово щораз більше євреїв усвідомлювали, що світська освіта може бути перевагою, а не лише прикриттям обов'язком.

Приблизно до початку 1870-х рр. євреї все ще неохоче віддавали дітей у державні (публічні, народні) школи, натомість так звані приватні релігійні школи зіткнулися зі значним напливом учнів. У 1879 р. львівська єврейська громада звернулася до міської ради з проханням виділити додаткові кошти на розширення своїх шкіл [478, s. 301]. Краківська громада в 1871 р. передала місту свою школу на Казімежі через неможливість її утримувати [580, s. 244]. Недостатня кількість релігійних шкіл, де процес навчання був спланований так, аби учні дотримувалися релігійних приписів, вивчили основні молитви та базові

навички івриту, спонукав окремих осіб та благодійні єврейські організації вкладати гроші в освіту. Серед них французьке благодійне товариство “Alliance israélite universelle” та німецько-австрійська Фундація барона Моріца Гірша. Перша діяла в Галичині у 1870–1880-х рр. і зосереджувалася на підтримці вже існуючих закладів та спробах організувати навчання у такий спосіб, аби привабити ортодоксійних євреїв [522, s. 111].

Більш помітними були зусилля Фундації Гірша, що розпочала активну роботу на початку 1890-х рр. із створенням двох комітетів – у Львові та Кракові. Однією з цілей Фундації стала побудова в Галичині та Буковині шкіл для євреїв та допомога вже існуючим, якщо там навчалися євреї. За задумом, нові школи повинні були з’явитись у тих провінційних містечках, де мешкало багато євреїв, але не було державних шкіл. За перший рік існування Фундація збудувала вісім початкових шкіл (їх відвідувало 1789 учнів), субсидувала школи у Бродах, Заболочі, ремісничі школи у Кракові, Станіславі, ткацьку школу в Глинянах. Виконавчі комітети, до складу яких входили чимало прихильників ідеї асиміляції, також визначали стипендії для вчителів релігії та учнів [217, s. 66]. На початку ХХ ст. в Галичині діяли 42 початкові школи Фундації Гірша, а у 1909 р. 47 шкіл, де навчалось 7 557 учнів, переважно хлопців [521, s. 165].

Частка євреїв у державних початкових школах почала стрімко зростати у 1870-х рр., однією з причин стало надання їм більш світського характеру. У 1875 р. 26% єврейських дітей шкільного віку (21 366 осіб) відвідували школи, з них лише 23% (4969 осіб) навчалися у приватних релігійних закладах [108, s. 19]. У 1880 р. початкове навчання отримували вже 37,4% дітей (33 400 осіб), серед них до релігійних шкіл були записані 15,7% (4530 осіб) [129, s. 82–84]. Подібне співвідношення зберігалось навіть на початку ХХ ст., коли школи для євреїв активно підтримувала Фундація Гірша. Чимало релігійних шкіл не мали прав прилюдності (право видавати свідоцтва державного зразка), що додатково мотивувало євреїв посилати дітей до державних шкіл. Зокрема львівські школи ім. Абрахама Кона втратили право прилюдності у 1887 р., головню через те, що навчання відбувалося німецькою мовою [522, s. 112]. Серед недоліків релігійних

шкіл інспектори шкільних рад називали і той факт, що не тільки учні, а й дехто з вчителів носили пейси та ярмулки, як це мало місце у Болехові [522, s. 120]. У 1900 р. лише шістнадцять із понад сорока шкіл Фундації Гірша, керівництво яких тісно співпрацювало з місцевою владою і від самого початку впровадило польську мовою навчання, мали права прилюдності [522, s. 173]. Тому релігійні школи відвідували переважно діти незаможних батьків, які часто отримували тут безкоштовне харчування, підручники, взуття чи одяг [289, s. 5].

Зростання кількості євреїв у державних початкових школах стало помітним у 1880–90 рр. У 1890 р. навчальним процесом було охоплено 50 291 єврейських дітей, з них 45 070 осіб відвідували державні школи, а 5 221 осіб навчалися у релігійних школах. Через десять років загальна кількість зросла до 78 466 учнів (66 521 осіб у загальних та 11 945 у релігійних школах) [129, s. 82–84]. За нашими підрахунками у 1900 р. загальна кількість дітей шкільного віку юдейського віросповідання становила приблизно 113 тисяч [110, s. 9; 522, s. 49], отже, частка тих, які, згідно зі звітами, навчалися у школах, досягала 70%. У великих містах відносна частка євреїв у початкових школах зростала найшвидше: у Львові в 1890 р. на 100 учнів було 30 євреїв [130, s. 43]; того ж року серед школярів повітового містечка Ліманова євреєм був лише кожен десятий [89, s. 205]. Серед єврейських учнів державних шкіл хлопців було удвічі менше ніж дівчат; у релігійних школах такої значної переваги дівчат, здебільшого, не існувало. Ця статистика свідчить про те, що навіть у тих єврейських родинах, які зважувалися посилати дітей у школи, більшість дотримувалася консервативно-релігійних поглядів, ставлячи правильне релігійне виховання синів вище від здобуття світських знань.

У двох львівських школах ім. Т. Чацького (діяли від 1879 р., спочатку 4-класні, а від 1885 р. – 6-класні [522, s. 48]), розташованих у серці колишнього гетто, євреї склали більшість учнів. Найближчі школи ім. Пірамовіча, св. Мартина та св. Анни налічували від 26%–45% учнів юдейського віросповідання у 1881 р. [13, арк. 5–6]. За правилами, планування навчального процесу в таких школах мало враховувати релігійну приналежність учнів,

зокрема євреї звільнялися від навчання у дні юдейських свят, для них окремо викладали релігію [477, s. 169]. На практиці закон часто не діяв з різних причин, а через нерегулярне фінансування бракувало кваліфікованих вчителів релігії. До 1891 р. оплата їхньої праці цілковито залежала від місцевих єврейських громад, але вони не були зацікавлені виплачувати гроші; згодом частину витрат взяла на себе держава. У 1902 р. в Галичині працювало лише 34 вчителі релігії, котрі мали статус постійних [110, s. 21].

Іноді євреї відвідували й школи, що вважалися типово християнськими. Вільгельм Фельдман у рідному Збаражі окрім хедеру навчався у початковій школі, якою опікувалися монахи-бернардинці. Мабуть, саме це було причиною того, що він у 16 років добре говорив і писав польською мовою [239, s. 100]. До школи у селі Великі Очі (біля містечка Яворів), де навчали монахині ордену феліціянок, записав своїх дочок Соломон Хаєс, торговець деревом [174, s. 37]; протестантську школу в Кракові відвідувала Фані Вієнер – наймолодша дочка місцевого купця і хасида, який водночас був проти бажання сина навчатися у гімназії [471, s. 157–158]. У Львові в 1876–1877 навчальному році серед 146 учнів приватної протестантської школи було 20 євреїв, а у приватній виділовій (7-класній) школі при монастирі сестер бенедиктинок (вірменських) навчалось 88 учениць юдейського віросповідання (14% від загальної кількості) [13, арк. 5–6]. Причиною цього, найімовірніше, було намагання отримати освіту в найкращому з доступних закладів, що також спонукало християн записувати дітей у єврейські школи Фундації Гірша: в 1887 р. у Волянці – густонаселеному районі Борислава – до школи Гірша записали 113 дітей, серед яких було 13 християн [370, с. 90].

Зацікавлення світською освітою позитивно оцінювали прихильники єврейської асиміляції. Для них це стало сигналом змін у правильному напрямі та свідченням поступового виходу євреїв з ізоляції; запорукою того, що спільне навчання й виховання покладе край взаємній недовірі християн та євреїв [290, s. 57]. Одним із важливих напрямів діяльності проасиміляційних єврейських товариств була матеріальна підтримка незаможних учнів юдейського віросповідання [492, р. 44; 226, s. 2; 205, s. 2–3]. Для зацікавлення молоді та осіб

старшого віку організовували науково-популярні лекції, курси для дорослих неписьменних євреїв, невеликі публічні бібліотеки.

На думку редакторів газети “Ojczyzna”, зростання кількості євреїв у публічних школах з часом призведе до зникнення “середньовічних хедерів” [246, s. 1] – приватних єврейських шкіл де вивчали іврит, Тору та коментарі до неї. Тому чимало зусиль противники хедерів скеровували на те, як і хто викладатиме предмет основи релігії у державних школах. За їхньої ініціативи проблеми релігійного виховання у школах обговорювали на найвищому рівні у Галицькому сеймі та Крайовій шкільній раді [282, s. 173–174; 297, s. 75–76; 126]; вони також активно просували ідею заснувати у Львові навчальний заклад для вчителів юдейської релігії та рабинів [289, s. 3–4; 136, s. 43]. У 1880-х рр. з’явилися перші польськомовні підручники з юдейської релігії, авторами яких були Нехемія Ландес, Соломон Спітцер та Маєр Шлезінгер [97; 96], що поступово витіснили німецькомовні підручники; згодом львівський поступовий рабин Є. Каро розробив уніфікований план навчання релігії для початкових шкіл [126, s. 8, 10]. Попри все, система єврейської релігійної освіти продовжувала існувати: відомо, що на початку ХХ ст. за офіційними даними у Галичині налічувалося близько 650 хедерів, які відвідували 13–14 тис. учнів [52, s. 1167–1175]; неофіційно говорили про декілька тисяч подібних закладів, що працювали без необхідних дозволів [126, s. 14].

Іншим аргументом на користь сприяння доступу євреїв до світської освіти було те, що лише в державних школах вони зможуть навчитися крайових мов. Справді, у державних школах євреї відвідували уроки польської, німецької, української (руської) мови [478, s. 313]. У релігійних школах переважно німецька мова використовувалась як мова викладання, оскільки була найбільш зрозумілою вихідцям з їдишмовного середовища. Однак на вимогу Крайової шкільної ради керівництво шкіл впроваджувало чи принаймні декларувало полонізацію цих навчальних закладів у 1880–90 рр. [109, s. 36]. Перехід на польську мову не був легким, що відбивалося на успішності учнів [476, s. 498], але у підсумку це сприяло мовній акультурації.

19 грудня 1849 р. представникам юдейського віросповідання дозволили відвідувати середні школи (гімназії) без отримання спеціального дозволу влади [537, s. 48]. Від цього часу й до початку Першої світової війни, а особливо після 1880 р., кількість євреїв у гімназіях та реальних школах по всій Габсбурзькій монархії зростала [381, s. 69]. У Галичині в гімназіях і реальних школах у 1870 р. навчалося 642 євреїв (8,6%), а у 1911–12 рр. лише державні гімназії відвідували 6908 євреїв (23% усіх, хто там навчався) [129, s. 92; 111, s. 24–25]. У приватних чоловічих та жіночих гімназіях, що виникли на початку ХХ ст., євреї становили 23% та 37% відповідно [111, s. 26–27]. Серед причин такого зростання варто назвати збільшення кількості євреїв у державних початкових школах, де вони могли опанувати ті мови, яким велося навчання у середній школі. Наплив євреїв до освітніх закладів був ознакою емансипації спільноти; євреї спішили вповні скористатися правами аби мати шанс покращити своє соціальне становище. У Галичині через брак розвинутої промисловості середній клас формували переважно представники інтелігенції та службовці, що перетворювало освіту на ефективний інструмент творення еліти [372, с. 31].

Навчання у гімназіях тривало вісім, а у реальних школах сім років і вимагало чималих розумових зусиль від учня та матеріальної допомоги від його батьків чи опікунів. До 1868 р. в усіх галицьких середніх школах навчання велося німецькою мовою, опісля її замінила польська, а право викладати іншими мовами (приміром українською) погоджувалося Галицьким сеймом [372, с. 148]. Від цього часу школи, а особливо гімназії, поступово втягувались у польсько-українське протистояння, яке позначилося й на учнях юдейського віросповідання. Євреї вкрай рідко вступали до гімназій з українською мовою навчання: у перше десятиліття ХХ ст. їхня частка не перевищувала 3–6% у перемишльській та коломийській гімназіях, 1–2% у станіславській і менше відсотка у тернопільській гімназії та у Львівській академічній гімназії [372, с. 515–517; 163, с. 36]. Натомість дві (згодом одна) німецькомовні гімназії відзначалися дуже вчорокою часткою учнів юдейського віросповідання – у Другій львівській гімназії в 1890–1914 рр. близько половини учнів складали

євреї, у бродівській гімназії ім. Князя Рудольфа їх налічувалось понад 40% [372, с. 507–508; 94].

Більшість євреїв віддавала своїх дітей у польськомовні гімназії, кількість яких упродовж другої половини ХІХ ст. значно зросла. Формально обмежень за конфесійною ознакою не існувало, однак кількість учнів юдейського віросповідання була різною. Це залежало як від настроїв керівництва гімназій, так і від географічного розміщення навчальних закладів. Частка євреїв у П'ятій гімназії у Львові зросла удвічі (з 30% до 60%) після переїзду цього закладу із Середмістя на Жовківське передмістя [419, с. 218]. У деякі приватні гімназії учнів юдейського віросповідання не приймали взагалі (гімназія отців єзуїтів у м. Хирів) [122, с. 5].

У гімназіях з польською мовою навчання євреї автоматично потрапляли у середовище в якому домінувала польська культура. Важливим доповненням навчання були заходи патріотично-виховного характеру, які нерідко відбувалися публічно: поряд із відзначенням іменин цісаря та його дружини у гімназіях влаштовували урочистості з нагоди дня народження поетів А. Міцкевича, Ю. Словацького; відзначали важливі події з польської історії – прийняття Конституції 3 травня 1791 р., Листопадове та Січневе повстання. Випускники польськомовної Третьої гімназії у Львові Ян Рукер (навчався у 1876–1884 рр.) та Генрик Ворціммер (розпочав навчання у 1910 р.) згадували як дирекція та викладачі робили усе можливе щоби прищепити своїм вихованцям любов до польської історії та літератури; заохочували позашкільну активність учнів у польських молодіжних організаціях та гуртках на зразок спортивного товариства “Sokol” (пол. Сокіл) [184, с. 8–9; 500, с. 44]. Євреї-гімназисти нерідко наслідували своїх колег-поляків у намаганнях показати польський патріотизм, зокрема носінням шапок-конфедераток, мода на які поширилась у 1890-х рр. Учень станіславської гімназії Оскар Катценелленбоген у березні 1892 р. з'явився в конфедератці на похороні священника Красовського [43, арк. 31]. Великий вплив на формування світогляду гімназистів мали таємні товариства. Як згадували випускники гімназії у м. Ясло, у 1880–90 рр. головною метою таких товариств

була взаємодопомога у навчанні, підготовка до іспитів, обговорення політичних чи літературних новин; згодом увагу молоді привертала суспільні проблеми – впровадження загального виборчого права, емансипація [181, s. 94].

Політика дирекції та викладацького колективу деяких гімназій не завжди враховувала потреби учнів юдейського віросповідання. Однією із серйозних проблем була відсутність чи неналежна кваліфікація вчителів юдейської релігії, що, на думку прихильників асиміляції, призводило до релігійного індиферентизму, схияло до прозелітизму заради кар'єри [303, s. 155]. Проте аналіз випадків конверсій серед учнів середніх шкіл засвідчує, що важливішими чинниками була атмосфера у родині та особисті амбіції. Так, у 1900 р. перейшов на римо-католицьке віросповідання 14-річний Юліуш Кляйнер, учень Четвертої гімназії у Львові з польською мовою викладання [51, s. 213]. Як свідчить його шкільне свідоцтво, за рік до цього кроку він відвідував лекції з релігії у священика проф. С. Вишневського [49, арк. 6], хоч ця гімназія мала у своєму штаті викладача юдейської релігії Якуба Клейна [116, s. 40–42].

Для тих учнів, які походили з традиційних єврейських сімей, серйозним викликом стала адаптація у новому оточенні. Не маючи винесеного з дому розуміння світської культури, їм було складно знаходити спільну мову з однокласниками і встигати у навчанні. У деяких гімназіях вважали за необхідне формувати паралельні класи таким чином, аби усі євреї навчалися в одному з них або разом із учнями греко-католицького віросповідання [117, s. 92–93; 216, s. 1]. Звіти про діяльність державних гімназій не містять згадок про відзначення у їх стінах подій, пов'язаних з єврейською культурою чи історією; водночас гімназисти-українці могли влаштовувати святкові заходи, зокрема у день народження Т. Шевченка [113, s. 46]. Така ситуація призводила до суперечливих наслідків – для одних вона була поштовхом до ще більшого відсторонення від власного походження і свідчення вищості неєврейської культури, яку вони намагалися якнайкраще засвоїти; для других посилювала відчуття маргінальності та відштовхнутості, тому вони полишали спроби інтеграції і шукали інші способи самореалізації та громадської діяльності. Це стало однією

з причин чому єврейська гімназійна молодь починаючи від 1880-х рр. проявляла щораз більший інтерес до сіоністських гасел. Засноване у 1883 р. у Львові товариства “Mikra Kodesz” (“Мікра кодеш”, івр. – святе товариство), члени якого вивчали іврит та основи юдейської релігії у спосіб, відмінний від того, яким користувалися у традиційних хедерах чи єшивах [394, р. 17], швидко завоювало популярність у місті [294, s. 2]. Невдовзі у Станіславі учні гімназій відгукнулися на ініціативу членів віденського студентського товариства “Кадіма” (нім. “Akademischer Verein Kadimah”) щодо відзначення єврейських релігійних свят на світський манер [258, s. 63].

Проблему зауважували і діячі асиміляційного руху, гостро критикуючи існуючу в середніх школах практику навчання і виховання. Так, Герман Фельдштейн у 1908 р. констатував, що середні школи у Галичині стали розсадниками сепаратизму, а політика Крайової шкільної ради веде до збільшення прихильників сіонізму [216, s. 1–2]. Солідарний з ним був і Остап Ортвін. У 1912 р. він заявив, що середня школа для багатьох вихідців з єврейського середовища це чи не єдина можливість безпосереднього спілкування з поляками, проте євреї почувалися там настільки чужими, що вони зверталися до єдиної відкритої для них опції – ставали єврейськими націоналістами [265, s. 2–3].

Більшість євреїв після закінчення гімназій та реальних шкіл намагалася здобути вищу освіту. У другій половині XIX ст. відсоток єврейських студентів швидко зростав, особливо на факультетах права і медицини. У Львівському університеті частка студентів-євреїв у 1871 р. становила 4,6%, у 1901 р. 20,0%, у 1914 р. вже 28,1% – більше, ніж студентів-українців (25,9%) [358, s. 48]. У Краківському університеті в 1860–70 рр. студенти юдейського віросповідання склали 6–7% від загалу, а перед початком Першої світової війни цей показник зріс удвічі й становив близько 15% [472, s. 36]. В 1882 р. у Львівській політехніці нараховувалось 18 студентів-євреїв, а у 1904 р. – 143 (17% від загальної кількості). Однією з причин зацікавленості євреїв у здобутті вищої освіти сучасники називали відсутність перспектив знайти роботу маючи лише атестат

про середню освіту [247, s. 1]. Порівняно з колегами християнського віросповідання, євреї справді мали дещо менше варіантів працевлаштування. За нашими підрахунками, у 1880–1890 рр. майже 30% випускників перемишльської гімназії з польською мовою викладання пов'язали своє життя з церквою і після навчання у семінаріях працювали священиками, вікаріями, адміністраторами у парафіях, теологами та вчителями релігії у школах [112, s. 139–153].

Вступаючи до вищих навчальних закладів, євреї переважно декларували польськомовність і у рубриці “національність” вписували “поляк”. Ці факти для багатьох студентів юдейського віросповідання не мали визначального значення, будучи формальним визнанням польського домінування у цій сфері. Проте на хвилі посилення сіоністського руху чимало прихильників, особливо в студентському середовищі [528, s. 180], здобула ідея визнати існування окремого єврейського народу та дозволити євреям вказувати свою національність у офіційних документах, зокрема у дипломах. У 1894 р. Максиміліан Кагане став першим серед студентів Краківського університету, хто в особистих документах вписав єврейську національність; через десять років подібним чином ідентифікували себе 53% вступників юдейського віросповідання [472, s. 191–192]. У Львівській політехніці прихильники сіонізму переважно реєструвались як безнаціональні чи араби: у 1906 р. з-поміж 190 студентів юдейського віросповідання близько 60 осіб зареєструвались як поляки, а 130 – як безнаціональні [513, s. 57].

Важливу роль у житті студентів вищих шкіл у Галичині займала діяльність у різних товариствах. Більшість студентських товариств створювали задля взаємодопомоги у навчанні та матеріальної підтримки своїх членів, за традицією вони мали і власну культурну та громадсько-політичну спрямованість. Одне з найбільших єврейських студентських товариств – “Towarzystwo ku wspieraniu słuchaczy wszechnicy, rygorozantów, praktykantów konceptowych i auskultantów we Lwowie” (пол. “Товариство для підтримки слухачів університету, ригорозантів, концепністів і авскультантів у Львові”) було засноване студентами та випускниками юридичного факультету в 1867 р. До кінця XIX ст. воно

позиціонувало себе як проасиміляційне, але на початку ХХ ст. поступово перейшло на бік прихильників сіонізму, про що свідчить історія з будівництвом призначеного для євреїв академічного дому (гуртожитку) [121, s. 16–18; 254, s. 1].

У 1902 р. розпочало свою діяльність єврейське товариство “Związek” (пол. “Зв’язок”), яке об’єднало усі “несіонські академічні сили”, а у 1907 р. у Львові виникло студентське товариство “Zjednoczenie” (пол. “З’єднання”), яке відкрито виступало за польсько-єврейську співпрацю і критикувало ідеологію та діяльність прихильників єврейського націоналізму [523, s. 548–551]. Його діяльність підтримували проф. Людвік Фінкель, адвокат Натан Левенштайн, Адольф Лілієн. У 1907 р. до товариства входило 49 осіб, а через п’ять років – 475 осіб [17, арк. 37, 66–74]. Товариство утримувало бібліотеку та невелику позичкову касу, від 1912 р. виходив однойменний журнал. У 1908 р. євреї із “Zjednoczenia” спільно з польськими студентськими товариствами виступили проти вимог сіоністів до керівництва Львівського університету та підтримали ініціативу побудови гуртожитку для євреїв та поляків [257, s. 1–2; 283, s. 1–2; 230, s. 6].

Студенти юдейського віросповідання також могли вступати до польських чи українських студентських об’єднань та брати участь у діяльності соціалістських чи інших загальнодоступних товариствах. Тут варто зазначити, що чимала кількість студентів-євреїв після вступу до вищих навчальних закладів присвячували свій час навчанню чи розвагам (т. зв. “золота молодь”) і не виявляли особливого інтересу до діяльності товариств [255, s. 2–4; 187, s. 42–44]. Інтерес до “політикування” зріс щойно на початку ХХ ст., співпавши із загостренням польсько-українських суперечок у сфері освіти.

Зі збільшенням кількості євреїв з вищою освітою зросла і частка тих, хто прагнув продовжити наукові дослідження, отримати науковий ступінь і посаду викладача у вищій школі. Одним із перших стало призначення у 1892 р. на посаду доцента Краківського університету Леона Штернбаха (1864–1940) [56], який розпочинав свою наукову кар’єру в Львівському університеті [36, арк. 21,

34]. Професор Л. Штернбах на початку ХХ ст. став першим представником єврейської спільноти у керівництві Крайової шкільної ради [107, s. 2], відстоюючи там проасиміляційну позицію. Іншим євреєм у Краківському університеті був уродженець Варшави Владислав Натансон, котрий після габілітації у 1891 р. працював на посаді доцента, а від 1899 р. надзвичайного професора [542, s. 11–12]. У Львівському університеті перші євреї, що отримали посади приват-доцентів, походили з Королівства Польського: у 1891 р. призначили відомого природознавця з Варшави Юзефа Нуссбаума-Гіляровича, а у 1897 р. новостворену кафедру новітньої історії Польщі очолив Шимон Ашкеназі [360, с. 160]. Він працював у статусі “приватного доцента з титулом надзвичайного професора” ще в 1905 р., що приносило зовсім невеликі прибутки [32, арк. 42]. У 1903 р. пройшов габілітацію і отримав *veniam legendi* 45-річний викладач німецької мови з Другої гімназії у Львові Гершон (Густав) Блятт, котрий через шість років отримав статус надзвичайного професора, а від 1910 р. – кафедру порівняльної граматики індоєвропейських мов у Львівському університеті [438, s. 256]. Пізніший хронікер писав про Г. Блятта як про надзвичайно працюючого науковця та високоморальну людину, що не перейшов на інше віросповідання заради кар’єри, хоч і стояв осторонь від єврейської громади [438, s. 257].

Від 1909 р. у Львівському університеті викладав право Маурицій Аллерханд, а від 1910 р. тут розпочав викладати філолог Мойжеш Шорр. Призначення останнього відбулось у доволі неспокійний час, коли частина євреїв-студентів університету вимагала визнання єврейської національності, а у одній із сутичок між польськими та українськими студентами був смертельно поранений Адам Коцко. Тому М. Шорр, що не приховував своїх симпатій до сіоністського руху [71, s. 32–35], на прохання ректора університету декілька разів у різній формі запевняв у своїй благонадійності. При цьому він зазначав: “Я приязно ставлюся до польськості і вважаю себе польським євреєм, [...] повністю визнаю польський характер Львівського університету, не планую займатися політикою чи використовувати свою посаду для політичної агітації” [35, арк. 39–

40, 80–81]. Затвердженню М. Шорра на посаді сприяли чимало людей, серед яких варто виокремити професорів філософського факультету Л. Фінкля та Ш. Ашкеназі [71, s. 275]; зростанню М. Шорра як науковця допомогла й здобута ним у 1903 р. нагорода спеціального Фонду ім. Іполита Вавельберга – варшавського банкіра єврейського походження, який спонсорував розвиток досліджень з історії євреїв у Львові [340, с. 275].

Дещо прихильніше ставилися до євреїв на нововідкритому в 1894 р. медичному факультеті Львівського університету. Тут із 1895 р. працював Адольф Бек, який вже через два роки отримав титул звичайного професора і кафедру фізіології [357, с. 198]. На медичному факультеті від 1900 р. слухали лекції невролога Густава Бікелеса, який став надзвичайним професором у 1906 р. і перебував на цій посаді аж до трагічної загибелі в 1918 р. [337, с. 203]. Від часу свого переїзду до Львова з Кракова А. Бек був активним учасником громадського життя, членом різноманітних об'єднань прихильників польсько-єврейського зближення. Його прізвище є серед засновників студентського товариства “Zjednoczenie”, він також підписав звернення середовища газети “Jedność” проти визнання їдишу мовою євреїв у 1910 р. Професора А. Бека обирали деканом на 1903–1904 рр., а у 1912–1913 рр. він був ректором університету. Прихильники єврейської асиміляції так коментували цю подію: “На вибір колегії професорів не вплинули політичні сентименти до асиміляційного руху [...], вони вибрали одного з-поміж себе, того, хто своєю працею на полі науки, педагогічним хистом та громадським служінням заслужив право керувати найвищою культурною інституцією в краї. [...] Для польських євреїв єдиною історично доступною реальністю є спільна діяльність на платформі польського суспільного та культурного життя” [275, s. 1].

3.2. Розселення у міському просторі

Термін “гетто” варто розглядати принаймні у двох визначеннях, які не вичерпують усіх можливих інтерпретацій, але пояснюють специфіку трактування у ХІХ ст. цього явища, сформованого у пізньому середньовіччі.

Перше значення гетто – окремі, чітко визначені міські квартали, де компактно проживали всі члени єврейської громади. Правові обмеження, що забороняли євреям селитися поза межами цих районів, були скасовані в Габсбурзькій монархії у 1867 р. Разом із тим, у виборі місця проживання існувала і добровільна складова: гетто було місцем єврейської автономії, тут євреї мали оптимальні умови, щоб сповідувати релігію та почувати себе відносно захищеними. Інше визначення гетто – це будь-яка локалізація традиційного єврейського життя; вона могла бути і реальним, і уявним місцем, своєрідним культурним простором, який лише побіжно накладався на топографічні межі. У такому розумінні будь-який квартал міста з домінуючим єврейським населенням або цілий східноєвропейський штетл могли називати гетто, хоч там жили не лише євреї [431, р. 3].

У багатьох містах Галичини, які в часи Речі Посполитої перебували у приватній власності, гетто не мали чітко окреслених меж. Переважно це були малі й середні міста (до 10 тис. мешканців), де євреї становили половину чи більшість населення. У таких містах вони почувалися вільнішими у виборі місця проживання, порівняно зі своїми одноплемінниками зі Львова чи Кракова, де єврейські квартали обмежувалися конкретними вулицями і лише там євреї могли проживати та купувати нерухомість. Манес Шпербер, описуючи містечко Заболотів, зазначив: “Однак ці містечка не являли собою гетто, а були як за своєю суттю, так і за своїми функціями чимось зовсім протилежним. Містечко – штетль – не було додатком до християнської общини всередині міського ареалу, дискримінованим, інородним тілом всередині якоїсь вищої цивілізації, а навпаки, чітко профільованою, визначеною в своїх основах автономною громадою із власною своєрідною культурою. Штетль був центром, з точки зору якого слов’янські села утворювали периферійні агломерації, мешканці котрих, здебільшого неграмотні, майже не мали ніякого стосунку до духовної сфери. [...] Гебреї з гетто Венеції, Риму чи Вормса залишались у своєму рідному місті дискримінованою, вигнаною меншиною, в той час як мешканці штетля становили більшість, отож були в себе вдома; їхні негебрейські сусіди,

наприклад польські шляхтичі, могли бути могутніми і багатими і дивитися на них зверхньо; гебреї все ж були переконані у своїй власній вищості” [165, с. 31].

Обмеження, які існували у більшості великих міст, зокрема й таких, як Львів та Краків, безпосередньо стосувалися права євреїв торгувати чи загалом займатися господарською діяльністю поза межами гетто, створюючи конкуренцію християнським купцям. У Львові відразу після приєднання до Австрійської імперії двома декретами (1793 р. і 1795 р.) євреям заборонили проживати за межами гетто, до якого входили три вулиці в центрі міста – Єврейська, Зарванська, Руська, а також Краківське і Жовківське передмістя. Виняток було зроблено лише для тих, чий достаток перевищував 30 тис. флоринів, та купців, які виявляли бажання торгувати австрійськими товарами, – у 1825 р. лише десять родин отримали таке право [134, с. 52]. Згодом керівництво львівської єврейської громади постійно зверталося до Відня з проханнями розширити межі гетто, включивши вулиці у Середмісті, проте щоразу рішучий опір магістрату та намісництва не дозволяв це зробити [134, с. 53].

У Кракові, згідно зі статутом для євреїв, виданим у першій половині 1817 р., представникам юдейського віросповідання дозволялося вільно мешкати та працювати у дільниці Казімеж. В інших частинах міста вони могли селитися лише за спеціальним дозволом. Його отримували купці з відповідним стажем та майновим цензом, засновники фабрик та ремісничих майстерень, “уславлені артисти”, винахідники, а також особи, які одержували міське громадянство. Усі вони повинні були відмовитися від традиційного одягу та посилати дітей у державні школи [482, с. 146].

Щойно в другій половині XIX ст. почастішали випадки виходу євреїв, як висловлювалися тоді, “поза мури гетто”, відбувалося поступове переселення з єврейських дільниць, а вихідці з гетто усвідомлювали необхідність розриву зв’язків зі звичним середовищем. З часом гетто з його суворим, інколи фанатичним контролем релігійних лідерів та громади і застарілими правилами співжиття почало обростати негативними асоціаціями: його вважали брудним, перенаселеним і неестетичним місцем [69, с. 71–72]. Особливо негативний образ

гетто змальовували на сторінках своїх газет прихильники асиміляції, тавруючи також “моральне гетто” – відсталість, культурну ізоляцію євреїв та їхню відмову змінюватися попри відсутність обмежень [439, р. 48].

До середини ХІХ ст. жити поза гетто, якщо цього не передбачали якісь спеціальні інтереси, прагнули одиниці – переважно вихідці з середовища “цивілізованих” євреїв, які хотіли рівних прав у виборі місця проживання, але і збирачі державних податків*. Абрахам Гумплович (1803–1876), один із найбагатших євреїв Кракова та активний прихильник емансипації євреїв, у 1836 р. отримав від сенату міста статус громадянина і через вісім років переселився з району Казімеж до християнського Страдома, де відкрив велику крамницю [466, s. 94]. Ще один багатий краківський єврей, банкір та купець Марцін Файнтух (1805–1866), пішов іншим шляхом. Завдяки своїм грошам та прагненню “цивілізуватися” він отримав дозвіл переїхати з Казімежа до Страдома. У 1846 р., після одруження та народження п’яти дітей, М. Файнтух разом із родиною прийняв хрещення в євангельській церкві, що дало йому змогу стати членом конгрегації купців**. Через шість років його найстарший син Станіслав відкрив велику крамницю “у місті” – на Ринку, головній міській площі, у партері Сірої кам’яниці [519, р. 203–204].

Подекуди в Галичині євреї натикалися на повну заборону проживати у містах. Приміром, у м. Ясло, де від другої половини ХVІІ ст. діяв привілей *de non tolerandis Judaeis*, лише указ цісаря Франца І дозволив єврейським родинам Штайнхаусів та Вельфельдів поселитись у місті [318]. Один із нащадків перших євреїв у Ясло, математик Гуго Штайнхаус, згадував, що його родина від 1853 р. жила в будинку на ринковій площі, який був частиною монастиря, ліквідованого в часи Йосифа ІІ [187, s. 11–12]. Натомість у Бродах євреї здавна могли проживати в будь-якій частині міста, а гетьман С. Конецпольський, який володів

* Збирачі свічкового податку (*Lichtpächter*) у 1808 р. просили про дозвіл переселитися у християнську частину Кракова, оскільки для своїх одноплемінників вони були символом всякого зла і піддавалися остракізмові з їхньої сторони. Див.: [399, s. 1372].

** Організація краківських купців, створена у першій половині ХІХ ст.; її члени могли торгувати у Кракові та на передмістях. Згідно з законом від 1821 р., права єврейських купців зрівнювались з правами християнських і євреї теоретично могли стати членами конгрегації, однак їх туди зазвичай не приймали.

ним від 1629 р., вимагав від багатих єврейських купців будувати гарні кам'яниці в центрі міста [324]. У невеликому містечку Тичин (біля Жешува) усі кам'яниці на площі Ринок, окрім будівлі магістрату, в часи галицької автономії належали членам кагалу, що, втім, не означало, що вони там мешкали [552, s. 34]. Аналогічну картину можна було побачити у таких містечках як Сенява, Хирів, Ланьцут, Добромиль, де 60–80% будинків на центральних площах належали євреям вже у XVIII ст. [447, p. 35]. Економічна або демографічна перевага ставала вагомим аргументом, який давав змогу євреям уникати формальних обмежень щодо місця проживання та звільняв від потреби пристосовуватися до вимог християнського оточення. Проте цей принцип діяв переважно в периферійних містах та містах із нечисленним населенням. Натомість у великих містах існували відокремлені райони, компактно заселені євреями, навіть якщо їх не обмежували конкретними вулицями.

У Самборі, місті доволі добре розвиненому, що було центром повіту та в другій половині XIX ст. мало хороше залізничне сполучення зі Львовом, євреї традиційно мешкали в районі під назвою Бліх. Коли близько 1860 р. почалось осушування русла річки Млинівка, на звільненій від болота ділянці з'явився ще один міський район – Торговиця, який охопив територію поміж Бліхом і Ринком, де традиційно мешкали поляки та нечисленні українці. На Торговицю з сусіднього Бліху почали переселятися деякі євреї, спокусившись низькими цінами на земельні ділянки. Серед них був Ізраель Сандауер, дідусь Артура Сандауера, згодом відомого літературознавця та критика. За спогадами останнього, рішення переїхати зі всуціль єврейського середовища до напівхристиянської Торговиці стало причиною поступової асиміляції родини, а особливо старшого сина Абрахама, який “замість на диспут до божниці почав втікати на Ринок, звідки разом з примірником “Робітника” [видання соціалістів – *М. В.*] приносив нову мову та звичай” [186, s. 11–12]. У підлітковому віці Абрахам Сандауер у 1905 р. вступив, як і чимало його знайомих з Торговиці, до

новозаснованої Польської соціалістичної партії (PPS) [186, s. 9]*, а на момент народження сина Артура (1913 р.) його дід вже був “польським, соціалістичним та атеїстичним”, чому передувало болісне розірвання зв’язків зі старшим поколінням. Артур Сандауер згадував, що батьки все життя мріяли переїхати з Торговиці поближче до Ринку, але не мали достатньо фінансових можливостей для цього. В їхньому уявленні Торговиця була єврейською дільницею, але відрізнялась від Бліху: “Місце мого народження, Торговиця, сусідила з одного боку через Млинівку з глибоким гетто, з іншого – через сходи – з Ринком, дільницею управлінь, шкіл і костелів. Той факт, що Ринок розташовувався на узвишші мав для мене [...] важливе значення. Зійшовши по сходах до розділеної на дві частини єврейської дільниці, [перехожі – *М.В.*] опускались заразом на дно суспільної драбини. Але не відразу! На лівому березі, тобто на Торговиці, будинки були не так сильно подряпані, а польську мову було чутно на рівні з єврейською” [186, s. 82]. Отже, для самбірських євреїв жити поза гетто означало вільно обирати життєву позицію, і, водночас, бути відкритим до впливу асиміляційних процесів. Останні виявлялися через запозичення елементів побуту, моделей повсякденного життя, а також через послаблення зв’язків з єврейською громадою та, в окремих випадках, відхід від релігії.

Зміни, пов’язані з переселенням євреїв з гетто, яскраво проявились у великих містах. За період автономії кількість жителів великих міст потроїлась, а в західній частині провінції збільшилась у чотири рази [429, s. 228]. У Галичині в 1869 р. було 12 міст, які зачисляли до великих (з населенням понад 10 тис. мешканців), а в 1910 р. їх кількість зросла до 31. Значний приріст населення, в тому числі через міграцію з невеликих міст і сіл, спонукав до частих переселень та стимулював міщан, зокрема євреїв, ігнорувати традиційні моделі життєвого укладу та орієнтуватися передусім на потенційну користь, яку можна було дістати, проживаючи в тому чи іншому осередку. Крім того, до переселення з гетто змушувало загострення внутрішньогрупових конфліктів, що було одним із

* Мабуть, автор не зовсім точно датує цю подію – відділення PPS у Галичині було засноване лише у кінці 1906 р., тоді ж почав друкуватися партійний орган – часопис “Robotnik”.

наслідків демографічного приросту – збільшувалася частка тих, хто не знаходив свого місця в усталених схемах, тож шукав можливості для заробітку та самореалізації за межами спільноти. Євреїв також приваблювали перспективи індивідуального кар'єрного росту, які з'явилися разом із визнанням їх рівноправності в 1867 р.

За цих умов стратегії розселення євреїв визначалися їхньою схильністю асимілюватися та сукупністю можливостей, що відкривалися перед ними. Маєр Балабан у 1909 р. описував це в такий спосіб: “лише у цьому році висунулися багатші та інтелігентніші євреї зі своїх одвічних поселень, але консервативні маси і далі там zostались, [...] 1867 рік знищив мури упереджень та принижень, які замикали євреїв п'ять століть, і представники юдейського віросповідання ринули до міста” [134, s. 12, 53]. Така оцінка загалом відповідала реаліям. Серед тих, хто одним із перших скористався перевагами, що їх надала правова емансипація, були єврейські купці; також доволі багато євреїв купували житлові будинки, т. зв. “чиншові кам'яниці”, аби отримувати прибутки від орендної плати, але самі зазвичай не мешкали в них. Більшість євреїв, як свідчать результати переписів, не покидали меж давнього гетто (*Додаток А Таблиця А.4*).

У 1900 р., через понад 30 років після прийняття емансипаційних законів, лише 7% (близько 3 тис. осіб) з-понад 43 тис. львівських євреїв жили на Галицькому та Личаківському передмістях, тобто там, де раніше їм було заборонено поселятися. Цікаво відзначити, що до 1869 р. Жовківське передмістя було територією, на якій проживала більшість єврейської спільноти Львова, проте до початку ХХ ст. половина цієї громади вже жила в межах Краківського передмістя. Якщо порівняти ці дані з цифрами про етноконфесійний розподіл населення кожної з дільниць (*Додаток А Таблиця А.5*), то можна побачити, що Жовківське передмістя (своєрідне ядро давнього гетто) поступово втрачало свій статус єврейського осередку, і з часом туди переселялося багато християн.

У той же час відсоток євреїв зростав у дільницях II (Краківське передмістя) і V (Середмістя). Можна припустити, що євреї покидали Жовківське передмістя через погані умови та перенаселення, а головним керунком їхньої міграції стало

Краківське передмістя. Цікаву динаміку простежуємо у Середмісті. Його частка в структурі розселення цілої громади зменшувалася на тлі зростання концентрації євреїв відносно інших мешканців дільниці. Пояснення можна шукати в тому, що Середмістя, на відміну від передмість, практично не розбудовувалося – у 1910 р. число його мешканців становило 93,6% від аналогічного показника у 1857 р. [568, s. 45]. З цієї причини більшість євреїв, а також новоприбулі оселялися на передмістях, однак єврейський характер Середмістя посилювався через переселення туди представників заможної єврейської еліти.

Аналогічно відбувалося розселення євреїв у Кракові. Друга половина XIX ст. не внесла істотних змін у топографічному розміщенні євреїв міста: понад 70% концентрувалося на Казімежі (*Додаток А Таблиця А.6*).

Євреї, які належали до міської громади, у 1880 р. домінували на Казімежі (76% мешканців) і Страдомі (39%), і ці пропорції зберігалися до початку Першої світової війни. У 1910 р. п'ять тисяч євреїв (16% громади) жили в інших адміністративних частинах Кракова. Невелика частка мешканців з Казімежа поступово переселялася на сусідній Страдом, а звідти часто мігрувала до Середмістя. Першими у цій міграції були представники інтелігенції (адвокати й лікарі), найбільш спритні купці та промисловці. Вони охоче купували будинки в усіх краківських дільницях, у першу чергу ті, що розташовувалися на вулицях, які були важливими комунікаційними артеріями міста. Успішні євреї нерідко виступали ініціаторами будівництва нових чиншових кам'яниць – найбільшу в тогочасному Кракові житлову кам'яницю збудував у 1913 р. Мойжеш Оренштайн [482, s. 150]. У 1897 р. правління громади здійснило перепис усіх краківських євреїв-платників державних податків, число яких сягнуло 4306 осіб. 76,4% з них мешкали на Казімежі, 10% – на Страдомі, 7% проживало в центрі і 6,6% – в інших районах міста [580, s. 41].

У Перемишлі євреї мігрували із єврейського кварталу у напрямі Львівського передмістя та району Засяння. Невдовзі там з'явилися і синагоги нового стилю (реформовані) – у 1892 р. синагога на Засянні, а у 1902 р. – Нова синагога

(Шейнбаха) на Львівському передмісті [561, р. 3]. Однак збудована в 1886–1890 рр. синагога-темпль розташовувалася на тій же вулиці що й найдавніша синагога у місті.

Обираючи квартиру чи будинок, євреї орієнтувалися переважно на матеріальну вигоду та можливість успішної діяльності на новому місці. Також велику роль надавали престижності або, за тогочасним висловом, “елегантності” вулиці та району, куди планували переселитися, близькості до важливих установ, якості сполучення та наявності побутових зручностей. У Львові вулиці Сикстуська (тепер вул. Дорошенка), Коперника та інші вигідно розташовані вулиці були заселені переважно єврейськими адвокатами. На Ягеллонській (тепер вул. Гнатюка) та Маєровській (сучасна вул. Січових Стрільців) мешкали багаті купці, члени міської ради, тут розташовувалося єврейське казино, редакції деяких газет та осередки товариств, зокрема проасиміляційних “Shomer Israel” та “Agudas Achim”. Часто євреї жили саме там, де були розташовані їхні крамниці, книгарні, аптеки, а тому були залежними від кон’юнктурних обставин та інших економічних факторів. Заможні львівські євреї здебільшого обирали вулиці на пограниччі Краківського передмістя та Середмістя, а також Краківського й Галицького передмість, тобто райони, не надто віддалені від давнього гетто. Більше того, місця, до яких переїжджали євреї з гетто, поступово ставали єврейськими, своєрідним новим гетто, куди переносили деякі його атрибути, як-от назви мовою їдиш. Вулиця Коперника була відомою як *die naje breite Gass* – нова Широка вулиця (щоб відрізнити від *Breite Gass* – Широкої) [389, s. 21], а означення *Ein Sykstuski mensch* (людина з Сикстуської вулиці) стало синонімічною назвою єврея-аристократа. Мешканці цієї та кількох прилеглих вулиць мали власну невелику синагогу на вул. Шайнохи (тепер вул. Банкова), де, щоб надати синагозі вигляду поступової, іноді влаштовували богослужіння з нагоди державних свят, ювілеїв чи подій польської історії [388, s. 11].

Близьке сусідство ортодоксійних та частково асимільованих євреїв не викликало якихось значних непорозумінь чи конфліктів. Маєр Балабан згадував, як в сусідніх будинках на вул. Широкий (тепер частина вул. Городоцької) жили

відомий адвокат та член міської ради Вільгельм Гольцер та ортодоксійний рабин Гірш Оренштейн [167, s. 4]. Незважаючи на культурні та ідеологічні відмінності, представники різних таборів на побутовому рівні могли толерантно сприймати одні одних. Неписані правила диктували приймати тих, хто вдягався чи поводився не так, як решта євреїв (за винятком вихрещених), оскільки вважалося, що домашнє виховання та професія зумовлювали певний тип поведінки і життєву позицію. Тому відомі адвокати чи власники аптек – діти чи внуки тих, хто почав асимілюватися – не сприймалися вороже і зазвичай не були змушені переселятися якнайдалі від своїх одноплемінників з більш консервативними поглядами. Ймовірність непорозумінь зростала тоді, коли перетворення відбувалися раптово, приміром, ортодоксійні євреї під впливом моди чи політичних переконань намагалися будь-що модернізуватися. Як правило, у таких ситуаціях вони самі прагнули відмежуватися від колишнього оточення. У своїх спогадах вже згадуваний М. Балабан пише про одного з сусідів, що мешкав на вул. Широкий, 6, купця і власника складу мануфактурних виробів Якоба Бальсамбаума, якого сусіди та знайомі називали реб Янкель чи Єнкали Балсамбойм [169, s. 5]. Після смерті першої дружини він одружився з варшав'янкою, “особою інтелігентною, звиклою до інших звичаїв та іншого товариства, яка почала пана Якоба модернізувати. [...] Відтоді він не задовольнявся одягом, пошитим у Львові, а замовляв костюми у Відні і вдавав великого модника. З часом пані Бальсамбаумова зуміла переконати чоловіка, що не личить людині сучасній та елегантній жити на вулиці Широкий між капотовцями [євреями, які носили капоту – *М.В.*], що навіть не вміють пристойно вклонитись, а лише з погордою кивають головою чи кричать на весь голос Гут шабес реб Янкель! Узагалі ім'я Янкель чи зменшувальне Єнкали має зникнути, а разом з ним панібратство з колегами за фахом, маломістечковими клієнтами чи навіть зі старшими торгових суб'єктами. Для того, щоб покінчити з цією “широковуличною” традицією, панство Бальсамбаумів залишило будинок номер 6 і переїхало на вулицю Браєровську (недавно збудовану), де пан Бальсамбаум купив і облаштував кам'яницю під номером 14” [169, s. 5]. Тут варто відзначити,

що вулиця Браєровська, яку забудували наприкінці 1880-х рр., сполучала більші вулиці – Широку та Міцкевича [261, s. 3]. Отже, навіть переїзд на сусідню вулицю вважався значним кроком у процесі асиміляції, бо цього вистачало, щоби зруйнувати усталені соціальні зв'язки.

Не менш важливим чинником, який безпосередньо позначився на тих євреях, які переселялись у християнські ділянки, був вплив та вимоги їхнього нового оточення. Проживаючи поза гетто, євреї були змушені приймати усталені правила, які передусім стосувалися поведінки та зовнішнього вигляду. Зі спогадів львівського банкіра Віктора Хаєса відомо, що після переселення у 1891 р. з вул. Казімеровської на Сикстуську його батько, торговець деревом Соломон Хаєс, став зовсім по-іншому виглядати: “Батько мій з дитинства зараховував себе до поступових, однак строго дотримувався релігійних приписів, носив вдома ярмулку, а в суботу штраймель. Штраймель скинув (не без опору матері) щойно у 1890 р., а ярмулку приблизно у 1910 р.” [174, s. 37].

Переселення євреїв у християнські райони іноді викликало негативні емоції, зокрема серед ремісників та купців, які боялися конкуренції. Захищаючи своїх одноплемінників, один з лідерів краківських поступових євреїв Йонатан Варшауер переконував, що, забороняючи євреям переселятися з Казімежа, християни сприяють їхній ізоляції та затримують процес перетворення їх у “корисних” жителів. На його думку, “еміграція євреїв з Казімежа до міста – це дуже потрібний засіб цивілізування, [...] а євреї, переселені з Казімежа, живуть у великій згоді зі своїми християнськими сусідами, християни схвалюють їхній високоморальний та спокійний спосіб життя, працьовитість і поміркованість, євреї є хорошими сусідами і ділять з ними добру й лиху долю; чи ж таке зближення не є дієвим способом асиміляції?” [301, s. 14].

Як поводити себе у міському просторі вихрещені євреї? Аналіз львівського єврейського середовища показав, що вони лише зрідка змінювали вулицю чи ділянку безпосередньо після хрещення. Не вдалося знайти фактів, які б вказували на те, що зміна віросповідання була єдиною причиною для зміни місця проживання, можливо, тому, що конверсії були доволі рідкісними і їм

намагалися не надавати великої ваги. Як правило, євреї задовго до хрещення переселялися за межі гетто, і навіть якщо серед їх оточення були євреї, вони могли не остерігатися неприємних наслідків. Винятком могли бути лише ті євреї-вихідці з ортодоксійних середовищ, які прагнули швидко та ефективно асимілюватися, – вони охочіше оселялись якомога далі від гетто. Журналіст Зигмунт Фрайліг (охрестився у 1890 р.) на початку ХХ ст. жив на вул. Зіморовича, 7 (тепер вул. Джохара Дудаєва); у той самий час знаного прихильника асиміляції Вільгельма Фельдмана відшукуємо на вул. Марка, 12 (вул. О. Кобилянської) – у тій частині міста, де майже неможливо було зустріти ортодоксійних євреїв [146, s. 47]. На вулицю Зіморовича у 1904 р. переїхала родина Генрика Катценелленбогена, який через кілька років охрестився. Обираючи помешкання, ця сім'я звертала головну увагу на добре облаштування вулиці та розмір орендної плати [45, арк. 37–38].

Отримавши право вільно обирати місце проживання, євреї однак не почали масово переселятися у християнські райони, натомість освоювали вулиці та ділянки, які безпосередньо сусідили з колишнім гетто. Надалі більшість тих, хто прагнув “цивілізуватися”, воліла триматися вкупі, формуючи мережу зв'язків у межах створеного ними ж району компактного проживання акультурованих євреїв. Така стратегія давала змогу частково зберігати особливості та традиції, взяті з гетто; водночас, лише такі самі асимільовані євреї утворювали найближче коло можливих сусідів та знайомих. Сусідське і товариське оточення, в якому такі родини могли б формувати особисті контакти, набувати досвіду спілкування з чужим, недоступним у гетто світом символів та реалізувати здобуті навички на практиці, не стало вирішальним фактором, який міг би схилити до повнішої асиміляції. Рівень заангажування окремих осіб чи сімей у такі контакти, як справедливо зазначає Ізабель Рескау-Ридель, у той час більше залежав від фінансового стану та суспільної позиції [526, s. 23].

3.3. Професійні стосунки

Одним із важливих пунктів програми асиміляції євреїв були заклики та дії, спрямовані на покращення їхнього матеріального становища. Зміни, які принесла Конституція 1867 р., означали кінець попередньої моделі відносин, що приписувала етнічним групам конкретні економічні функції: шляхта володіла маєтками, євреї торгували, позичали гроші та займалися дрібним ремеслом, а селяни (польсько- чи україномовні) – сільським господарством. У новій моделі євреї, котрі мали достатньо фінансових ресурсів, могли їх інвестувати у купівлю землі чи нерухомості; вони також активно здобували освіту та поповнювали ряди осіб розумової праці. У цих обставинах ідея асиміляції як зближення єврейської і християнської спільнот та засвоєння євреями необхідних елементів культури (передовсім мови) знаходила відгук [565, р. 95]. Своєю чергою, в саму програму асиміляції включали пункти, які потенційно відкривали євреям, а особливо представникам еліти, нові можливості для професійної діяльності. Один з редакторів часопису “Izraelita”, органу товариства “Shomer Israel”, писав: “Асиміляція означає для нас усунути зовнішні відмінності в одязі, мові, звичаях, які відрізняють нас від іновірців; цих відмінностей ми набули через століття темноти і переслідувань. Тобто, потрібно відмовитися від староєврейського одягу, який відрізняє нас від решти жителів, єврейського жаргону на користь мови краю та звичаїв, які у поведінці та серед інших людей не свідчать на нашу користь, і наслідувати ті звичаї, які є загальноприйнятими; нарешті перейнятися почуттям обов’язку щодо краю, його минулого і майбутнього та працювати для добробуту краю” [249, s. 1].

Останній з перерахованих пунктів – праця задля добробуту краю – нерідко використовувався євреями як аргумент для захисту своїх професійних інтересів та був приводом вимагати рівного доступу до посад, однакового ставлення до працівників юдейського віросповідання. Типовим способом штучного обмеження шансів євреїв, проти чого різко виступали прихильники асиміляції, були вимоги довідок про хрещення при оголошенні конкурсу на посади – так діяв Галицький крайовий віділ у 1889 р. [225, s. 30]. Тон вимог

“асиміляціоністів” став категоричнішим на початку ХХ ст, зокрема у 1907 р., одразу після виборів до Рейхсрату, на яких сіоністи виступили у союзі з українськими народовцями: “Доки польське суспільство не скаже виразно, що хоче прийняти до себе і в себе євреїв, доки не позбудеться расових, релігійних та суспільних упереджень, доки не забезпечить євреям матеріальної рівноправності, доки не покине клерикальної політики та недовіри до євреїв-поляків, доти буде погано” [314, s. 1].

Противники асиміляції також активно зверталися до аргументів зі сфери зайнятості, закидаючи євреям небажання працювати та “сепаратизм” – творення окремих професійних об’єднань, надмірне зосередження у певних галузях, що мало на меті визиск та домінування над християнським населенням. Ці звинувачення часто актуалізувалися у час виборчих кампаній [401, p. 224]. На тих євреїв, які говорили про необхідність асиміляції, чинився тиск, аби вони засуджували відособленість євреїв та шукали шляхи її ліквідації. Тому на шпальтах проасиміляційних часописів часто можна натрапити на заклики відмовитися від традиційних занять (торгівлі і лихварства) та опанувати “корисні”, “потрібні” професії, зокрема сільськогосподарські [201, s. 47; 213, s. 34–35; 238, s. 2–3]. Складне матеріальне становище євреїв, які поступово втрачали свої позиції посередників між містом та селом, прихильники асиміляції пояснювали їх неосвіченістю і небажанням пристосовуватися до вимог часу; релігійний фанатизм (хасидизм) також був від’ємним фактором, оскільки ставив господарську активність євреїв у залежність від релігії та частково від волі цадика (духовного лідера). Тому шлях до покращення ситуації пролягав через світську освіту та освоєння євреями нових професій [214, s. 27–28].

Для тих галицьких євреїв, котрі здобували освіту і виходили на ринок праці, поставала проблема невідповідності декларацій чи правових норм реальній ситуації. Статус юдейської спільноти, який до 1867 р. був доволі маргінальним, призводив до того, що права євреїв нерідко порушувалися з огляду на історію християнсько-єврейських стосунків. На зламі 1860–70-х рр. євреїв у Львові намагалися не допустити до участі в управлінні комунальним міським майном,

посилаючись на те, що вони раніше не вносили своєї частки у розбудову міста [543, s. 321–322; 445, s. 52]. Також явище “надмірної”, на думку християн, присутності євреїв серед представників певних професій зневажливо називали “зжидовінням” (пол. “*zażydzenie*”) цілих сфер чи закладів (йшлося передовсім про ті, де раніше євреї не могли працювати). У 1909 р. заступник машиніста Юзеф Новорольський написав скаргу до президента львівського відділення залізниці, в якій факти звільнення поляків та прийняття на їх місце євреїв назвав “*zażydzeniem dyrekcyi kolejowej*” (зжидовінням дирекції залізниці) та окремих відділів. За інформацією, яка наведена у скарзі, на 232 працівників відділення припадало 153 євреї (приблизно 40%). Головна проблема, на думку Ю. Новорольського, полягала у тому, що “євреї свідомо шкодять справам залізниці і унеможливають будь-який національно-суспільний рух (неможливо утворити організацію машиністів на національній основі), у той же час 10 тис. залізничників є прихильниками соціалістів (серед останніх багато євреїв); [...] наслідками невдалої кадрової політики є спровадження до краю чужих елементів, які не знають польської мови і користуються німецькою” [38, арк. 1–4]*.

Мотив “чужих”, “ворожих” євреїв часто застосовувався для розпалювання антиєврейських настроїв у селах, де приводом ставали випадки купівлі євреями великих земельних господарств, що раніше належали нащадкам шляхетських родин [546, р. 50]. Для симпатиків асиміляційного руху така риторика була незрозумілим зворотом та демонстрацією подвійних стандартів. Це середовище гостро засудило опубліковані в липні 1884 р. у часописах “*Gazeta Narodowa*” і “*Dziennik Polski*” випадки проти купівлі львівським євреєм Соломоном Бубером (дідом Мартіна Бубера) великого земельного наділу, який раніше належав родині Красінських [237, s. 223–224]. Соломон Бубер був відомий серед знавців Талмуду своїми працями, але проявляв також активність як купець і представник

* Дещо інше значення терміну “зжидовіння” – переймання єврейських традицій у веденні справ, – також мало негативний відтінок: “Якь ожидавѣла наша Галичина” – скаржився дописувач газети “Галичанин”, розуміючи під цим припинення торгівлі у дні єврейських свят. Див.: [191].

спільноти: від 1870 р. засідав у кагалі, його обирали до львівської Торгово-промислової палати та у керівництво філії Австро-Угорського банку [385, s. 74]. “Єврей-дідич [...] старається набрати рис сусіда-шляхтича, а його діти лише віросповіданням відрізняються від синів інших дідичів у школах. Молодше покоління повністю свідоме своїх обов’язків щодо краю, на що ми можемо навести чимало доказів. [...] Праця на землі є одним з найдієвіших способів усупільнення і прив’язання до краю, а купівля євреями землі не загрожує Галичині крахом економіки чи занепадом основ польського національного життя” – доводила “Ojczyzna” у 1884 р. [222, s. 57–58].

Наприкінці 1891 р. великим скандалом закінчилася спроба передати кілька маєтків в околиці м. Підгайці в оренду двом євреям, братам Зигмунтові і Маркові Лілієнфельдам [209, s. 145–146]. “Підгаєцька справа” збурила місцеву шляхту, яка назвала такі дії “непатріотичними” (ухвала від 5 вересня 1891 р.), і в цьому їх підтримала майже вся польська преса, що мало наслідком денонсацію вже підписаної угоди, а у перспективі негативно позначилось на асиміляційному русі (через півроку товариство “Agudas Achim” саморозпустилось) [141, s. 53].

Незмінним обов’язком, який брали на себе лідери асиміляційного руху, було представлення єврейської спільноти у виборних органах усіх рівнів, що також включало захист економічних інтересів окремих євреїв чи цілих верств. Вони переважно опікувалися справами своїх колег чи близького кола, яке їх підтримувало чи делегувало. Так, у 1881 р. Філіп Цукер у Галицькому сеймі блискуче опонував планам перенести Торгово-промислову палату з Бродів до Тернополя [152]. Проте не бракувало і спроб обстоювати інтереси далеких від ідей асиміляції одноплемінників: у 1890 р. з ініціативи редакції газети “Ojczyzna” скликано анкету (засідання) під головування маршалка графа Яна Тарновського, учасники якої дебатували над причинами бідності єврейського населення та можливими шляхами її подолання [220, s. 85–86]. Подібний захід відбувся й у 1911 р. [200, s. 1–8], оскільки у 1910–11 рр. набули чинності закони, що регулювали процедуру надання концесій на продаж алкоголю і це призвело до погіршення становища єврейських шинкарів. Їх долею переймалися, серед

інших, посол до Галицького сейму Натан Левенштайн [153], мер Станіслава Артур Німхін та його помічник адвокат Едмунд Раух. Останній навіть запропонував представляти інтереси шинкарів перед маршалком Казимиром Бадені [302, s. 1–2]. Подібна діяльність була не лише популістським кроком “євреїв-поляків” задля здобуття підтримки економічно вразливих верств населення перед черговими виборами, а й спробою реалізувати програму асиміляції.

Ще одним показником рівня суспільної інтегрованості євреїв було їх залучення до різного типу професійних об’єднань і товариств. Спільні товариства могли стати платформою для діалогу, оскільки в справах, пов’язаних із зароблянням грошей, релігійні відмінності часто відходили на другий план. Показником “відкритості” єврейської та християнської спільнот, як зазначає Франсуа Гесне, є готовність, попри існуючі культурні відмінності (релігійні, мовні), сприймати чи навіть розвивати контакти між людьми не лише задля отримання безпосередньої матеріальної вигоди (як, наприклад, контакти між єврейським продавцем і польськими клієнтами) [437, s. 163].

Організації, створені представниками певних професій, діяли в Галичині на тих самих засадах, що й громадські організації загалом. Їх особливістю був захист професійних інтересів та діяльність, спрямована передусім на підтримку своїх членів та їхніх родин. Євреї поступово долучалися до професійних об’єднань, товариств взаємодопомоги, палат. Створення спільних професійних організацій було також реалізацією принципу рівності перед законом. Урядові розпорядження містили згадки про рівноправність євреїв, згідно чинної Конституції, але їх практичне втілення нерідко натрапляло на опір, мотивований місцевими особливостями, традицією чи відвертим небажанням змінювати усталений порядок. Причому за це виступали як християни, так і євреї. На початку 1880-х рр. набрала чинності вимога усунути зі статутів усіх об’єднань, створених з метою репрезентації економічних інтересів, перешкоди для вступу євреїв. Більшість товариств формально підійшла до виконання урядової вимоги, а деякі навіть внесли застереження про заборону обрання євреїв на керівні

посади [307, s. 198]. Однак крім офіційних професійних об'єднань існували також товариства з освітніми чи благодійними цілями, де ще довільніше трактували урядові розпорядження. Вільгельм Фельдман у 1887 р. написав декілька статей про відмову львівських об'єднань друкарів “Wzajemna Pomoc” (пол. “Взаємна допомога”) та “Ognisko” (пол. “Огніско”) приймати єврея (можливо, йшлося про його друга Наполеона Тельза). Автор звернувся до друкарів з риторичним питанням “чи є усупільнений єврей людиною?”, закликаючи їх зважати на своє сумління та публічний інтерес [298, s. 35–36]. Також русофільське “Общество ім. М. Качковського” не хотіло приймати євреїв, хоч у статутних документах не було ані слова про обмеження за релігійною ознакою. Спроби особливо наполегливих євреїв вступити, як показує приклад Германа Розенфельда, просто ігнорувалися керівництвом цього товариства [339, с. 361–362].

Серед товариств, що мали вплив на економічно-політичні та культурні настрої значної частини євреїв, варто виокремити товариство взаємодопомоги єврейських ремісників “Jad Charuzim” (івр. Яд харузім – Вправна рука). Засноване у 1869/70 рр., воно у 1878 р. налічувало 300 членів [244, s. 2–3], у 1913 р. – близько 600 [100, s. 22], а президент цього товариства був незмінним депутатом міської ради. Товариства з такою ж назвою існували практично у всіх великих містах Галичини, деякі володіли власними синагогами чи будинки, як-от синагога “Яд Харузім” в Сяноку (збудована у 1897 р.) та будинок “Яд Харузім” у Ярославі (1907–1912 рр.). Нерідко вони займалися просвітницькою роботою серед своїх членів. У своїй діяльності керівництво львівського товариства ремісників користувалося їдишем та польською і, попри тяжіння до консервативних традицій, намагалося шукати баланс між традиційним та поступовим. Керівники товариства брали участь у польських патріотичних демонстраціях; приміщення товариства винаймали для світських заходів, зокрема там на початку ХХ ст. часто виступав український театр “Руська бесіда” [47, арк. 62]. Подібними “релігійно однорідними” були “Товариство бухгалтерів і торгових суб'єктів” (засноване у 1869 р., у 1878 р. налічувало 168 членів), яке

серед своїх цілей ставило професійне навчання, матеріальну підтримку і культурний розвиток купців і помічників (бухгалтерів, торгових агентів, комівояжерів, службовців різних приватних установ) [245, s. 3–4]. Єврейські купці та промисловці переважали і серед членів Торгово-промислових палат [53, s. 366, 461–480]. Ця обставина у 1870-х рр. навіть давала підставу вважати Торгово-промислові палати виразниками інтересів галицьких євреїв, передовсім на політичній сцені [536, p. 187–189]. Та ці надії виправдовувалися лише у частині захисту майнових інтересів – багаторічні керівники та члени палат, що майже не змінювалися під час планових виборів, не виходили поза межі статутних обов'язків і не ангажувались у справи налагодження стосунків між єврейськими купцями і промисловцями та їх колегами християнами. Цю роль могли взяти на себе організації купців, торгових агентів, дрібних крамарів, промисловців, ремісників, яких не бракувало у кожному місті, але вони зазвичай тяжіли до розмежування за релігійною ознакою. У Львові, наприклад, на початку 1880-х рр. виникло “Об'єднання християнських купців” (пол. “Gremium kursów chrześcijańskich”) з метою боротьби з єврейськими купцями. У 1885 р. лідер львівського товариства “Agudas Achim” Бернард Гольдман висловлював глибоке занепокоєння через з'їзд християнських купців та промисловців, які збиралися аби вирішити організаційні питання, запровадити загальні статuti для купецьких корпорацій, правила прийому учнів [219, s. 61]. Зважаючи на суспільну вагу та економічний потенціал євреїв, пов'язаних з торгівлею, їх “усуспільнення”, усвідомлення ними громадянських обов'язків могло стати вагомим кроком у процесі суспільної інтеграції. При цьому чимало зусиль мали докласти самі євреї у власних організаціях.

Незважаючи на те, що до спільної праці євреїв та християн у різного типу об'єднаннях активно закликали прихильники асиміляції, такі факти здебільшого траплялися через необхідність. Якщо дозволяли обставини (присутність значної кількості працівників), євреї намагались створити власні об'єднання, часто на зразок вже існуючих християнських. Причини такого відособлення називали різні – від небажання приймати євреїв до “християнських” товариств до

необхідності створити спеціальні умови для євреїв [293, s. 1–2]. Єврейські товариства вважались більш ефективними та зручними для юдеїв. Туди могли приймати християн, як у випадку з жіночим товариством “Ромос” (“Поміч”), яке очолювали сестри Феліція та Гелена Носсіг [287, s. 1–2]. У 1888 р. серед 102 членкинь було декілька християнок, але це були радше винятки з правила. Подібні благодійно-просвітницькі товариства, як правило, допомагали лише євреям, хоч існували й такі, що публічно декларували понадрелігійні принципи: у Львові в 1874 р. коштом євреїв засновано їдальню “для бідних, без огляду на віросповідання” [127].

На спосіб та інтенсивність єврейсько-християнської співпраці вагомий вплив мало специфічне місце євреїв у економіці Галичини, зокрема їх концентрація в певних галузях та перешкоди у доступі до інших. Така доволі консервативна модель передбачала збереження “професійної ізоляції”, однак загальне зубожіння штовхало євреїв та християн до пошуків різних шляхів заробітку і віросповідання партнерів вже не мало вирішального значення. Прикладів подібної співпраці чимало, особливо тоді, коли у діяльність включались особи сумнівної репутації. У 1889–1890 рр. тривав судовий процес у місті Вадовіце, де звинувачення у торгівлі людьми, шахрайстві та зловживанні службовим становищем висунули групі з 65 осіб, половина з яких були євреями [304, s. 103–104]. Ця справа спочатку мала дещо антисемітське забарвлення, оскільки першими на лаві підсудних опинились засновники і працівники еміграційного агентства, котрі майже без винятку були євреями. Згодом виявилось, що агентство працювало завдяки місцевим чиновникам, залізничникам та охоронцям правопорядку, переважно християнам. Прокурор Герман Феєрман-Огневський, єврей, який змінив прізвище, зумів надати процесові вигляд суспільно-економічної проблеми, акцентувавши на розмірі шкоди від еміграції для краю (відтік робочої сили, потенційних рекрутів) [208, s. 126–127]. Злочинна фірма понад десять років продавала фальшиві квитки селянам (декілька тисяч ошуканих, серед них чимало євреїв), що мали намір емігрувати до Америки, змушувала їх купувати “необхідні” для подорожі речі

[211, s. 181–182]. Християни, що фігурували у вадовіцькому процесі, переважно були державними службовцями, тоді як євреї – купцями та агентами. Їх співпрацю карикатурно змалювали місцеві газети: цісарсько-королівський староста повіту, якого назвали “цадиком”, випиває разом з ортодоксійними євреями-агентами еміграційної фірми.

Дослідниця Наталія Мисак вважає, що серед галицьких адвокатів національний чи релігійний поділ не призводив до конфліктів у професійній площині. Більше того, вони розглядали свою діяльність передовсім як джерело прибутку, що схияло скоріше до співпраці, аніж до конфліктів, а також спонукало до розмежування професійної та громадської діяльності [365, с. 29]. З утворенням у 1862 р. Адвокатських палат, практикуючі галицькі адвокати були зобов’язані належати до цих структур. Адвокатські палати існували у Львові, Кракові, Перемишлі, Самборі, Тернополі, Станіславі (дві останні в 1885 р. об’єдналися із львівською), Тарнуві (у 1887 р. об’єднана з краківською) та займалися справами “опіки над гідністю і шаною професії”, комунікацією з владою щодо проблем у їх функціонуванні та вирішенням суперечок між адвокатами. Як офіційні організації, Адвокатські палати у своїй діяльності керувалися принципом рівності усіх членів, незалежно від їх віросповідання, тому активні євреї могли входити до керівництва чи навіть очолювати їх, як, приміром, у Перемишлі (Леон Пробштейн) [518, s. 185]. У Львові від 1910 р. Палату адвокатів очолював єврей Тобіаш Ашкеназі [156, s. 1].

Проте у діяльності поза палатою професійна солідарність відходила на другий план і адвокати засновували окремі товариства чи входили до вже створених як, наприклад, у Кракові, де місцеві адвокати належали до “Правничого товариства” (туди приймали також суддів та вищих урядовців) [443, s. 298]. У 1911 р. у Львові створили “Związek adwokatów polskich we Lwowie” (“Союз польських адвокатів”), який від 1913 р. щомісячно видавав газету “Czasopismo Adwokatów Polskich”, згодом організували читальню та лекції, а у 1914 р. провели у столиці Галичини перший з’їзд польських адвокатів [266, s. 2–3]. Серед засновників товариства знаходимо прізвища євреїв Шимона Флешнера,

Бернарда Теннера, Леона Нусбрехера, Йозефа Парнаса, Бруно Блюменфельда, що навіть входили до складу керівництва цією організацією [300, s. 5]. Один з учасників з'їзду в 1914 р. пояснював значну кількість євреїв серед членів товариства тим, що “їхні моральні якості відповідали вимогам товариства [...], але культурні відмінності усе ж були відчутними” [179, s. 328]. Це свідчить про те, що національне самоокреслення для адвокатів юдейського віросповідання було важливішим за релігійний критерій, а їхня асиміляція, хоч і не беззастережно, сприймалась як завершена в основних рисах.

Ідеї сіонізму, які поділяла і пропагувала частина представників секуляризованої єврейської інтелігенції [536, р. 12], здебільшого не сприяли налагодженню професійних і товариських стосунків між євреями і християнами. Прихильників сіонізму часто звинувачували у “сепаратизмі” – створенні та пропагуванні ідеї відособленості євреїв від решти суспільства. Соціаліст Едмунд Семіль писав у 1912 р.: “Асимільована верства євреїв-адвокатів і лікарів створюють штучні сепаратистські течії, але самі не сепаруються, навпаки, входять у польське суспільство, наповнюються польською культурою і нерідко зливаються з суспільством, не забуваючи при цьому, що вони творять окрему національну групу. Достатньо згадати, що усі “наукові” кадри сіоністів та сепаратистів у Галичині – це єврейські адвокати та лікарі, котрі соромляться не жаргону, а поганої польської, але все одно мріють про окремий єврейський народ” [281, s. 4]. Ця, парадоксальна на перший погляд, цитата доволі точно ілюструє становище більшості поміркованих прихильників сіонізму у Галичині: вони погоджувалися на акультурацію та прагнули інтегруватися (іноді навіть доволі успішно – як у випадку Мойжеша Шорра), не забуваючи про те, що євреї є окремим народом. Як стверджує ізраїльська дослідниця Еля Бауер, чимало євреїв Галичини та Королівства Польського не розглядали ідеї емансипації/інтеграції та націоналізму як біполярні; у певних сферах вони були тісно пов’язані [392, р. 107].

3.4 Суспільно-політична діяльність

Євреї доволі пізно, лише після 1867 р., включились у діяльність, яку тоді називали “праця задля публічного добра”, тобто участь у різноманітних товариствах, які займались розвитком культури, освіти, дотримання моралі, різними благодійними проектами, організацією святкових заходів, справами політичної агітації та цілою низкою інших питань, які могли стосуватися суспільства. Оскільки така діяльність вважалась особливо престижною і важливою, подібного типу організацій існувало чимало, а їхні члени намагалися будь-яким чином впливати на суспільну думку, здійснювати роботу з населенням та реалізовувати власні інтереси. Для євреїв, які прагнули діяти в такий спосіб, серед найважливіших суспільних проблем були становище єврейського населення і боротьба між поступовим та консервативним таборами, а також питання стосунків між євреями та християнами. Переважна більшість єврейських громадських організацій були створені євреями і свою діяльність спрямовували на євреїв. Їх відмінність від релігійних товариств типу “хевра кадіша” (про них докладніше у наступному розділі) у принципі діяльності – вони створювалися за зразком вже існуючих християнських товариств, функціонували у правовому полі на підставі затверджених статутів, а головне – були відкритими для впливів ззовні, тому що успіх їхньої роботи великою мірою залежав від суспільної підтримки.

Серед усіх товариств, члени яких намагались впливати на суспільно важливі справи, особливе значення мали товариства, які в різний спосіб пропагували асиміляцію євреїв. Їх поява була великою мірою інспірована австрійською владою та ліберальними суспільними колами в Галичині, які, взамін за надання євреям рівних прав, очікували від них “усуспільнення”, тобто перетворення на “корисних” та контрольованих громадян. Головну відповідальність за таке перетворення покладали на прогресивну частину єврейської спільноти. Вони мали виконати роль агентів у встановленні балансу між вимогами влади та суспільства і можливостями єврейського населення рухатись назустріч цим

вимогам, а створені ними товариства були територією взаємодії євреїв та християн у публічній сфері.

Галицькі євреї доволі активно використовували право об'єднуватись у товариства. Останні вважались доброю платформою для захисту своїх інтересів. Крім того, інтерес до них посилював довгий період заборон на подібну діяльність. У 1869 р. у Львові було засноване політичне товариство “Shomer Israel” (“Шомер Ізраель”, івр. – Сторож ізраїля), серед перших членів було чимало представників ліберальної єврейської інтелігенції – правників, лікарів, купців. Вже після року існування товариство налічувало понад 670 членів (586 осіб зі Львова та 85 з інших міст Галичини) [328]. Діяльність “Shomer Israel” концентрувалася довкола проблем світської освіти для євреїв та покращення їх економічного становища шляхом впливу на органи місцевої влади та суспільну думку. На кошти товариства видавали газету “Der Israelit” (1869–1899), причому перші чотири роки їдишем, потім – німецькою мовою; утримували бібліотеку та читальню, утворили власний клуб, під назвою “Єврейсько-німецьке казино Gesselligkeit (нім. Товаришність)”.

Спершу товариство не відзначалось активністю. Як писала “Gazeta Narodowa”, “Shomer Israel до сьогодні був розвідувальною конторою, де для відомих осіб шукали клієнтів чи дружин із великим посагом, а не займались порятунком Ізраїля – вони лише дражнять польське суспільство, агітуючи за наших ворогів” [288, s. 1–2]. Коли на початку 1870-х рр. це товариство висунуло претензії репрезентувати цілу єврейську спільноту краю в новостворених представницьких органах, консервативні кола виступили проти. Внутрішній конфлікт сягнув вершини в 1875 р., коли обирали гмінного рабина Львова. Тоді перемогу здобули консерватори, однак вже наступного року намісництво затвердило проект статуту для львівської гміни, який запропонували члени “Shomer Israel”. У відповідь лідери консервативного табору вдалися до незвичайного кроку і заснували власне товариство “Machsike Hadas” (“Мазіке Хадас”, івр. Оборона віри) та почали видавати однойменну газету мовою іврит. До цього товариства у 1883 р. формально належало близько 40 000 членів [327].

Звичайно, більшість з них ніколи не брала активної участі в його роботі, але той факт, що лідери консервативного єврейства переймали засоби своїх “цивілізованих” опонентів, можна розцінити як одну з ознак модернізації спільноти. Найбільш впливові ортодоксійні лідери – краківський рабин Шимон Шрайбер та белзький цадик Єгошуа Роках – не вагаючись накладали прокляття* на тих євреїв, які під час виборів віддавали свій голос на підтримку кандидатів від товариства “Shomer Israel”. Таким чином Шимон Шрайбер у 1879 р. отримав мандат посла до Державної ради, де увійшов до Польського кола, і співпрацював з польськими консерваторами аж до своєї смерті у 1883 р. Його політична кар’єра стала можливою через те, що внутрішні конфлікти більше не могли лишатись справою лише єврейської громади, вони виходили за її межі разом із людьми.

Слідом за “Shomer Israel” виникали інші товариства з подібним складом учасників та метою. Так, у 1868 р. адвокат Філіп Цукер заснував у Львові “Towarzystwo Izraelitów ku szerzeniu oświaty i obywatelskości pomiędzy Żydami galicyjskimi” (пол. “Товариство Ізраелітів для поширення освіти і громадських почуттів між галицьким єврейством”) [563, р. 233], а в 1877 р. з ініціативи колишнього учасника Січневого повстання, адвоката Бернарда Гольдмана (1842–1901) у місті виникло товариство “Dorsze Szulom” (“Дорше Шулем” з івр. Вісник об’єднання). Обидва товариства ставили собі за мету сприяти поширенню польської мови і писемності у єврейському середовищі. Зусиллями “Dorsze Szulom” два роки (1877–1878 рр.) виходила газета “Zgoda” (польською та їдишем), яка зосереджувалась на справах, що висвітлювали єврейсько-християнські стосунки, а також європейський досвід порозуміння між двома громадами [263, s. 1]. У вересні 1879 р. виникло “Towarzystwo imienia Jozefa Kraszewskiego ku szerzeniu oświaty miedzy mlodzięą starozakonną” (“Товариство імені Юзефа Крашевського для поширення освіти серед старозаконної молоді”) у м. Перемишль [562, s. 212]. Ідея його створення належала двом

* Єврейські прокляття, накладені духовними лідерами, означали відлучення від релігії та спільноти і були надзвичайно вагомими у традиційному середовищі. Незважаючи на те, що накладення релігійних проклять було суворо заборонено австрійськими законами, до цього засобу часто вдавались у внутрішніх протистояннях.

перемишльським промисловцям – Я. Баумфельду і М. Блажовському, а у статуті були пункти про вплив на молодь, особливо з ортодоксальних родин, шляхом матеріального стимулювання учнів реальних шкіл, організації конкурсів з польської мови, літератури, історії. Однією із головних цілей частина засновників товариства вважала створення філій в інших містах, тоді як решта заперечували можливість перетворення провінційного Перемишля на центр єврейського асиміляційного руху Галичини – можливо, це і стало причиною швидкого розпуску товариства [562, s. 213].

На початку 1882 р. навколо редакції газети “Ojczyzna” (виходила у 1881–1892 рр.) у Львові сформувалось коло однодумців, які стали творцями найвідомішого єврейського полонофільського товариства у Галичині “Agudas Achim” (“Агудас Ахім”, івр. Союз братів). У його статуті, затвердженому в намісництві 29 липня 1882 р., ішлося про засадничу мету – поширювати між євреями ідею невідворотності асиміляції з поляками та прийняття обов’язків повноцінних громадян [285, s. 65]. Членами товариства могли бути не лише євреї, а й поляки чи українці. Вже через шість місяців після виникнення воно налічувало 170 членів, тоді як у другій половині 1880-х рр. – близько 750 осіб, серед них відомі польські діячі Г. Йордан, А. Асник, Я. Лем, Г. Рожковський; письменниця Е. Ожешко [459, s. 110]. Товариство діяло спершу лише у Львові; з 1884 р. існувала філія в Перемишлі, згодом у Кракові. Всього за одинадцять років створено 49 відділів у Галичині, осередки у Відні, Берліні, Франкфурті-на-Майні, Гамбурзі, Парижі, Цюріху, Познані, Вроцлаві, Варшаві, Чернівцях і Яссах [465, s. 199]. При товаристві діяли невелика бібліотека і читальня періодики, де проводили зібрання чи виступали з лекціями. Стараннями шкільної комісії товариства було засновано три вечірні двокласні школи у Львові, Перемишлі і Жешуві, де навчали основ ремісничих професій, позаяк однією з цілей “Agudas Achim” була пропаганда ремісничих і сільськогосподарських професій як занять для євреїв [522, s. 23]. На сторінках “Ojczyzny” (її редагували Йозеф Френкель, Натан Левенштайн та Вільгельм Фельдман, івритомовну частину – Ізидор Бернфельд), тираж якої у різний час становив від 500 до 700 примірників,

знаходили висвітлення актуальні проблеми галицького єврейства, такі як протистояння між різними групами всередині громад, труднощі у впровадженні законів, випадки дискримінації, здобутки на шляху асиміляції, політична позиція єврейських лідерів [326]. Ця газета разом з “Der Izraelit” та його польськомовним додатком “Izraelita” (1884–1887 pp.) довгий час були єдиним доступним для християн джерелом інформації про те, чим живе єврейська спільнота.

У 1885 р. з’явилися проекти об’єднання товариств “Shomer Israel” на чолі з адвокатом Емілем Биком та “Agudas Achim”, лідером якого був Бернард Гольдман [63, s. 59], оскільки “два асиміляційні товариства, що існують в краї, мають спільну мету – просвітити темні єврейські маси” [299, s. 3]. Але різні погляди на проблему культурних орієнтацій (німецьку чи польську) та амбіції керівників стали на заваді. Боротьба за вплив з часом лише посилювалась, провокуючи щораз глибше ідейне розшарування серед єврейських громадських активістів.

Впливовим громадським об’єднанням, яке висувало схожі цілі, а саме – праця над “усуспільненням” євреїв, були галицькі осередки Фундації барона Гірша (утворені на початку 1890-х pp.), що займалися створенням шкіл на провінції. До керівництва цими філіями запрошували пропольськи налаштовану єврейську інтелігенцію, яка більшість зусиль спрямовувала у відповідному напрямку. Від 1903 р. у Львові діяла єврейська читальня ім. Бернарда Гольдмана, що була відділом польського Товариства народної школи. Тут працювала безкоштовна бібліотека, де могли займатись учні гімназій, і школа для дорослих неписьменних, здебільшого ремісників, торгових помічників, жінок [120, s. 18–32]. У 1908 р. існувало 15 відділень читальні, зокрема у Бродах, Коломиї, Калуші, Добромилі, Жовкві. Такі осередки також брали на себе культурно-розважальні функції: організовували вистави, виступи та безкоштовні лекції, які охоче відвідували незаможні євреї. Польськомовна газета “Jedność”, яка стала головним виразником проасиміляторських настроїв євреїв, згуртованих у вищезгаданих товариствах, виходила у Львові у 1907–1912 pp. двічі на місяць.

На початку ХХ ст. суспільна діяльність євреїв відрізнялася від того, що відбувалося в 1870–80-х рр. Нове покоління відмовилось від планів вплинути на усю єврейську спільноту чи більшу її частину, зосередившись натомість на захисті прав та інтересів єврейського населення з огляду на посилення антисемітських настроїв у Галичині. Декілька спроб створити загальногалицьку організацію (з'їзди відбулися у 1878 та 1900 рр.), яка об'єднала б усіх неортодоксійних євреїв, виявились невдалими. В цьому середовищі на той час сформувалися різні ідейні та політичні напрями. Про один із з'їздів представників єврейських громад Галичини, який відбувся на початку травня 1900 р. у Львові, писав Мойжеш Шорр: “На цьому з'їзді найяскравіше проявився хаос перехідного періоду, в якому опинилися галицькі євреї. Старша генерація, яка погано говорить польською, висунула патріотично-польські гасла; молодша [генерація – *М.В.*], що відмінно володіє польською, сформулювала сіоністську програму цією мовою” [71, s. 154]. Ситуативні союзи, такі як “Крайова єврейська організація” (утворена 1907 р.) були спробою мобілізувати прихильників пропольської асиміляції напередодні виборів, хоч і ставили перед собою більш довготермінові цілі [229, s. 2–4]. На початку 1914 р. група активних єврейських промисловців та громадських діячів із Самбора, переважно лідери місцевої гміни, ініціювала утворення галицької єврейської організації для протидії економічному бойкоту, в чому їх підтримала більшість представників великих гмін на чолі з львівською [20]. До організації планували залучити усіх євреїв, які представляли спільноту в Державній раді та Галицькому сеймі, впливових публіцистів, адвокатів, членів міських рад, котрі разом могли б організувати ефективну антибойкотну кампанію. Однак вибух Першої світової війни перекреслив ці плани.

Створення окремих громадських об'єднань для євреїв викликало чимало запитань, а часом і відвертих звинувачень у сепаратизмі. Через це деякі прихильники радикальної асиміляції виступали проти розмежування товариств за релігійною ознакою [125, s. 68–69]. Такий підхід, однак, не мав шансів на реалізацію, з об'єктивних причин поділ був вигідний обом сторонам.

Випадки прийняття євреїв до складу громадських об'єднань, де більшість складала християни, був визнанням їх за рівноправних партнерів, а спільна діяльність – шансом для налагодження товариських і бізнесових зв'язків та платформою, де євреї могли вдосконалювати свої знання про властиві цьому середовищу моделі поведінки, традиції та культурні норми. Формальна належність до товариств “чисто польських, асиміляційних чи організацій радикально єврейських” (поділ Маєра Балабана) [388, s. 192] дозволяла робити припущення про ідейну зорієнтованість тих чи інших представників спільноти, але не більше того. Якщо взяти до уваги роль євреїв у цих товариствах, то можна побачити що вони не були трактовані на рівні з іншими.

Міські казинові товариства чи просто казино були водночас закритими клубами для людей певного соціального прошарку, де вони могли вирішувати справи, та об'єднанням для спільного проведення вільного часу, організації балів, концертів, лекцій чи інших розваг. Вони діяли у кожному місті, а у Львові чи Кракові їх було по декілька. У Дрогобичі, де євреї складала половину населення міста, у 1880-х рр. існували два казино. До першого, яке називалось “Lese und Geselligkeitsverein” (нім. Товариство читання і спілкування), приймали лише євреїв, тоді як членом іншого можна було стати незалежно від віросповідання [227, s. 4]. Невдовзі єврейське казино втратило популярність, а його члени перейшли до інших товариств, в тому числі до “Sokoła” (членом останнього був Арон Жупнік, редактор популярної єврейської газети “Drohobyczer Zeitung”), але не брали активної участі у їх роботі [252, s. 157]. У Жешуві євреї організували окреме казино у 1884 р. Його ще називали купецьким або єврейським, оскільки сюди входили промисловці, купці та інтелігенція юдейського віросповідання. Діяльність цього закладу нещадно критикувала місцева преса, закидаючи, серед іншого, неорганізованість, використання німецької мови. Ця обставина мала б спонукати усіх інтелігентних євреїв вступати до польського казино “Towarzystwo Kasynowe” (пол. Товариство казино), яке діяло у Жешуві від 1848 р. Як наслідок, деякі місцеві адвокати були членами обох організацій [551, s. 61]. На ґрунті взаємних упереджень виникало

чимало конфліктів – у 1902 р. газета “Głos Rzeszowski” повідомила про те, що асесор Вільгельм Хохфельд через дворазову відмову прийняти його до польського казино викликав керівника останнього на поєдинок [551, s. 11].

Громадські об’єднання, навіть якщо не висували обмежень щодо релігійної приналежності своїх членів, при прийомі євреїв застосовували селективний принцип. Товариство “Czytelnia kobiet we Lwowie” (пол. “Жіноча читальня у Львові”), створене у 1886 р., на початку свого існування неохоче приймало єврейок, але згодом допустило кількох – можливо позитивне рішення було мотивоване матеріальною вигодою від залучення нових членів [311, s. 5]. Важливою підставою були декларації самих євреїв, їх мотивація вступати до таких товариств. Для декого участь у громадському житті була тотожна визнанню їх можливості/права асимілюватись, своєрідним публічним підтвердженням цього.

У 1892 р. у Перемишлі заснували товариство “Czytelnia Naukowa” (“Наукова читальня”) – заклад, членами якого були переважно особи єврейського походження. Очолила читальню Цецилія Мендрухович, дружина адвоката Юліуша Баумгартена. Це товариство швидко здобуло популярність серед місцевої інтелігенції; до послуг членів працювали бібліотека, часто запрошували виступити з лекціями відомих письменників, зокрема поетів Я. Каспровича, С. Пшибишевського, письменницю Г. Запольську. За задумом, читальня не була організацією для пропаганди асиміляції, але на практиці вона стала одним з небагатьох культурно-освітніх закладів міста, де євреї мали безпосередній контакт з сучасною їм польською культурою [331].

На початку 1882 р. єврейський полонофільський тижневик “Ojczyzna”, аналізуючи антиєврейські погроми у Російській імперії, закликав своїх читачів “асимілюватись в мові і політичних переконаннях з населенням краю”, якщо вони хочуть відвернути повторення подібного нещастя у себе [248, s. 6]. Особливістю так званої “політичної асиміляції” – лояльності у всіх головних питаннях аж до формування тотожних політичних цілей – була наявність великої кількості декларацій, рідко підкріплених реальними фактами. Значні культурні

відмінності не ставали на заваді втіленню в життя програми політичної асиміляції, що створювало ефект “роздвоєної ідентичності”. За таких обставин навіть товариство ортодоксійних євреїв “Machsike Nadas” називали політично асимільованим (у польському напрямі) [243, s. 21–22].

Політики так званого асиміляційного табору, серед яких були лідери асиміляційних товариств (Бернард Гольдман, Еміль Бик, Натан Левенштайн), багаті промисловці, банкіри, власники аптек, рабини, лікарі, які представляли євреїв у законодавчих органах (Галицькому сеймі та Державній раді), творили певну закриту групу і розуміли процеси асиміляції лише з перспективи власного досвіду. Їх політична кар’єра більше залежала від них самих, аніж від підтримки населення (принаймні, до впровадження загального виборчого права у 1907 р.), а співпраця з польською політичною елітою Галичини була індикатором не стільки успішності широко окреслених асиміляційних проектів, як впливовості та значення єврейської фінансової й інтелектуальної верхівки. Ступінь такої співпраці і загалом політична ситуація поступово змінювались, що відбивало процес дезінтеграції самого єврейського суспільства, поділ його еліт. Особливо це стосується Галицького сейму, який був головним символом крайової автономії і відіграв непересічну роль у міжнаціональних відносинах, процесах модернізації суспільства та включенні його в орбіту європейських політичних традицій і цінностей [334, с. 135].

Перші вибори до сейму принесли посольські мандати п’ятьом євреям. У наступні роки обирали приблизно стільки ж (до десяти осіб). Аналогічна кількість євреїв виборювала мандати до Державної ради (від 1873 р.) [536, s. 298]. Їх діяльність, за винятком деяких, як Б. Гольдман, Н. Левенштайн чи Й. Блох, які були хорошими ораторами, як правило нічим особливим не вирізнялась. У Галицькому сеймі важливою темою, особливо на початку його роботи (1860-ті рр.), стала правова емансипація – питання про рівність євреїв перед законом. Кілька разів посли О. Хонігсман і М. Ландесбергер спільно з деякими польськими ліберальними політиками вносили законопроекти, які мали

покращити становище євреїв. Однак ті не знайшли підтримки у більшості [444, s. 179].

Робота єврейських послів мала радше символічний ефект – вони здебільшого могли лише говорити про важке економічне становище єврейського населення, його відсталість, брак освітніх закладів, прояви дискримінації чи навіть антисемітизму, але суттєвих змін ці розмови не приносили. Натомість суспільна думка жваво реагувала на таку політичну риторичку, шукаючи відповідь на важливе питання – на чієму боці євреї? Як наслідок, доцільність та політичні розрахунки стали головним аргументом у висуненні, обранні та підтримці “євреїв-асиміляторів”, а не їх заслуги на полі асиміляційного руху. Польські політики знаходили спільну мову з лідерами германофільських товариств (Еміль Бик, президент “Shomer Israel” у 1891 р. здобув перемогу на окрузі Броди-Золочів (місцеві євреї вважались прихильниками німецьких лібералів) за підтримки поляків [296, s. 34]), представниками промисловців та купецтва (усі послі від Торгово-промислових палат входили до Польського кола у Державній раді та співпрацювали з польською більшістю у Галицькому сеймі) та навіть хасидськими цадиками. Релігійні лідери не вбачали суперечностей у тому, щоб агітувати за ту кандидатуру, яку пропонували представники польської адміністрації краю, навіть якщо це були їхні ідейні опоненти – прихильники асиміляції. Так, під час виборчої кампанії до Державної ради 1907 р. кандидат Ігнацій Штайнхаус просив підтримки в белзького рабина-чудотворця – останній був одним з важливих прихильників групи західногалицьких консерваторів (станьчиків) в окрузі Белз-Рава-Сокаль [187, s. 77–78]. Ініціативи таких депутатів, як правило, не розповсюджувалися на важливі для єврейської спільноти реформи, а більше зосереджувалися на врегулюванні локальних конфліктів, дебатах з ідейними супротивниками (зокрема з Т. Меруновичем і С. Стояловським) та фінансуванні окремих проектів [150, s. 4]. Так, з подання єврейських послів у 1884 р. на потреби товариства “Agudas Achim” Крайовий виділ надав субвенцію в сумі 500 злр., а в 1888 р. – 6000 злр. на утримання релігійної школи у Бродах і 300 злр. для “Agudas Achim”.

Політично асимільовані євреї до початку ХХ ст. були єдиними, кого підтримували польські кола та лише їх обирали до найвищих представницько-законодавчих органів. Ця підтримка була також аргументом проти збільшення кількості єврейських мандатів пропорційно зростанню частки євреїв, наділених виборчими правами, тому що від євреїв-прихильників асиміляції очікували підтримки польських кандидатів. Подібна тактика призвела до поділу табору прихильників єврейської асиміляції, що яскраво проявилось під час виборів посла до Державної ради від Львова у 1900 р. та на наступних виборах до Галицького сейму. Молодше покоління єврейської інтелігенції (Г. Фельдштейн, Т. Ашкеназі, В. Фельдман) виступило проти дій львівської гміни, яку в цей час очолював Еміль Бик [14, арк. 57–58]. Президент гміни спричинив неабиякий скандал, підтримавши кандидата, що займав відверто антиєврейську позицію – редактора газети “Słowo Polskie” Т. Романовича, що, вочевидь, було предметом закулісних політичних домовленостей [306, s. 14–16]. Звинувачення у сервілізмі та взаємна недовіра не сприяли зміцненню політичних позицій прихильників асиміляції, які незабаром відчували втрату колишньої монополії на політичне представництво. Їхні конкуренти – сіоністи та соціалісти – виявилися вправнішими у мобілізації своїх єврейських прихильників. У підсумку, міф про безальтернативність асиміляційної програми для євреїв, які прагнули бути обраними у представницькі органи, остаточно розвіявся. З новою силою залунали голоси про збільшення та розширення повноважень для представників єврейської спільноти, котрі вже не хотіли бути слухняними виконавцями розпоряджень польської більшості. У 1904 р. один із лідерів єврейської громади Тобіаш Ашкеназі відмовився брати участь у роботі передвиборчого комітету через небажання поляків віддати євреям один з чотирьох посольських мандатів від міста Львова [199, s. 469].

З поширенням у Галичині нових революційних ідей та створенням політичних партій, що спиралися на масову підтримку, політична діяльність стала важливою платформою для асиміляційних процесів. Йдеться передовсім про різноманітні товариства та партії, дискусійні клуби, редакції газет

соціалістичного спрямування, що уможливлювали об'єднання людей з подібними поглядами, але різним віросповіданням. Соціалістична доктрина притягувала напрочуд багато євреїв не тільки у Галичині, адже містила ідеї рівності усіх людей, незалежно від походження. Її прихильники, як правило, були вороже налаштовані до антисемітизму, водночас засуджуючи комерцію, банки, фабричну промисловість – галузі, де євреї відігравали помітну роль. Як зауважує Роберт Вістріч, соціалісти пропонували радикальний варіант асиміляції. Їх антирелігійність могла відштовхувати євреїв, прив'язаних до духовних традицій, але притягувала частину єврейської інтелігенції, яка не мала сантиментів до юдаїзму, та незаможних іммігрантів, котрі бачили у соціалістах оборонців своїх класових інтересів [566, р. 209]. Деякі дослідники пишуть про явище “червоної асиміляції” – відмови від єврейської ідентичності заради загальнолюдських цінностей [557, s. 253]*.

Перші соціалісти-євреї походили з середовища кваліфікованих ремісників, торгових помічників та студентів. Вони мали можливість відвідувати державні школи чи навіть гімназії, тобто були другим поколінням, а саме – дітьми тих євреїв, які починали акультуруватись. Вільне володіння німецькою та польською мовою було необхідне їм для поглиблення знань. Це середовище від початку було неоднорідним та позарелігійним – приміром, до одного з перших соціалістичних гуртків належали євреї Людвік та Адольф Інляндери, які тісно співпрацювали з молодим Іваном Франком [345, с. 87].

Теорії боротьби класів та ліквідації станового поділу здебільшого цікавили тих євреїв, які намагалися реалізувати себе в суспільстві та сприймали консервативні традиції, поділ на стани як перешкоди цьому. Молодий Вільгельм Фельдман у 1885 р. не приховував своїх симпатій до соціалізму. Звертаючись у листах до свого друга, він висловлював віру у перемогу пролетаріату (до якого відносив також інтелігенцію та “грошову аристократію” нешляхетського

* Прикладом такої “червоної асиміляції”, на думку Анджея Валіцького, була Роза Люксембург, яка демонструвала дивовижну байдужість до проблеми антисемітизму, вважаючи її рисою розвитку капіталізму. Див.: [557, s. 253].

походження), який потребує лише вмілого керівництва аби прийти до усвідомлення власних сил та моральних якостей [63, s. 32–33].

Перші робітничі спілки, які вирости із товариств взаємодопомоги, з часом об'єдналися під керівництвом створеної у 1890 р. Галицької Соціал-Демократичної Партії. На першому з'їзді соціал-демократів у 1892 р. їхній лідер Ігнацій Дашинський висловився про єврейську спільноту як про окрему національну групу, але не підтримав заснування партійної організації для них. За припущенням Валентини Найдус, І. Дашинський прагнув створити спільні політичні, професійні та культурно-освітні організації, притому зазначав, що для єврейських мас асиміляція не є виходом, як і масова еміграція [499, s. 143]. Така позиція швидко виявила свої слабкі місця, оскільки соціалістичні ідеї проникали в середовище їдишмовних євреїв, які потребували відповідних лідерів, окремої програми агітації та навчання. Страйк євреїв-ткачів талесів у м. Коломия у 1892 р. виразно показав проблему – галицькі лідери соціалістів не знали, як включити до організації робітників, які не просто існували поза польською культурою, а й поза її мовою. Подібні протиріччя призвели до відділення частини радикально налаштованих євреїв в окрему Єврейську Соціал-Демократичну Партію, утворену в 1905 р. Дроблення колись єдиної партії на менші утворення за етнічною приналежністю їх членів стало наслідком слабкої пов'язаності національних спільнот, які співіснували в Галичині. Незважаючи на це, значна частина прихильників соціал-демократії намагались знайти спосіб інтегрувати євреїв у спільні структури, серед них було і чимало освічених та активних осіб – Герман Діаманд, Йоахім Френкель, Юзеф Клейнбергер, Зигмунд Лесер. Аби залучити євреїв, переважно дрібних торговців та ремісників, які шукали заробітку у великих містах, один із членів Польської Соціал-Демократичної Партії Макс Цеттербаум розпочав видання газети на їдиші – “Das Jüdische Volksblatt”, в якій писав про важливість інтеграції єврейських робітників у загальний робітничий рух [566, р. 312]. Однак наявність у єврейському робітничому середовищі значної кількості невеликих об'єднань представників різних професій і відсутність фабричного робітництва не сприяли цим планам.

Період 1880–1890-х рр. був для багатьох євреїв, але не лише для них, часом ідейних пошуків та вибору пріоритетів, коли вони виробляли прийнятні для себе моделі участі у соціалістичному русі. Освічені євреї, які нерідко висувались на керівні посади (у 1897 р. у Львові налічувалось 9 організацій, прихильних соціалістам, з них 5 очолювали євреї*), обирали для себе не лише “класову приналежність”, а й визначали стосунок до єврейства у широкому розумінні. Прийнята у Галичині модель асиміляції передбачала переймання взірців культури та поведінку більшості у її консервативному (для інтелігенції – шляхетському) варіанті. З появою нових ідейних напрямів розуміння асиміляції вже не було таким безальтернативним.

Видається, що характерною ознакою цієї епохи пошуків стали єврейські родини, члени яких обирали відмінні життєві шляхи. Секретар львівської гміни Ігнацій Носсіг був одним з перших євреїв, який досконало володів німецькою мовою. Його найстарша дочка Феліція (1855–1939), заміжня Прухнік, отримала хорошу, як для жінки, освіту, яка дозволила їй працювати вчителькою у школі для євреїв [12, арк. 22]. Після розлучення з чоловіком – причиною цього дослідники вказують його надмірний консерватизм [424, s. 558–560] – Феліція увійшла до соціалістичної організації, де виступала за жіночу емансипацію, організувала з’їзд жінок у 1893 р., часто публікувала статті у пресі. За відомостями Матеуша Мізеса, у 1919 р. Феліція Носсіг-Прухнікова здійснила конверсію на християнство разом із сином, відомим соціалістом Адамом Прухніком [498, s. 183]. Молодший брат Феліції Адам Носсіг починав свою діяльність як редактор “Ojczyzny” – газети проасиміляційного товариства “Agudas Achim”, але швидко розчарувався у програмі асиміляції та звернувся до сіонізму [494, р. 521]. Сестра Гелена Носсіг була дружиною Германа (Герша) Фельдштейна, інженера та одного з лідерів асиміляційного руху на початку ХХ ст. Їх сини Роман і Тадеуш брали участь у польсько-українських боях за

* Це були “Професійне об’єднання торгівельних помічників” (налічувало 162 членів, лідер Філіп Безен), “Товариство робітників-будівельників” (170 членів, лідер Юзеф Шіфлер), “Товариство перукарів та цирюльників” (30 членів, голова Якуб Готфрід), “Товариство пекарів” (120 членів, лідер Ліпа Рейшер), “Товариство адвокатських і нотаріальних депендентів” (Макс Цеттербаум). Див.: [315, s. 3–4].

Львів; у 1918 р. вся родина вирішила прийняти римо-католицьке віросповідання [460, s. 405].

До прихильниць соціалізму належала і дочка власника відомої львівської “Книгарні Альтенберга” Роза Альтенберг (за чоловіком Ворціммер), хоч обидва її брати не виявляли симпатій до цього руху. Як і Феліція Носсіг, вона розлучилась з першим чоловіком Якубом Ворціммером, а її другим чоловіком став відомий соціаліст, українець-полонофіл Микола Ганкевич. Їх спільний дім був місцем, де сходились друзі та знайомі, люди різного суспільного та етнічного походження [576, s. 94]. Подібні середовища були сприятливими для повноцінної інтеграції євреїв. Траплялися тут і випадки змішаних шлюбів – у 1908 р. одружились соціаліст Теофіл Мелень та єврейка Герміна Рейс, вчителька виділової школи [7, арк. 16]. Їхній шлюб відбувся за цивільною процедурою, для чого наречений здійснив конверсію на безконфесійність. Один із свідків Оскар Катценелленбоген (Остап Ортвін) у листі до нареченої зазначав, що ця подія супроводжувалася надзвичайною таємничістю [44, арк. 25].

Неординарною постаттю серед галицьких соціалістів був Герман (Озія Гірш) Діаманд (1860–1931), адвокат за освітою. Його батько Моріц Діаманд, заможний торговець та власник нерухомості, свого часу допомагав емігрувати євреям-втікачам з Росії від погромів 1881 р., також захоплювався грою на скрипці, володів великою колекцією цих інструментів і у вільний час грав на концертах, був членом товариств “Львівський міський хор” та “Галицьке музичне товариство” [506, s. 16]. Під час обов’язкової практики після закінчення Львівського університету Герман Діаманд зблизився із організаціями робітників та студентів під керівництвом А. Маньковського, де відразу проявив себе як талановитий оратор. Через своє захоплення соціалізмом він тривалий час не міг одружитись, оскільки батько його нареченої банкір Маурицій (Моріц, Мойжеш) Лазарус навідріз відмовлявся віддавати за нього дочку (вони одружились у 1899 р. ціною відмови від приданого) [505, s. 349].

Політична діяльність Германа Діаманда виявилась доволі успішною – він був добрим організатором, певний час редагував партійну газету, багато

виступав на зборах та мітингах, а у 1907 р. його обрали послом до Державної ради від міста Львова. Серед діячів соціал-демократичної партії він послідовно обстоював необхідність підпорядкування єврейських організацій робітників центральному керівництву, виступав категорично проти створення окремих партій чи організацій для них [351, с. 319]. Г. Діаманд вважав, що з часом євреї можуть достатньо асимілюватись, аби ідентифікувати себе з інтересами польського народу та краю (Галичини), що дозволило б трактувати їх як рівних, таких, що мають спільну мету з рештою суспільства [20, арк. 34–37]. Однак розвиток подій змусив Г. Діаманда переглянути можливість реалізації подібного плану – у 1913 р. він зізнався своєму другу Емілю Гекеру, редактору краківського “Naprzodu”, що не вірить у об’єднання єврейських робітників, принаймні на сході (у Львові) [54, s. 97]. Можливо, однією з причин такого песимізму став особистий досвід – Герман Діаманд не приховував свого єврейського походження, більше того, усвідомлював свій зв’язок з неасимільованими масами. Попри свою полонофільську позицію у партії, він стикався зі закидами колег, які вказували на недовіру, небажання співпрацювати з ним саме через його єврейське походження. Так, на одному з засідань І. Дашинський окреслив його та ще кількох євреїв “людьми, вихованими в іншому дусі”, що призвело до тривалого охолодження стосунків між ними [39, арк. 215]. В іншому листі знаходимо скарги на те, що поступові люди, а навіть деякі патріотичні соціалісти підлягають “шалові слов’янофільства” [39, арк. 319]. Висновок, який зробив Г. Діаманд, полягав у тому, що євреї можуть розраховувати на підтримку не всього польського суспільства, а лише тієї його частини, яка “не має расової ненависті” [20, арк. 37].

РОЗДІЛ 4

АКУЛЬТУРАЦІЙНІ СТРАТЕГІЇ

Акультурація, як культурна адаптація євреїв до оточуючого середовища, складалась із кількох основних елементів і у процесі її розгортання сформувались основні ідейні постулати та термінологічні константи асиміляційного руху. Незважаючи на те, що саме зміни пов'язані зі сферою культури здебільшого уявлялись суттю процесу асиміляції євреїв, особливо для середовища “поляків мойсеєвого віросповідання”, акультурація була переважно інструментом для соціальної інтеграції, засобом для зменшення бар'єрів [455, s. 12].

У цьому розділі проаналізовано декілька найсуттєвіших прикладів акультураційних стратегій, а саме запозичення мови, зовнішнього вигляду, поведінки та елементів релігійної традиції. Ідеологічна фрагментація єврейських спільнот у Галичині, яка настала у другій половині XIX ст., призвела не лише до поділу євреїв у ставленні до проблем християнського світу, а й спричинила серйозні внутрішні конфлікти. Одним з важливих питань була трансформація елементів релігійної традиції, особливо тих, які, на думку “цивілізованих”, свідчили про відсталість та темноту євреїв та вносили у юдаїзм елементи “варварства”, від чого ця релігія виглядала гірше за інші. Проте сподівання на швидку й загальну асиміляцію не справдились і протиріччя між різними групами євреїв лише поглиблювалися, що у підсумку призвело до формування різних релігійних організацій [452, s. 11]. Проблему вихрещення як кроку, що остаточно відривав єврея від спільноти, але не міг автоматично гарантувати повної акультурації чи асиміляції, досліджено під кутом зору процесів секуляризації, що охопили значну частину єврейської спільноти у кінці XIX – на початку XX ст.

4.1. Реформування релігійного життя

Перші об'єднання “цивілізованих”, такі як “Stowarzyszenie Religijno-Cywilizacyjne” (“Релігійно-цивілізаційне товариство”) у Кракові [469, s. 310], та “Verein zur Beförderung des Vortschrittes unter den galizischen Israeliten” (“Товариство для поширення освіти серед галицьких євреїв”) у Львові – виникли у 40-х рр. XIX ст. [136, s. 24]. Середовище цивілізованих євреїв з часом стало серйозним конкурентом консервативних еліт. Польська дослідниця Анна Якімишин виокремлює три чинники, що сприяли розвиткові цієї групи. Цивілізовані євреї вважали себе спадкоємцями традиції Гаскалі – єврейського Просвітництва. В їхньому існуванні був зацікавлений уряд Австрійської держави, шукаючи підтримки у своїх намаганнях ліквідувати культурну окремішність підданих-євреїв з Галичини. Врешті, формування групи відбивало зміни у ментальності й світогляді єврейського населення, чому сприяв доступ до світської освіти та знайомство з доробком провідних мислителів тієї епохи [456, s. 15–16]. За підтримки влади, дехто з цивілізованих у середині XIX ст. увійшов до складу керівництва єврейських громад, як у Львові, чи до міських органів влади (у Кракові). По суті, вони виконували роль посередників у стосунках між офіційною владою і євреями.

Важливим кроком для формування групи цивілізованих або поступових євреїв було заснування окремих молитовних будинків, названих поступовими синагогами чи темплями – у Львові (1846 р.), Кракові (1862 р.), Перемишлі (1890 р.), Тарнуві (злам 1880–90-х рр.), Станіславі (1899 р.), Дрогобичі (1909 р.) та деяких менших містах [507, s. 103]. Своєрідним зразком для більшості галицьких темплів стала реформована синагога у Відні, заснована у 1826 р., де дотримувалися помірковано-модерних традицій богослужіння, на відміну від подібних закладів у Гамбурзі чи Пешті [530, p. 180–181]. Приміром, внутрішня організація львівської поступової синагоги до дрібниць копіювала порядки головної віденської синагоги *Stadttempel* що розміщувалася на вул. Штейтенгассе, 4 [388, s. 146].

У Галичині реформовані синагоги стали символами відмінних релігійних традицій – через їх прив’язаність, часом лише декларативну, до реформованого юдаїзму за зразком берлінських діячів Гаскали – а також місцем з конкретною соціально-політичною місією. У поступових синагогах не лише молились у дещо відмінний спосіб, а й реалізовували соціальні, благодійні чи політично-патріотичні акції. Такі синагоги були єдиним місцем, куди час від часу запрошували християн відвідувати богослужіння. Проповідники (релігійні наставники) цих синагог, які спершу вважалися приватними службовцями, з часом почали вимагати офіційного визнання та зазіхати на становище духовних лідерів гміни. Синагога-темпль у Кракові на початку свого існування діяла як приватний молитовний дім для 200 родин. Останні не визнавали авторитету краківського рабина Шимона Шрайбера, відомого своєю ортодоксійною позицією, і намагались знайти власного проповідника. Зрештою їхній вибір упав на Шимона Данковіча, який свою посаду отримав не без сприяння міської ради [491, s. 53–54]. Незважаючи на те, що поступові євреї домоглися, щоб його утримання здійснювалось за громадські кошти, статус проповідника був доволі скромним. Приміром, він не мав права проводити церемонію одруження, і лише його наступник домогся такого права у 1886 р.

У Станіславі група “цивілізованих ізраелітів” також намагалася показати свою окремішність. У 1880-х рр., не маючи достатньо коштів на спорудження власної синагоги, єврейська інтелігенція двічі на рік – на свято Рош-га-Шана і Йом-Кіпур – винаймала театральну залу, де збиралась для молитви [548, s. 4]. Цей крок був вимушеним, оскільки утримувати молитовний дім, проповідника та кантора (співака), як того вимагав звичай, вони відразу не могли – бракувало коштів, можливо через небажання місцевих євреїв переходити на реформований обряд [279, s. 5]. Серед аргументів на користь організації “сучасних богослужінь з хором” у Станіславі називали потребу залучення до релігійного життя молоді, яка, отримавши світську освіту, соромилася традиційних обрядів з їхнім “криками і галасом” [250, s. 1].

При новозаснованих синагогах діяли різноманітні організації, зокрема т. зв. синагогальні управління, покликані забезпечити функціонування синагог. При львівському темплі існувала також єврейська школа, заснована її першим проповідником Абрахамом Коном, і довкола неї, як писав Маєр Балабан, згуртувалися “діячі боротьби з обскурантизмом та темнотою мас” [388, s. 14]. Доволі помітною була діяльність більшості проповідників цієї синагоги – вони, окрім своїх безпосередніх обов’язків, викладали релігію у міських гімназіях, виступали як публічні лектори у різних клубах чи товариствах, брали участь у громадських заходах та співпрацювали з міською адміністрацією, надаючи різноманітні консультації. Помітною постаттю був проповідник Бернард Левенштайн, діяльність якого припала на 1863–1889 рр.: він обирався до міської ради, належав до ряду громадських товариств, зокрема до “Shomer Israel” та “Agudas Achim”, а його син Натан і зять Бернард Гольдман репрезентували євреїв у Рейхсраті. У кінці 1897 р. статус проповідника поступової синагоги у Львові був визнаний місцевою владою таким, що дорівнює статусу міського (гмінного) рабина, що свідчило про доволі міцні позиції табору поступових та вплив їхнього духовного лідера Єхескіеля Каро [15]. На той час ця синагога об’єднувала близько 600 осіб – переважно сім’ї єврейських інтелігентів та, меншою мірою, багатих промисловців і купців, які платили щорічні внески за місця у синагозі (від 6 до 40 корон) [118, s. 2]. Кількість охочих належати до поступової синагоги зростала: у 1902 р. їх налічувалося 674 особи, а у 1911 р. звіти зафіксували вже 776 осіб, які платили щорічні внески за місця [118, s. 18; 19, арк. 14–24]. Між ними нерідко спалахували суперечки. У 1893 р. хтось із поступових поскаржився на керівництво львівського темплю через встановлення нової фісгармонії у приміщенні святині та організацію жіночого хору, що “дуже ображає почуття правовірних євреїв” [204, s. 225]. Згадана фісгармонія, яку замінили у 1897 р. на великий орган фірми Яна Слівінського, довго була каменем спотикання – одні вважали це правильним і відзначали, що з органом молитися набагато приємніше, а інші виступали за те, аби орган використовувати лише під час шлюбів чи інших урочистостей, а не кожної суботи [119, s. 8].

Значна частина поступових євреїв вкрай рідко брала участь у богослужіннях, що стало проблемою не лише у львівському темплі, а й у синагогах інших міст. Це могло поставити під сумнів доцільність існування поступових синагог, якби не відносно активна позиція їх керівників щодо покращення єврейсько-польських стосунків. У реформованих синагогах закріплювалась традиція проводити богослужіння з нагоди польських національних свят, таких як річниця Січневого чи Листопадового повстання, прийняття Конституції 3 травня 1791 р., народження або смерті відомих поетів. При цьому такі ж заходи проводили для відзначення, приміром, іменин царя Франца-Йосифа та членів його сім'ї. У Львові за сприяння товариства "Agudas Achim" з особливою пишнотою відзначали 200-ліття битви біля Відня (вересень 1883 р.) – у темплі відбулося урочисте богослужіння – і заохочували до аналогічного святкування на провінції [490, s. 191]. Перепоховання Адама Міцкевича у липні 1890 р. у Кракові перетворилося на широкомасштабну демонстрацію, одночасно з якою свій патріотичний ентузіазм виявили і місцеві євреї – окрім урочистого богослужіння у темплі, вони організували вечір поезії А. Міцкевича, лекції, присвячені його значенню у польській культурі й ролі у примиренні євреїв та поляків [493, s. 113]. Така діяльність привертала увагу місцевої влади та суспільної думки, які не скупились на похвали і сприймали все це як важливі кроки на шляху асиміляції євреїв.

Євреї, згромаджені навколо поступових синагог, намагалися запровадити польську мову в управлінні та використовувати її для проповідей, але не завжди досягали успіху. Причина, найімовірніше, крилась у тому, що більшість слухачів добре розуміла лише німецьку мову. Консервативно налаштовані члени поступових синагог противились новаціям, зокрема категорично відкидали пропозиції читання деяких молитов польською – такі ідеї, на їхню думку, прямо порушували релігійні канони. Особи, що керували синагогами, були змушені враховувати різні позиції. З одного боку їм доводилося зважати на вимоги польських середовищ, які хотіли бачити подальші кроки у полонізації та використання польської мови у роботі синагог. З іншого боку вони були залежні

від настроїв більшості євреїв, що належали до синагоги і платили за її утримання, а тому уникали радикальних змін*.

Поступові синагоги були релігійними центрами, які притягували передовсім частково асимільованих євреїв, що з різних причин не хотіли відвідувати “синагоги давнього стилю” (традиційні). Один лише факт існування темпю свідчив про організованість та чисельність групи євреїв, що називали себе цивілізованими. Водночас це була ознака того, що гміна є поділеною на поступових та консервативних, і між ними зазвичай точилася боротьба за владу, в яку нерідко втручалися місцеві органи управління. Останні переслідували власні інтереси, намагаючись при цьому не допустити, аби конфлікти заходили надто далеко, включно з розколом громад (прецеденти вже траплялися в угорській частині монархії). Нерідко вони співпрацювали з консервативним табором, але й ті, хто об’єднувався довкола поступових синагог, мали можливість вибудувувати власну платформу для діалогу з християнським суспільством і владою, оскільки чітко відмежовувалися від решти своїх одноплемінників.

Ще одним прикладом того, як упродовж другої половини XIX ст. змінювалися елементи традиційного релігійного життя, які водночас були частиною соціального устрою єврейських громад, є діяльність братств “хевра кадіша” (*hevrot kadisha*, івр. святі братства), або т. зв. братств для поховання, братств доброї смерті. Ці важливі об’єднання існували у кожній громаді й займались усім що пов’язане з похороном. Члени братств за певну винагороду брали на себе всі клопоти – від моменту смерті до замовлення надгробного каменя (мацеви), і на них лежала відповідальність за дотримання релігійних норм.

* На низьку відвідуваність синагог у 1885 р. звертав увагу президент львівської гміни Філіп Цукер. Найбільшою проблемою стали “міньяни” – приватні зібрання в яких молились принаймні десять дорослих чоловіків, – що залишало великі синагоги напівпорожніми. У єврейському середовищі багато значення надавали позиції, яку займали у синагогах чи молитовних домах, тому незадоволені іноді спеціально створювали міньяни, аби в такий спосіб розхитати фінансову стабільність синагогальних управлінь та принизити авторитет керівництва. Див.: [203, s. 93].

Після включення Галичини до складу Австрійської імперії поховальні братства не були заборонені, але їх діяльність значною мірою ускладнилася. Згідно з приписами Талмуду, тіло померлого єврея потрібно закопувати в землю, обгорнувши лише тканиною, натомість закриті з усіх сторін дерев'яні труни у єврейській традиції ніколи не використовувалися. Австрійські чиновники вбачали у цьому грубе порушення норм гігієни і намагалися заборонити такий спосіб поховання. Восени 1849 р. влада провінції навіть видала спеціальне розпорядження, в якому наказувала галицьким євреям транспортувати і хоронити померлих у трунах, особливо якщо причиною смерті були інфекційні хвороби [77, s. 71–73]. Стурбованість авторів розпорядження можна зрозуміти – нерідко євреї з невеликих сіл, не маючи власного цвинтаря, були змушені перевозити своїх померлих, а відстань до найближчого місця поховання становила десятки кілометрів. Постанова Галицького намісництва від 22 червня 1884 р. передбачала високі штрафи та покарання (100 злр. або 14 днів арешту) для тих євреїв, які й надалі перевозитимуть померлих на далекі відстані без труни. Однак проти цього виступила львівська громада й оскаржила правочинність дій намісництва у Міністерстві внутрішніх справ [48, арк. 85–106]. На думку євреїв, такі обмеження порушували їх права як релігійної спільноти, на доказ чого наводилися відповідні уривки з Талмуду. З усього видно, що спроби влади змінити традицію поховань не увінчались успіхом і більшість євреїв навіть під загрозою покарання продовжували дотримуватися релігійних засад.

Із появою нових ідейних течій та оформленням середовища “цивілізованих” євреїв проблема похоронів стала предметом внутрішніх дискусій. Частина громади схилилася до думки, що традиції, пов’язані з похованням, є спадком середньовіччя і їх потрібно осучаснити. У Львові в 1859 р. розпочало діяльність товариство “Chesed Weemeth” (“Хесед Вемех”, івр. Ласка і вірність), поштовхом до створення якого стало закриття єврейського цвинтаря в 1855 р. через епідемію холери, і потреба перевозити померлих на віддалений від міста Янівський цвинтар, де для євреїв відвели окрему ділянку [245, s. 3–4]. Це товариство стало

своєрідним аналогом братств “хевра кадіша”; його члени також займалися похованням померлих, але організовані ними церемонії враховували й урядові заборони. Приналежні до товариства “Chesed Weemeth” дбали про те, аби “усунути нелад і прикре враження, яке справляє єврейський похорон, запроваджуючи відповідний караван [засіб транспортування тіла на цвинтар – *М.В.*]” [236, s. 42–43], та відмовлялися проводити поховання, якщо від часу смерті, відповідно до урядових постанов, не минало 48 годин (єврейська традиція наказує хоронити померлих негайно, найкраще того ж або наступного дня, крім суботи). Подібну діяльність ініціювало створене у 1870 р. в Станіславі “Поступове товариство” (пол. “Stowarzyszenie Postepowe”). Окрім боротьби за релігійну реформу й утримання молитовного дому для “поступових ізраелітів”, члени товариства вимагали “змінити дотеперішній примітивний спосіб проведення поховальних обрядів, [...] хотіли щоб поховальні обряди відбувались так само, як у великих містах, тобто аби померлих возили і ховали в трунах” [548, s. 2; 235].

Вибір способу поховання, як і організації, яка ним займалася, був важливим показником належності до поступової чи консервативної частини спільноти. Для перших істотним приводом привносити зміни до усталеної традиції було те, що поховальні обряди могли бачити усі, що зрештою виставляло євреїв у негативному світлі. Так, у 1871 р. краківська газета “Крај” констатувала, що єврейські похорони наповнені аморальними сценами та є огидним прикладом варварських звичаїв; зокрема йшлося про присутність на похоронах великої кількості жебраків, що агресивно домагалися милостині [267, s. 3]. Місцеве “Братство доброї смерті” перебувало під контролем ультраортодоксів та представників хасидського суду, що іноді створювало проблеми навіть міському рабинові Ш. Шрайберу. Члени “хевра кадіша” відносили всіх “прогресивних” євреїв до еретиків і вимагали від них непомірно великі суми за свої послуги. Через це краківське товариство поступових євреїв “Товариство для молитви та підтримки цивілізованих євреїв” (нім. “Bet- und Unterstützungsvereins der die Zivilisation anstrebenden Israeliten”) пропонувало впровадити використання

катафалка, впорядкувати кладовище і затвердити тарифи на поховання [469, s. 314]. У 1872 р. влада на прохання кагалу розпустила братство “хевра кадіша” і доручила сформувати нове, яке діяло б на підставі статуту. Воно з’явилося вже через рік, а плата за поховання утримували в межах 3–500 злр., що сприяло корупції та зловживанням. Але навіть такий крок не запобіг сваркам довкола цієї інституції, яка продовжувала демонструвати свою незалежність від кагалу, а особливо від його прогресивної частини [580, s. 192–193]. Ортодоксійні євреї, вдало використовуючи аргумент про свободу віросповідання, успішно відстоювали право дотримуватись давніх обрядів.

Приблизно в 1889 р. товариство “Chewra Kadisza” у Перемишлі отримало від намісництва затвердження свого статуту, тобто право легально діяти. Президентом “Chewra Kadisza”, членами якого на той час було 520 осіб з Перемишля і 120 з околиці, обрали Ігнація Гольдфарба, кандидата адвокатури. Однак за своїм характером це об’єднання тяжіло до традиційної організації поховань. Про це свідчить небажання місцевої інтелігенції вступати до нього. Газета “Ojczyzna” засуджувала таку позицію. На думку редакції, асимільовані євреї не повинні відмежовуватися від решти спільноти, а власним прикладом впливати “на нижчі суспільні верстви, аби вони нарешті відкинули варварський спосіб поховання померлих у відкритих скринях, проти чого розсудливі люди стільки виступали. Товариство [хевра кадіша – *М.В.*] сповнило б цивілізаційну місію, якби змогло швидко запровадити серед нижчих верств єврейського населення у Перемишлі звичай поховання померлих у закритих трунах, як це відбувається у цілому цивілізованому світі” [286, s. 138].

Деякі поховальні церемонії з родинних справ перетворювалися на події суспільного значення, а похоронні процесії – на багатолюдні демонстрації. За таких обставин прогресивні євреї прагнули влаштувати похорон так, щоб показати себе з найкращого боку, при цьому переймаючи деякі християнські елементи.

У 1880 р. відбувся похорон Мойжеша Бейсера, лікаря, члена міської ради і почесного мешканця Львова. На похорон прибули делегації від міської ради на

чолі з президентом міста та від різних товариств і об'єднань. Тіло померлого поклали до труни, а караван, на якому її везли, був заставлений вінками з квітів; також був присутній хор, який співав молитву “Їзкор” [189, s. 29–31]. Хор і квіти ніколи не використовувались у єврейській поховальній традиції, а були запозиченням від християнських церемоній.

На похороні іншого львівського єврея Зигмунта Рукера жалобну процесію очолювали сироти з єврейського притулку, що несли прапор, далі йшли учні шкіл, представники товариства ремісників також з прапором, корпус військових ветеранів з капелою. На поховальному ридвані було близько сорока вінків, за ним прямували члени міської ради та очільники єврейської гміни, представники товариств, членом яких був померлий, студенти університету та політехніки, а над могилою лунали довгі промови [312, s. 100–101].

Маєр Балабан, пишучи про похорон своєї тітки Бабетти, дружини інспектора поліції Яна Колішера, відзначив, що на церемонію запрошували співаків з поступової синагоги [171, s. 5].

Такі новації викликали осуд консервативних євреїв. Вони називали нововведення “гойовськими” і навіть погрожували накласти прокляття на тих, хто їх дотримуватиметься. Відомо, що прихильників нового способу поховання померлих не було багато: у 1904 р. до товариства “Chesed Weemeth” належало близько 300 найбагатших львівських євреїв, які кожного місяця платили внесок 9 корон (приблизно 4,5 злр.), а за вступ платили від 30 до 60 корон – чималі гроші у тогочасних умовах [123, s. 15]. Зібрані кошти використовувалися для організації похоронів, виплати допомоги вдовам і дітям померлих членів. В інших галицьких містах, окрім Перемишля і, можливо, кількох інших, братства “хевра кадіша” діяли як і раніше, попри спроби їх заборонити чи принаймні змусити працювати відповідно до законів. У 1885 р. один із львівських маскілів Ізидор Бернфельд так описував діяльність поховальних братств: “Святі братства (хевра кадіша) є об'єднаннями, де не приймають нових членів, вони не підлягають жодним зверхникам і є справжнім нещастям для родини померлого, тому що на власний розсуд визначають плату за свої послуги. Фанатики, які

найчастіше стоять біля керма, найбільше переслідують поступові родини, а їх рішення не підлягають оскарженню. Буває що тіло лежить непохованим цілий тиждень, або родина не хоче чи не може виконати вимоги хевра кадіша і викрадає його до сусідньої гміни, де поховання коштуватиме менше” [203, s. 93].

Усі питання, які стосувались релігії, вирішувались всередині громад. Більшість великих гмін зазнавала поділів на менші групи за ідейними чи політичними вподобаннями і їм було важко домовитися про спосіб поховань чи організацію богослужінь. Суперечності та неузгодженості нерідко провокували появу відцентрових тенденцій, зокрема заснування окремих молитовних домів та зміну обряду поховання. Завдяки цьому частина євреїв могла продемонструвати свою “цивілізованість” і відмежуватися від решти одноплемінників. Разом з тим, позиція останніх передбачала певну форму асиміляції, адже зразком цивілізованості все-таки вважалися німецька чи польська моделі.

4.2. Мовні практики

Однією з особливостей, яка вирізняла євреїв серед інших релігійно-етнічних груп, була наявність у них двох мов – їдишу та івриту. Їдиш, або маме-лошн – материнська мова, – був мовою повсякденного спілкування, внутрішніх бізнесових операцій, тоді як іврит (лошн-койдеш – свята мова) використовували для більш благородних цілей, передовсім молитви та релігійних творів. Рух Гаскалі, або єврейського Просвітництва, який у середині XVIII ст. висунув одним із гасел суспільну інтеграцію євреїв при одночасному збереженні їхньої ідентичності, позитивно оцінював білінгвізм євреїв, але пропонував певні зміни. Прихильники руху прагнули якісно оновити культуру єврейства, а елементом цього процесу стало відродження біблійного івриту та максимальне розширення сфери його використання – від поезії до наукових трактатів. У той же час євреїв заохочували вивчати мови держав (імперій), у яких вони проживали: російську в Російській імперії, польську в Королівстві Польському та німецьку в Австрійській імперії. Ці мови мали з часом замінити для усіх ашкеназів їдиш,

який, на думку єврейських просвітників, був свідченням нерівноправності, відособленості та низького культурного рівня євреїв у минулому [391, р. 99]. Їхній замисел так і не був реалізований, маскіли згодом самі пропонували використовувати їдиш і публікувати цією мовою художні твори та видавати газети, з тим, аби мати доступ до малоосвічених верств населення, жінок [393, s. 111].

Після анексії Галичини однією з перших ініціатив Габсбургів щодо місцевих євреїв стали освітні реформи. Кінцевим наслідком цих реформ мало бути засвоєння євреями німецької мови. Коли ж виявилось, що створені для євреїв школи не можуть справитись із цим завданням, вдалися до непопулярних заходів: примусу та обмежень. Приміром, закон від 1806 р. зобов'язав усіх керівників єврейських громад у Галичині володіти німецькою; від 1814 р. документи, написані івритом чи їдишем, серед них і метричні книги, офіційно оголошувалися нелегітимними [78], а умовою отримання дозволу на одруження став іспит на основі німецької книги Герца Гомберга “Бней Ціон” [463, р. 165]. Чи не єдиними, хто активно підтримував такі заходи, були єврейські просвітники.

У середовищі галицьких прихильників Гаскали німецька мова займала особливе місце. Вона була своєрідною *lingua franca* для східноєвропейських євреїв. Група львівських євреїв, об'єднаних навколо відкритої у 1846 р. поступової синагоги, запросила туди німецькомовного рабина, ініціювала створення школи з німецькою мовою викладання та розвивала діяльність благодійно-просвітницького товариства “Verein zur Beförderung des Vortschrittes unter den galizischen Israeliten” [136, s. 24, 29]. У Кракові на початку 1840-х рр. євреї, згуртовані навколо темплю і “Релігійно-цивілізаційного товариства” (назва у статутних документах: “Bet- und Unterstutzungshauses der deutschen Israeliten in Krakau”), самі часто називали себе “німецькими євреями”, що вказувало не тільки на обраний ними релігійний напрям, а й на те, що німецькість була для них синонімом “цивілізованості” або, як згодом вважалось, “поступовості” [456, s. 29]. Єдиною мовою, яка уможливлювала комунікацію

подібних єврейських об'єднань з місцевими та центральними органами влади, також була німецька.

Під час Весни народів важливим засобом для розповсюдження новин чи звернень до населення стали листівки, які виходили німецькою, польською, їдишем та івритом. Поляки, які намагались повернути на свій бік євреїв, зверталися до них німецькою. Щоправда, у тогочасних текстах раз у раз траплялися слова з польської чи їдишу – вочевидь, така мовна амальгама була місцевою особливістю, зрозумілою для більшості адресатів [487, р. 224].

На середину ХІХ ст. галицькі міста – такі, як Львів, Краків чи Броди – перетворилися на важливі осередки друку праць єврейських просвітників, котрі писали на івриті. Серед видань чільне місце займали тижневик “Namevasser” (виходив у Львові у 1861–1866 рр., редактор Йосиф Кон-Зедек) та газета “Ha'ivri”/“Ivri Anochi” (тижневик, що виходив під двома назвами у 1865–1890 рр. у Бродях, редактори Барух Вебер та Якоб Вебер), які публікували статті чи не всіх відомих авторів зі Східної Європи [391, р. 126]. Їхній іврит уже істотно відрізнявся від того, яким були написані священні книги чи коментарі до них. Так звана “новогебрейська література” використовувала іврит, який був граматично опрацьований та очищений від іншомовних запозичень (передовсім з арамейської мови) та середньовічних нововведень*. Ізидор Бернфельд писав, що завдяки поширенню серед польських та російських євреїв німецької, новогебрейська мова отримала шанс на повноцінний розвиток [190, с. 150]. Якщо досі маскіли переважно були самоуками, які писали на теми, відірвані від життя, то, опанувавши німецьку мову, вони опинилися на вістрі культурних процесів, могли читати і популяризувати відомості про наукові відкриття, перекладати літературні твори та знайомитися з тогочасними філософськими системами.

* Тут важливо уточнити, що термін “новогебрейська література” походить з ХІХ ст. Сучасні дослідники використовують термін маскільний іврит (*Maskilic Hebrew*) для позначення мови, яку використовували маскіли у Центрально-Східній Європі приблизно від 1780 р. до 1881 р. Маскільний іврит відрізнявся від хасидського івриту (*Hasidic Hebrew*), що існував у той самий час, а також від мови, якою спілкуються у сучасному Ізраїлі. Див.: [322; 323; 457, р. 180].

Галицькі маскіли не обмежувалися івритом та німецькою, а нерідко писали ще й на їдиші. Відомо, що маскіл зі Збаража Велвел Збаражер (1819–1883), журналіст і перекладач Ігнацій Сюзсер збирали і публікували народні пісні цією мовою [159; 158]. Мовою їдиш, яку розуміли всі без винятку євреї, у другій половині XIX ст. видавали молитовники (здебільшого призначені для жінок), газети, календарі та белетристику. Їхні автори вважали використання їдишу, або “жаргону”, вимушеним заходом чи меншим злом і трактували його як засіб для досягнення поставленої мети. Через подібність їдишу та німецької мови німецькі тексти іноді друкували літерами гебрейського алфавіту (так звана *jüdish-deutsch*) [531, s. 165], що свідчило з одного боку про намагання впровадити на заміну їдишу більш “цивілізовану” мову, а з іншого – про незначний поступ в опануванні німецької навіть серед вищих прошарків єврейської спільноти. Саме на *jüdish-deutsch* у перші роки – від квітня 1869 р. до лютого 1873 р. – видавали “Der Israelit”, часопис товариства галицьких поступових євреїв “Shomer Israel”. Тимчасом польськомовна газета львівського товариства “Dorsze Szulom” “Zgoda” (виходила у 1877–1878 рр.) містила додаток на їдиші, який дублював основні матеріали, пояснюючи це тим, що “не усі євреї краю розуміють достатньо польську мову” [263, s. 1]. Арон Жупнік, редактор німецькомовної газети “Drohobyczer Zeitung”, у 1888 р. писав: “не можна відносити Drohobyczer Zeitung до “жаргонової преси” [...], оскільки наші одновірці не знають польської мови і, прагнучи виконати цивілізаторську місію, або, іншими словами, бажаючи поширити серед них освіту, потрібно звертатись до них німецькою. Але самої німецької не достатньо, бо євреї “старої дати” не відвідували шкіл і не можуть читати; тому потрібно друкувати гебрейськими літерами, оскільки кожний єврей без винятку вміє читати по-гебрейськи” [313, s. 45].

До надання євреям рівноправності та перетворення Галичини в автономну провінцію з польським політичним і культурним домінуванням освічені євреї використовували німецьку та іврит, а “єврейські маси”, тобто ті, чия освіта обмежувалась хедером, добре знали лише їдиш. Німецька мова використовувалася переважно у публічній сфері, тоді як іврит та їдиш були

зарезервовані для “внутрішнього” користування, адже були зрозумілі лише євреям. Ці “єврейські мови”, як відзначає Агнешка Ягодзінська, творили основу культурної ідентичності євреїв і рефлекторно маркували їх як окрему групу, чужу чи навіть загрозливу для оточення [455, s. 161]. Аби “відкрити” єврейську культуру назовні, показати її цінність та здобутки християнському суспільству, варто було обмежити роль івриту та їдишу і замінити там, де це можливо, на “мову краю” (німецьку, а пізніше польську). Це завдання взяли на себе маскіли та “цивілізовані” євреї, пізніше названі асиміляторами.

Процес витіснення з широкого вжитку івриту та заборони їдишу в середовищі “поступових євреїв” завершився приблизно до середини 1880-х рр., що зокрема засвідчили дискусії довкола розуміння асиміляції у 1883 р. та ліквідація “*Namazkir*”, газети товариства “*Agudas Achim*”, у кінці 1886 р. [488, р. 123]. Відтоді більшість “цивілізованих” розглядали “єврейські мови” як перешкоду на шляху інтеграції та всіляко заохочували поширення серед “темних мас” знання “крайової мови”. Щоправда, не всі були одностайними в тому, яку саме мову треба вважати крайовою. У 1873 р. члени товариства “*Szomer Israel*” на загальних зборах вирішили, що їхня газета повинна виходити мовою краю. Впровадження цієї ухвали відклалось, оскільки довго не могли обрати між німецькою, польською та українською (руською) мовами [195].

Частина “поступових євреїв” не підтримувала тенденцій, які відсували іврит і надбання єврейської культури на другий план. У 1883 р. вони заснували товариство “*Mikra Kodesz*” і під керівництвом викладача єврейської релігії Йозефа Кобака організували курси івриту та історії євреїв для молоді, передовсім студентів гімназій та університету. Згодом “*Mikra Kodesz*” переросло у товариство “*Sion*” (“Сіон”), яке, окрім культурних, ставило також суспільно-політичні цілі – вимагало збільшення годин викладання івриту в державних школах, створення окремих єврейських товариств для студентів [332]. Сіоністи з часом радикалізувалися і на початку ХХ ст. домагалися визнання євреїв національною групою та забезпечення умов для національного розвитку. Щоправда, у питанні національної мови євреїв вони залишалися далекими від

одноставності. Дехто обирав практичний підхід, заявляючи, що справжньою єврейською мовою є іврит, а “жаргон” важливий лише як масова жива мова і зникне з поширенням освіти [268, s. 102]. Під час загальних переписів населення діячі сіоністського руху радили євреям вказувати іврит або їдиш своєю розмовною мовою [228, s. 179]. Особливого розголосу ця акція набула у 1910 р. Місцевий історик Леон Штрайт повідомляв, що у 1910 р. аж 9 тис. з 15 тис. євреїв міста Станіслав зробили вибір на користь “єврейської мови” (*język żydowski*) [548, s. 76]. В цьому місті до судової відповідальності за порушення конскрипційних інструкцій притягнули 600 власників будинків, з них 22 особи відмовились відступити від свого рішення, наражаючись на штраф у 40 корон [233, s. 3]. У відповідь на агітацію сіоністів намісництво видало спеціальне розпорядження, аби конскрипційні комісари у тринадцятій рубриці (розмовна мова) викреслювали записи “єврейська мова“, “гебрейська мова” чи “німецька у єврейському діалекті”, вписуючи натомість одну з мов краю [50, s. 320].

Про значення їдишу як знаряддя для цивілізування “єврейських мас” прихильники асиміляції всерйоз заговорили на початку 1890-х рр., коли єврейську Галичину заповнили дешеві белетристичні твори та газети написані їдишем, а “жаргоновий театр” досяг небувалого раніше розквіту; з’явилися також перші наукові опрацювання граматики та словники їдишу [157, s. 4]. Радикальні діячі, такі як Вільгельм Фельдман, заперечували доцільність просвітницької роботи з використанням жаргону [143, s. 71], проте більш помірковані радили писати популярні твори цією мовою (а також гебрейською) аби через них пропагувати користь освіти, усупільнення та шкоду від фанатичних рухів (хасидизму) [144, s. 84]. Якогось практичного втілення ці побажання не мали, так як з розпадом товариства “Agudas Achim” у 1892 р. в Галичині не залишилося більш-менш помітного осередку, який міг би інтелектуально та фінансово підтримати подібні проекти.

Після 1867 р. у Галичині офіційно використовували кілька мов, зокрема німецька, польська та українська (руська), оскільки населення цих територій було неоднорідним в етнічному плані. Статус мов формально був рівним, але ані

іврит, ані їдиш не дочекались офіційного визнання. Австрійське право фактично ігнорувало їх існування, вважаючи, що євреї є лише релігійною спільнотою і з часом стануть членами інших національних груп – німців, поляків, чехів – та перейдуть на їхні мови. На початку такий сценарій здавався доволі правдоподібним. У питаннях боротьби за реалізацію належних їм прав галицькі євреї доволі часто ідентифікували себе німецькомовними. Приміром, у 1880 р. євреї з м. Броди внесли до Державного трибуналу у Відні скаргу, в якій розцінювали відмову місцевої влади відкривати нові школи з німецькою мовою навчання як порушення свого права на освіту рідною мовою [537, s. 31].

Потреба знати німецьку чи польську мови змушувала багатьох євреїв, навіть ортодоксійних, посилати дітей у державні школи. Нерідко старанні учні, котрі виходили поза стандартну програму – опанування алфавіту, ставали чужими для свого оточення саме через знання мови християн та доступ до інформації [308, s. 14]. Таким чином, вибір конкретної мови на цьому етапі не мав вирішального значення, важливішим був факт її впливу на процес “цивілізування” консервативних євреїв.

Вже від 1870-х рр. проблема вибору між німецькою та польською мовами в розумінні більшості “цивілізованих” євреїв тісно прив’язувалася до вибору національності. Прихильники пропольського напрямку часто цитували уривок з Тори, де говорилося про потребу вивчення “мови краю” щоб уникнути давнього пророцтва: “Будете жити серед народів, мови яких не розумітимете”, визнаючи при цьому, що Галичина є польською землею, а вони – польським євреями [139, s. 7]. Закликаючи цивілізуватись або асимілюватись, вони, як правило, використовували такі визначення, як “крайова мова” (пол. *krajowy język*), “національна мова” (*język narodowy*), “національний напрям” (*kierunek narodowy*) [325, s. 70–71], маючи на увазі у цьому випадку польську мову, польський патріотизм. У риторичі євреїв-полонофілів, яку підтримувала місцева польська преса, німецька мова часто ототожнювалась з ідеологією антисемітизму (апелюючи до перших антисемітських творів цією мовою), а її використання – із зумисними діями на шкоду сусідам-полякам [276, s. 1].

Подібні міркування схилили єврейські гміни та різноманітні єврейські товариства вписувати мовою діловодства польську замість німецької. Кагал у Львові частково пішов на це у 1882 р., а члени одного з найбільших єврейських ремісничих товариств “Jad Charuzim” 1 жовтня 1882 р. розглядали таку можливість на загальних зборах, однак перші польськомовні протоколи засідань з’явилися лише на початку ХХ ст. [46; 47]. Львівська поступова синагога публікувала звіти про свою діяльність, оголошення та запрошення виключно польською мовою від середини 1880-х рр., але польськомовного проповідника найняла лише у 1903 р., тоді як краківська вперше зробила це у 1868 р. [491, s. 56]. Назагал переважна більшість гмінних урядовців не володіли польською на доброму рівні. Скажімо, на зламі ХІХ-ХХ ст. про перемишльського рабина Гедале Шмелькеса писали, що він єдиний рабин у Галичині, який може вільно говорити польською [518, s. 238]. Здебільшого німецькомовні євреї перелаштовувались на польську мову через критику, особливо з боку преси. Приміром, у 1903 р. журналіста газети “Kurjer Lwowski” обурювало те, що “євреї у поступовій синагозі слухають німецькі проповіді у той час, коли президент гміни Еміль Бик повсякчас говорить про асиміляцію, а в уряді синагоги є аж три адвокати” [234, s. 2]. Окрім мови молитов і проповідей, об’єктом публічної критики часто ставали вивіски та написи на єврейських крамницях, промови, виголошувані на похоронах та під час громадських заходів, чи навіть квитанції та рахункові книги єврейських крамарів. Для євреїв, які щодень спілкувались їдишем, прагнення продемонструвати свій “крайовий патріотизм” подекуди втілювалось у формі “польсько-єврейського жаргону” з домішками українських слів, яким говорили і навіть складали торговельні угоди [196, с. 3].

Німецька чи польська мови для більшості галицьких євреїв були інструментом пізнання світу, але доки вони не вводили їх до внутрішнього вжитку, знання мов не мало визначальної ролі в процесі асиміляції. Приміром, головним джерелом новин для галицьких купців була віденська газета “Neue Freie Presse”, тоді як місцеві польськомовні часописи вкрай рідко були їм доступними [144, s. 82]. Маєр Балабан згадував про практику читання “Kurjera

Lwowskiego” після молитов у ортодоксійній божниці Бергерів, коли одна особа з доволі посереднім знанням мови вголос читала для всіх, навіть для власника газети [168, s. 3]. Потребу вивчення мови, яка б уможливила повноцінну комунікацію з місцевим населенням та органами влади, розуміли навіть противники асиміляції. У 1912 р. хасидські цадики з міст Садогора, Чортків, Гусятин, Боян, Вижниця, Косів, Отинія та Копчинці ініціювали створення організації ортодоксійних євреїв, яка серед іншого мала займатися створенням релігійних шкіл, де євреї могли б навчитись крайової мови [264, s. 6].

Практика використання німецької та польської мов у повсякденному житті поширилась після надання євреям громадянських прав у 1868 р. Невелика частина “цивілізованих” намагались говорити лише німецькою, аби показати свою освіченість та відмежуватись від решти одноплемінників. Крім того, активне вживання мови засвідчувало підтримку ліберальних принципів держави Габсбургів, втілених у Конституції. Галицькі євреї не могли претендувати на етнічну німецькість, але те, що вони не належать до жодної з національностей, не робило їх меншими патріотами [485, p. 109].

Ситуація ускладнилася наприкінці 1870-х рр., коли частина євреїв оголосила про політичний союз із поляками та курс на суспільно-економічну співпрацю. Такий крок передбачав бодай часткову ідентифікацію євреїв з польськими національними інтересами, а одним із зовнішніх виразів цього мав стати перехід з німецької на польську мову в повсякденному спілкуванні. Для колишніх вихованців німецькомовних шкіл та університетів, котрі разом із нечисленними ортодоксами “старої дати” та самоуками-маскілами склали єврейську еліту, яка домінувала до кінця XIX ст., це завдання виявилось непосильним. Натомість вони вдавалися до демонстративно-пропагандистських кроків на зразок формальної полонізації єврейських установ. Лише їхні діти та внуки могли добре опанувати польську мову і говорити нею без специфічного акценту. Як свідчить листування батьків Юліуша Кляйнера (1886–1957), відомого філолога, професора Львівського університету і дослідника творчості Юліуша Словацького, вони спілкувались переважно німецькою, лише зрідка

трапляються листи, написані польською мовою [22; 23]. Директор Галицького іпотечного банку, філантроп та спонсор більшості проасиміляційних організацій та заходів у Галичині Маурицій Лазарус розмовляв зі своїм майбутнім зятем Германом Діамантом німецькою, хоч знав польську [39, арк. 320].

У 1891 р. журналіст газети “Kurjer Lwowski” зазначав, що, незважаючи на дані переписів, які фіксували стабільний приріст польськомовних євреїв у Галичині, на практиці не більше 1% (7–8 тис. осіб) у побуті користувалися польською мовою [316, s. 1–2]. З цим, щоправда, не погоджувались члени товариства “Agudas Achim” [231, s. 63]. Останні визнавали, що німецьку мову можна почути на єврейській вулиці частіше, ніж польську, але як контраргумент наводили протилежні приклади, зокрема відзначали євреїв Кракова і Тернополя, які були відомі своїм “мовним патріотизмом”, закликали набратись терпіння у цьому питанні. Такі доволі скромні цифри свідчать про те, що в мовних питаннях галицькі євреї менш за все були схильні керуватись ідеологією. Головний аргумент полонофільського середовища – євреї повинні полонізуватись, тому що живуть у польській Галичині – ніяк не впливав на значну частину інтелігенції, не кажучи про звичайних купців чи ремісників. Вибір ними мови спілкування був цілком прагматичним і здебільшого залежав від практичних обставин.

Особливості мовного вибору галицьких євреїв можна зрозуміти, досліджуючи таке явище, як корекція чи зміна особових назв (імен та прізвищ). Як правило, євреї-вихідці з традиційного їдишмовного середовища носили характерні імена та прізвища, але зі зміною оточення (внаслідок переїзду з єврейського кварталу, навчання чи роботи) прагнули переінакшити (“модернізувати”) їх. Закон дозволяв змінювати імена та прізвища, хоч ця процедура вимагала багато часу та коштів. Діалектні імена (записані так, як вони звучать на мові їдиш) носили майже усі євреї Галичини, незважаючи на те, що з 1875 р. державні органи намагались обмежити їх використання в офіційних документах [86, s. 7]. Лише невелика частина освічених і заможних євреїв називали дітей літературно правильними біблійними чи запозиченими іменами (ця тенденція почала окреслюватись приблизно від 1890-х рр.). Але поодинокі

випадки не змінювали ситуації, і більшість євреїв для спілкування поза домом використовували “модернізовані” варіанти імен, які мінімально підкреслювали їх походження, були милозвучнішими, відповідали культурним смакам оточення. Найчастіше ім’я Лейб змінювали на Леон, Самуїл (Самуель) на Еміль, Ізраель Мойжеш на Ізидор Максиміліан, Фішель на Філіп, Абрахам на Адольф, Соломон на Едмунд, Барух на Бенедикт, Герш на Герман, Берл на Бертольд, Абель на Альберт, Мендель на Едмунд, Маєр на Макс. Офіційно просити про зміну імені чи прізвища зважувались одиниці у випадках, коли це було вкрай необхідним. Серед звернень євреїв до Галицького намісництва у кінці XIX – на початку XX ст. переважали прохання змінити ім’я (370 звернень), тоді як нове прізвище хотіли отримати лише 60 осіб (не враховуючи випадків, коли змінювали материнське прізвище на батьківське) [342, с. 228]. Це може свідчити про те, що імена однозначно вказували на єврейське походження і їм надавали більшої ваги у процесах нав’язування міжособистісних, неформальних контактів. Натомість прізвища через своє “німецьке” звучання (окрім таких, як Левін, Кон) не викликали прямих асоціацій із єврейськістю. Невеликим був і відсоток охочих полонізувати прізвище – у 1910 р. серед 139 заяв про зміну прізвища, які розглянув Крайовий комітет, полонізовані варіанти склали лише 14% [4]. Решта – це прохання про зміну материнського прізвища на батьківське, що були способом виправити колізії, які виникали через популярність ритуальних шлюбів. Навіть у 1896 р. лише 35,5% дітей, вписаних у єврейські метричні книги у м. Львові, мали статус народжених у шлюбі [11].

Фактичні причини зміни імені чи прізвища могли відрізнитися від декларованих – євреї часто діяли, виходячи з кон’юнктурних міркувань, проте це не мало впливу на результат. Галицьке намісництво переважно відмовляло євреям, котрі зверталися з такими проханнями, за винятком тих, хто приймав християнське віросповідання чи належав до суспільної еліти (а отже, міг отримати позитивну відповідь, залучивши знайомства чи пропонуючи хабарі чиновникам). Частина євреїв надсилала свої звернення до адміністративних органів інших міст (найчастіше – до Чернівців або до Відня), де прихильніше

ставились до їхніх прохань і переважно дозволяли змінити особові назви [342, с. 227]. Галицькі євреї розцінювали таку поведінку місцевої влади як ще один доказ упередженості і вибіркового ставлення. Апелюючи до засад рівноправності і наголошуючи на тому, що вони працюють чи прагнуть працювати на благо краю, євреї доводили незворотність своєї суспільної інтеграції (причому вони бачили себе інтегрованими в австрійське суспільство в широкому розумінні набагато частіше, ніж у виключно польське), довершенням якої могло стати отримання кращого, “стосовнішого” імені та прізвища. Проте на думку переважно польської влади єврейські акультураційні тенденції заслуговували на схвалення лише тоді, коли йшлося про зміну фамільних прізвищ, найчастіше в поєднанні з конверсією.

Від зламу XIX-XX ст. поступово зростала кількість євреїв, для яких польська мова була основною мовою спілкування та мовою творчості. Засвоєння євреями польської мови відбулось головним чином завдяки полонізованій середній школі. Тут молоді євреї знайомилися з польською культурою через інтенсивне читання класиків польської літератури. Як свідчить щоденник Оскара Катценелленбогена, список творів, які він прочитав під час навчання у станіславській гімназії (1886–1894 рр.) складався майже виключно з праць польських авторів, а серед відвіданих ним культурних заходів непольськими були лише вистави “Руського театру” та концерти товариства “Лютня” [43, арк. 24–31]. Згодом під час навчання у Львові він зблизився з групою поетів, які називали себе “Planietnicy” (пол. “Планетники”: Марія Вільська, Владислав Белза, Леопольд Стафф), і почав друкувати свої перші твори польською мовою; в міжвоєнний період працював літературним критиком. У 1925 р. він підсумовував: “Лише через знання, винесені з книжок неможливо зрозуміти культуру жодного середовища [...] усвідомлення, навіть дуже глибоке, істотних складових та цінностей не замінить нікому живого почуття приналежності і нерозривного зв’язку з певною територіальною цілісністю, за минуле та майбутнє якої без застережень готовий нести відповідальність. Ознайомлення із творами літератури та мистецтва певного народу не достатньо

для пробудження у собі такого почуття. Воно народжується та розвивається імпульсивно з тісного, безпосереднього, щоденного контакту з усіма проявами та формами життя спільноти, з конкретним набором приземних робіт та буденних заходів народу” [501, s. XIV-XV].

Які наслідки мала мовна асиміляція? Чи ті євреї, які говорили та писали польською і не знали їдишу, могли зараховувати себе до поляків? Як показує дослідження, мовне питання надто часто використовували як елемент політичних чи національних протистоянь, не задумуючись про практичні наслідки таких дій. У результаті виникали двозначні ситуації, коли провінційні керівники формально польських читалень спілкувалися між собою на їдиші [309, s. 54], а прихильники єврейського націоналізму у Львові видавали свою газету “крайовою” (польською) мовою [278, s. 44]. Повноцінній асиміляції тих євреїв, котрі однозначно ставали на сторону польськості, шкодила надмірна увага преси та політиків до того, якою мовою спілкуються “єврейські маси”. Багатьох поступово розхолоджувало ставлення польського суспільства, яке висувало мову як одну з основних умов асиміляції, але на практиці вимагало додаткових “доказів” патріотизму. Показовим прикладом є історія відомого у Львові полоніста Генрика Бігеляйзена (1855–1934), який майже 50 років працював у різних навчальних закладах, зокрема був професором Третьої та Першої (Академічної) гімназії у Львові, керівником єврейської школи для дівчат. Відомий своєю активною громадською позицією, він у середині 1880-х рр. входив до складу керівництва товариств “Shomer Israel” та “Agudas Achim”, намагаючись їх об’єднати [63, s. 59]. Його професійний доробок – це близько 200 праць, присвячених аналізу творчості польських поетів та письменників XIX ст. [397, s. 272–274]. За спогадами його учня, наприкінці життя Г. Бігеляйзена спіткало розчарування: “До польської суспільности відчував він великий жаль за те, що не знайшов серед неї – мимо великого вкладу в польське літературознавство – признання. Тому остаточно звернув він із своєї “асиміляційної” дороги і навернувся під кінець життя назад до жидівства, – навіть як національний сіоніст!” [164, с. 110].

4.3. Зовнішній вигляд та поведінка

Однією з важливих складових процесу асиміляції було конструювання і реалізація певної моделі світогляду, що складався з взірців, норм і звичаїв, які назагал окреслювались як “поступові”, “цивілізовані” та позитивні для суспільства. Для євреїв, котрі прагнули асимілюватися, дотримання цих норм входило до неписаного кодексу доброго смаку, виступало показником намірів і значно полегшувало товариське та професійне спілкування. Окремі складові цього світогляду в досліджуваній період зазнавали значних, часом кардинальних змін. В основі світогляду лежали вимоги модернізувати єврейську спільноту, а також намагання передати євреям деякі риси оточення, приміром, норми поведінки аристократів й інтелігенції, що вважалися загальноприйнятими взірцями цивілізованості.

Період революційних виступів, відомий як Весна народів, був часом, коли в суспільному обігу з’явилися звернення до євреїв, де їм пропонували рівність в обмін на певні зміни, зокрема у зовнішньому вигляді. У 1848 р. львівський публіцист Абрахам Мендель Мор написав їдишем звернення “Чаша спасіння”, в якому закликав євреїв змінити спосіб життя. Автор стверджував: “Якщо новий світ відкриється нам, християни відноситимуться до нас як до братів і ми зможемо опанувати ті ж заняття, що й вони. Якщо до цього часу дехто з нас займається лихвою чи іншими низькими заробітками [...], то тепер ми можемо це змінити”. І далі звертався із закликом до єврейок: “Жінки повинні припинити виставляти напоказ свої прикраси та дорогий одяг перед християнами. Не можна прикриватись релігійними вимогами, оскільки традиційні головні убори не повинні включати ювелірні елементи” [487, р. 224]. Рабин із Самбора Самуель Дойч у 1851 р. написав до Міністерства віросповідань та освіти пропозицію реформування галицького єврейства, де серед п’яти пунктів першим номером зазначалося: заборонити євреям використання польсько-єврейського одягу (лапсердак та хутряні шапки) і запровадити дворічний термін для обов’язкового використання одягу німецького покрою [65, с. 87–93].

У схожому тоні висловлювалися й східноєвропейські маскіли, які особливу увагу приділяли саме зовнішності жінок. На їхні критичні зауваження щодо нескромності галицьких єврейок, які “змушують своїх чоловіків витратити останні гроші на люксові паризькі моди”, можна натрапити доволі часто у пресі, зокрема у бродівській газеті “Ha'ivri” [483, s. 2345]. Одяг жінок не підлягав настільки строгому контролю, як у чоловіків (за винятком обов'язку носити перуки), тому єврейки легко могли наслідувати зовнішній вигляд християнок. “Gazeta Lwowska” писала, що з нагоди освячення поступової синагоги (1846 р.) на галереї можна було побачити “гарних дочок Ізраїля, строї яких щораз більше наближаються до наших мод” [262, s. 5–6]. У 1896 р. краківський рабин офіційно заборонив єврейкам носити модний тоді кринолін, у якому вони часто з'являлись на балах чи концертах [466, s. 94; 414, s. 90].

Спроби маскілів змінити вигляд жінки, що здійснювались одночасно із критикою статусу жінок у традиційному єврейському суспільстві, особливо щодо зменшення їхньої залежності від чоловіка, не перетворили єврейок на активних прихильниць асиміляції [448, p. 45]. У Галичині переважала німецька модель жіночої поведінки, у якій єврейкам відводилась радше роль консервативних берегинь домашнього затишку, єврейських традицій та ідентичності. За винятком активних прихильниць соціалізму і емансипації, галицькі єврейки рідко демонстрували активну життєву позицію і рідко займались громадськими справами. У наукових дослідженнях часто відзначають, що, порівнянно з християнками, єврейки набагато частіше здобували середню та вищу освіту, але це скоріше був наслідок специфіки виховання у єврейських родинах [409, s. 78]. На відміну від єврейок з Російської імперії, у Галичині освічені жінки доволі рідко працювали не стільки через власне небажання, як через неготовність середовища до цього. Єврейки, які походили зі Львова, після отримання диплому Віденського університету вкрай рідко повертались до рідного міста, намагаючись натомість знайти роботу в столиці імперії [549, s. 54, 56]. Тому їх зовнішній вигляд, а в окремих випадках також недотримання домашніх ритуалів і правил кошерного приготування їжі,

були основними знаками, які свідчили про асиміляційні тенденції (*Додаток Б Зображення Б.7, Б.13*).

Традиційний єврейський чоловічий образ, до якого обов'язково входили довгий чорний плащ (інші назви: “лапсердак”, “капота”, “бекеша”) [321], ярмулка або штраймель, а також довга борода та пейси, сформувався доволі пізно, приблизно у XVIII ст., і мав велику кількість варіацій (*Додаток Б Зображення Б.1, Б.2*). Суботній одяг зазвичай відрізнявся від повсякденного, оскільки в цей день євреї відвідували синагоги, де під час молитви обов'язково накидали на плечі спеціальну тканину – талес (*Додаток Б Зображення Б.3*). Штраймель або сподек – шапку, оздоблену зверху лисячим або соболиним хутром (часто це були хвости тварин) – також носили переважно у суботу, і цей убір був ознакою належності до вищих прошарків спільноти. Його не носили ремісники (окрім золотарів), які у звичайні та святкові дні обходились капелюхами і ярмулками, а під час роботи вдягали не капоту, а звичайний зручний одяг (*Додаток Б Зображення Б.4*). Сауль Міллер згадував, що на зламі XIX-XX ст. у містечку Добромилі був лише один єврей, який щоденно носив штраймель – реб Янкель Штейн, відомий своєю вченістю талмудист [180, р. 37]. Натомість у повітовому містечку Ліманова, де хасидизм сповідувала більшість понад 700-особової громади, повсякденним вбранням євреїв були довгі плащі і повстяні капелюхи; у суботу – білі панчохи, святкові лапсердаки і хутрянні шапки [89, s. 164].

Маєр Балабан так описав львівських ортодоксійних євреїв: “У єврейській дільниці [...] залишились консервативні маси. Там були синагоги і ритуальні лазні, поховальні братства і цехові молитовні, там єврей відчуває себе вдома. Там ще сьогодні [у 1909 р. – М.В.] школьник, як у часи Р[ечі – М.В.] Посполитої, ударом молотка у брами скликає вірних на молитву чи сповіщає про смерть одного з них. А в суботу гетто [...] заспокоюється. Магазины позамикані, вулиці безлюдні, мешканці у святині. Стрій давніх польських євреїв ще зберігся у багатьох. Шовкова бекеша, на голові лисюрка, шовковий пояс і молитовний плащ (талес) під пахвою – ось образ єврея у суботу” [134, s. 11–12].

Євреї, які належали до середовища “цивілізованих”, одягали німецький чи європейський костюм, який відповідав тогочасній моді. Особливе здивування, а нерідко осуд викликали ті, хто зважувався голити бороду та пейси і відмовлявся носити ярмулку (*Додаток Б Зображення Б.5, Б.6*). На радикальні зміни зважувалися одиниці, а нова зовнішність відображала їхні естетичні, культурні та часом національні вподобання. Представники першого покоління поступових євреїв особливо добре розуміли, що їх вигляд є демонстрацією життєвого вибору не лише християнам, а й решті єврейської спільноти [454, р. 84]. Адже подібні зміни викликали жваву реакцію у суспільстві, як, до прикладу, поява на вулиці групи євреїв, одягнутих на європейський манер, відразу ставала новиною і предметом обговорень [65, с. 183–185].

До вибору певного типу зовнішності євреїв підштовхували передусім професійні обов’язки та стандарти, прийняті у різних середовищах, зокрема серед інтелігенції. Євреї свідомо прагнули не виділятися своїм одягом від християн, відмежовуючи себе від традиційно одягнених одновірців. Найбільше критики зовнішнього вигляду зазнавали хасиди: у сприйнятті поступових зовнішній вигляд представників секти хасидів (їх часто називали “гуситами”) відзначався недбалістю, їм також приписували забобонність, байдужість до суспільних справ, сварливість, мстивість, лінивість та пияцтво [240, с. 2].

Наприкінці ХІХ ст. європейський костюм вже не був рідкістю серед євреїв, які мали достатньо грошей, аби його купити. Стрімко зростала кількість євреїв зі світською освітою, для яких зовнішній вигляд був умовою роботи за фахом. Для інших правильний вигляд ставав перепусткою до вищого товариства, даниною моді. Вільгельм Фельдман, який прибув із маленького містечка Збараж до Львова у традиційному єврейському плащі, вже через кілька років просив знайомих купити йому комірць та інші деталі “модного” гардеробу [63, с. 111] (*Додаток Б Зображення Б.8, Б.9*). Багаті євреї з Дрогобича наприкінці ХІХ ст. надавали перевагу одягу, звичаям, ідеям з Відня, що разом з німецькою мовою, на думку Богуслава Лонгчампса, перетворювало їх на агентів германізації міста [179, с. 81]. Часто вихідці з ортодоксійних чи хасидських родин поєднували різні

елементи європейського костюма з традиційними єврейськими деталями. Так вдягався батько Манеса Шпербера, працівник фінансової контори у містечку Заболотів: “Його голова була постійно прикрита ярмулкою, темно-синьою оксамитовою шапочкою або чорним шовковим беретом; його лице обрамлювала модно підстрижена чорна борідка. Хоча він походив із хасидської родини і був вихований у найсуворіших звичаях, проте не носив пейсів і, крім суботи та святкових днів, також і кафтана, а вдягався, як тоді говорили, “по-європейськи” [165, s. 40].

Зовнішній вигляд свідчив про розуміння корпоративних правил, а небажання змінюватись автоматично означало відмову від певних посад, участі у заходах. Ця закономірність не була винайдена у другій половині XIX ст. Згадки про зміни зовнішності та поведінки і навіть критику цього явища, можна віднайти набагато раніше. У другій половині XVII ст. відомий містик Гірш з Кейданова писав: “Я бачив жінок, які вдягаються зовсім не як єврейки, важко сьогодні на вулиці відрізнити єврейку від шляхтянки чи міщанки. Наші сестри звертають на себе увагу чоловіків і провокують заздрість християн. [...] І бачив чоловіків, які голять бороду, тим самим порушуючи аж п’ять заборон Талмуду. Деякі євреї називають себе неєврейськими іменами, ведучи справи з християнами, веселяться з ними, споживають заборонені страви і напої” [390, s. 352–353]. Проте у той час такі випадки можна було вважати винятковими, то з розгортанням асиміляційних процесів трансформації вигляду ставали нормою. Навіть представники відомих династій рабинів не могли опиратись новим віянням. Приміром, молодий Самуель Горовіц (1835–1924) носив бекешу, штраймель і був вихований у дусі найсуворіших релігійних правил. До смерті батька він не міг прийняти пропозицію очолити Галицький іпотечний банк, тому що це вимагало змінити зовнішній вигляд. Та згодом він пішов на це, став депутатом міської ради, президентом Торгово-промислової палати, навіть отримав шляхетський титул і статус найбагатшої людини в Галичині (*Додаток Б Зображення Б.10*) [400, s. 35–37].

Значна частина євреїв, особливо купців і промисловців, використовували європейський костюм спорадично, по суті лише для виїзду до великих міст чи зустрічей із важливими клієнтами-християнами. На відміну від інтелігенції, зовнішній вигляд купця часто був показником його практичності й досвіду, а не світоглядної позиції. Цю тенденцію добре ілюструє випадок виїзду на лікування до популярного курорту в м. Карлсбад львівського золотаря Янкеля Капса: “Низький, аж надто низький і товстий, у довжелезній бекеші, високому циліндрі у звичайні дні і великому штраймлі у суботу [...] виїхав до Відня, де за ним бігали вуличні волоцюги і всі оглядалися на нього, тому він вирішив, не чекаючи на лікаря, повернутися до Львова. У божниці нещасного золотаря сердечно привітали, але бували у світі колеги таємно підсміювалися з нього і радили йому вдягнутися “по-німецьки” і все-таки поїхати до Карлсбаду” [167, s. 4]. Візуально цю ситуацію відображено на картині Ізидора Кауфмана (1853–1921) “Прибуток”: єврей у ярмулці та традиційному одязі рахує гроші, позаду видніється хутрянний штраймель, а поруч – чорний капелюх звичного для тогочасної моди фасону (*Додаток Б Зображення Б.1*).

Аби набути нового вигляду, для більшості заможних купців вистачало замінити довгий плащ на дещо коротший сурдут [251, s. 2]. Їхня побожність не була прямо пов’язана із носінням традиційного одягу, проте за будь-яких обставин ярмулки вважалися обов’язковими. Міло Анштад так описав зовнішність свого дідуся: “Дідусь Келлер мав, як мені здається, близько метра сімдесяти зросту і в нашому середовищі вважався високим. Його обличчя обрамлювало густе сиве волосся, а капелюх чи ярмулка були незмінним елементом – дідусь був ортодоксійним євреєм і я ніколи не бачив його з непокритою головою. Коли я згадую про нього, то найперше приходить на думку лице завжди з широкою бородою, яка спадає на груди. [...] Він практично мешкав у синагозі, віддаючись навчання Талмуду, а складом завідувала дружина” [166, s. 99–100] (*Додаток Б Зображення Б.14*).

Окремо варто розглянути випадки, коли євреї вдягали національні костюми християн. Як правило, таке траплялося під час відзначення певних подій чи

урочистостей, які мали чітке національне забарвлення. Серед перших євреїв, яких бачили у польському кунтуші, був учасник Січневого повстання адвокат Берnard Гольдман. У такому одязі він з'являвся в темплі під час урочистих богослужінь, а також на католицьке свято Божого Тіла, коли разом з іншими членами львівської міської ради брав участь в урочистому поході містом. Так само вдягався аптекар Ян Піпес-Поратинський, “чоловік з великою чорною бородою. [...] Особливо велично він виглядав у кунтуші на процесії Божого Тіла”, – читаємо у Юзефа Вітліна [188, s. 32].

Поява євреїв у польському національному костюмі була демонстрацією чіткої пропольської позиції. Візуальний образ був особливо значущим для показу політичних преференцій: перед черговими виборами можна було частіше побачити євреїв у кунтуші, а навіть з шаблею та шапкою, оздобленою пір'ям (*Додаток Б Зображення Б.11*). Опоненти називали тих, котрі відверто виявляли свою пропольську позицію, “національними янкелями*⁹”. Проте не кожен міг виражатись у такий спосіб – на це потрібна була неформальна згода польського суспільства. Поляки ж загалом не дуже схвалювали патріотичний запал євреїв, для них звичнішим був традиційний єврейський образ. У 1890 р. під час перепоховання останків Адама Міцкевича у краківському Вавелі одну з делегацій представляли шляхтич у кунтуші, єврей у капоті, священник і селянин [493, s. 112]. Іншим прикладом є газетна карикатура, на якій політик і адвокат Еміль Бик зображувався у традиційному єврейському плащі, ярмулці та з довгими пейсами (*Додаток Б Зображення Б.12*). Надаючи типово єврейського вигляду одному з лідерів асиміляційного руху в Галичині, редактори польського тижневика намагалися показати збірний образ політично активних євреїв. При цьому цілковито ігнорували факт трансформації їхнього візуального образу.

З утвердженням у галицьких єврейських громадах поділу на цивілізовану меншість та консервативну більшість почався процес відмежування обох таборів, який часто втілювався у моделях поведінки. Приблизно від середини

* Янкель – один із героїв поеми Адама Міцкевича “Пан Тадеуш”, єврей-корчмар, який був польським патріотом та підтримував боротьбу поляків наприкінці XVIII ст.

XIX ст. “поступові” євреї намагались показати, що вони відрізняються від “темних єврейських мас” не лише мовою та одягом (найважливіші зовнішні критерії), а й своїм мисленням та поведінкою.

У Галичині за багато років склався стереотип поведінки єврея. Вважалося що євреї доволі неспокійні, завжди поспішають [140, s. 9], часто кричать, особливо коли моляться, багато жестикулюють, не дбають про порядок та чистоту і не дотримуються правил [475, s. 342]. Тому засади “цивілізованої” поведінки наказували уникати дій, які б відповідали цьому стереотипові. До прикладу, євреї, які хотіли відвідувати краківську “німецьку” божницю (темпл), були зобов’язані пристойно поводитися під час молитов; порушників чекало покарання у вигляді грошового стягнення [456, s. 27]. Нерідко потребу цивілізованого богослужіння обґрунтовували вимогами часу, притому навіть найменші поверхові зміни сприймали позитивно. Так, на звістку про смерть архикнязя Рудольфа у 1889 р. очільник єврейської гміни м. Станіслав Герш Гальперн розпорядився організувати заупокійне богослужіння у головній міській синагозі. Для надання їй поступового вигляду він переодягнув синагогального співака у кантора, а з його помічників створив хор [66, с. 235].

Однією з характерних ознак належності до “світлої” частини єврейства була шлюбна політика. У традиційних сім’ях практикували доволі ранні шлюби, де майбутнього нареченого чи наречену підбирали батьки за посередництвом шадхена – професійного свата. Натомість у родинях цивілізованих євреїв дозволяли дітям самим обирати собі пару і не поспішали з одруженням [396, р. 50]. Гелена Штернбах, дочка одного з відомих перемишльських адвокатів, згадувала, що послугами шадхенів, які часом приходили до них додому, було немодно користуватись. Це робили лише на провінції, а в її родині пари для дітей обирали серед знайомих з допомогою родичів [176, s. 22].

Про значний відхід від релігійних приписів свідчить небажання деяких євреїв здійснювати обрізання своїх новонароджених дітей. Такий випадок знаходимо у спогадах станіславського поступового рабина Мордехая (Маркуса) Брауде. За його словами, на початку XX ст. тогочасний мер Станіслава Артур

Німхін, попри свою формальну належність до єврейської спільноти, не виконав обрізання свого сина, народженого у Львові, і намагався приховати цей факт [173, р. 111].

Дотримання правил кошерного споживання продуктів було важливим обов'язком кожного єврея, і з цього приводу між цивілізованими і традиційними часто виникали суперечки. На початку 1880-х рр. прихильники товариства ортодоксійних євреїв "Machsike Nadas" запропонували австрійській владі проект статуту для єврейських спільнот, у якому правом голосу наділяли лише тих євреїв, котрі виконували усі релігійні приписи [484, р. 178]. У 1886 р. львівські традиційні кола заявили, що лише з їхніх грошей утримується кагал, оскільки поступові не завжди купують кошерне м'ясо [247, s. 47]. Іншими словами, поступові євреї могли втратити будь-який вплив у спільноті через споживання некошерних продуктів чи неналежний вигляд. Як видається, в усіх громадах, навіть таких великих, як львівська, близькі сусіди завжди знали, хто споживає "трефне" (некошерну їжу). Тож у домі тих, хто не дотримувався кошерності, як це було з поліційним інспектором Яном Колішером, інші євреї не могли нічого їсти [170, s. 19]. Можливою причиною того, що "цивілізовані" євреї відкидали настільки важливі правила, було трактування ними релігії як чогось необов'язкового, а законів Талмуду (котрі регламентували приватну і публічну сферу життя) як застарілих і таких, що їх можна змінювати залежно від необхідності.

Важливо підкреслити той факт, що недотримання правил кошерності не входило до неписаного кодексу поведінки асимільованого єврея. У кожній сім'ї, незалежно від ступеня асимільованості, самостійно визначали своє ставлення до єврейських традицій. Інколи приватне життя наповнювала суміш традицій, де одні свідчили про релігійність, а інші – про атеїзм господарів. Атмосферу доволі типового сімейного побуту початку ХХ ст. відтворено у спогадах Альфреда Маріла, онука лідера коломийських євреїв Йосифа Функенштайна: "Принаймні дві третини населення [Коломиї – М.В.] було гебреями. Більшість з них була ортодоксами, так званими хасидами. Дід був президентом гебрейського

культурного товариства “Kultusgemeinde”, органу з функціями влади для всіх частин жидівської громади. Проте сам він набожним не був, і домашнє господарство не велося строго на гебрейський манер. На столі регулярно була шинка і молоко часто перемішувалося з м’ясними продуктами. До синагоги він регулярно не ходив. Наскільки мені відомо, він відвідував служби лише під час великих свят. Лише один раз я мав нагоду бути разом з ним. Його почесне місце було поруч з святинею [сувоєм Тори – *М.В.*]. На стіні синагоги, котра була пишною будівлею, я бачив дошку, яка увічнювала заслуги мого діда у відбудові приміщення. Його вбрання ортодоксальним не було, радше в західному стилі й досить дороге, пошите у Відні, на богемських курортах чи у Львові. Єдиний час протягом тижня, коли я спостерігав релігійні ритуали, був вечір у п’ятницю. Тоді моя бабуся запалювала свічки в великому срібному канделябрі й закривала лице руками, для того щоб промовити молитву. Вечера також була більш святочною, ніж у інші дні, з різноманітними видами білого хліба, риби та кращим вином. [...] А по суботах ми їли лише холодну їжу, оскільки прислуга не працювала” [369, с. 199].

Добровільне прийняття поступовими євреями інших стандартів вигляду і поведінки не лише зробило їх відмінними від решти євреїв, а й створило передумови для культурного та соціального зближення з християнами. Для переважної більшості прихильників єврейської асиміляції вищезгадані зміни були лише засобом, який на початковому етапі демонстрував свою ефективність. У некролозі Філіпа Цукера, одного з перших представників громади у законодавчих органах та президента львівського кагалу, автор відзначив, що покійний “Від поляка відрізнявся лише віросповіданням, а щодо мови та поведінки, то його неможливо було відрізнити від поляків” [197, s. 93].

З появою серед освіченої та “цивілізованої” верстви прихильників єврейського націоналізму значення вигляду та поведінки як засобу, що нівелював міжетнічні бар’єри, змінилося. Сіоністи перші звернули увагу на той факт, що, незважаючи на усі зміни, євреїв усе одно сприймають як інших, чужих, відмовляючись визнавати їх рівними полякам. “Стрій, мова спілкування і звичаї

нічого не важать. Раса є інша і на тому кінець”, – писав у 1901 р. розчарований в ідеї асиміляції Віктор Хаєс [174, s. 240].

4.4. Зміни віросповідання

В Австрійській імперії з появою у 1868 р. закону про міжрелігійні стосунки [72] не існувало значних перешкод для здійснення конверсій. Кожен підданий цісаря міг вільно змінити віросповідання після досягнення 14-річного віку, окрім осіб, що не були повністю дієздатними. Про таке рішення належало повідомити відповідний орган місцевого самоврядування (повітове староство або магістрат). Адміністративні органи були зобов’язані офіційно виключити кандидата з його попередньої релігійної спільноти і заодно перевірити, чи немає вагомих перешкод для зміни релігії (судове переслідування, борги). Звернення кожної особи, яка виявляла бажання перейти на інше віросповідання, записували у спеціальний протокол, де вказували особисті дані (вік, походження, імена та професію батьків, статус та професію), причини конверсії та прізвища принаймні двох свідків. Ці документи є важливим і нерідко єдиним джерелом інформації про євреїв, які приймали нове віросповідання. Протоколи заповнювали при магістратах чи старостах, які від 1890-х рр. використовували спеціальні формуляри; після отримання дозволу світської влади кандидат звертався до відповідних релігійних установ, де також заповнювали спеціальні протоколи і запис про хрещення вносили до метричних книг народження чи до спеціальних книг хрещення новонавернених.

Закон про зміну віросповідання дозволяв аби при конверсії батьків діти до семи років також змінювали релігію, але у віці 7–14 років це робити заборонялося (одна з можливих причин – відвідування ними школи, де релігія була обов’язковим предметом). Законотворці також віднесли у окрему категорію “осіб, що не належать до жодного з офіційно визнаних віровизнань або релігійних спільнот” (нім. *Personen, welche keiner gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft angehören*, згодом це визначення замінили на “*konfessionslosen*” (пол. “*bezwyznaniowość*”), що можна перекласти як

безконфесійність, безрелігійність), у той же час атеїзм був поза законом, а за публічне заперечення релігійних догматів передбачалось покарання [410, s. 127]. Ця правова норма спочатку застосовувалася у виняткових випадках, але з часом безконфесійний статус набув популярності серед євреїв, котрі полишали юдаїзм, але не хотіли приймати хрещення.

У правовому механізмі зміни віросповідання можна виокремити декілька слабких місць, передовсім надто ранній вік для конверсій (від 14 років) у країні, де повнолітньою вважалась особа після досягнення 24-річного віку. Ця обставина згодом призвела до конфліктів між євреями та релігійними інституціями, що займались хрещенням малолітніх осіб, – останнім закидали викрадення і примусові навернення дітей, котрі ще не могли усвідомити наслідки такого кроку. Також неврегульованою залишалась низка положень сімейного права – якщо хтось із подружжя змінював релігію, то виникало питання, за яким правом їх можна розлучити [133, s. 10].

Конверсії євреїв, попри те, що викликали досить неоднозначну реакцію, не відразу стали об'єктами уваги з боку органів статистики, що звернули свій погляд на цю проблему лише у 1880–1890-х рр. Більш-менш точні цифри можна одержати лише після ретельного дослідження записів у книгах реєстрації осіб, які змінювали релігію, і відповідних записів про хрещення. Загальні показники, що їх наводить директор берлінського Бюро єврейської статистики Артур Рупін, наступні: за все XIX ст. в Австро-Угорській імперії 44 756 євреїв перейшли на християнство, у Цислейтанії зафіксовано 28 200 єврейських конверсій на римо-католицизм, 6 300 – на протестантизм (євангелізм) і лише 200 осіб обрали греко-католицький чи православний обряд [104, s. 182]. Галичина у порівнянні з іншими провінціями Австро-Угорщини відзначалась меншою кількістю конверсій. За даними того ж А. Рупіна, протягом 1900–1903 рр. у Галичині та Буковині щорічно близько 90 євреїв здійснювали конверсію, що становить приблизно один випадок на 10 тис. євреїв. У Відні цей показник наближався до 39–40, у Будапешті – 13, тоді як середній показник у Цислейтанії (без Галичини та Буковини) і Транслейтанії становив відповідно 25 і 5 вихрещень на 10 тис.

мешканців юдейського віросповідання. За частотою конверсій галицькі євреї найближче стояли до своїх російських одноплемінників – у 1881–1890 рр. там щорічно змінювали віросповідання приблизно 670 євреїв (1,5 випадків на 10 тис. євреїв) і 1021 євреїв у 1891–1897 рр. (2/10 000) [104, s. 183].

Як показали наші підрахунки, за час від 1868 р. до 1914 р. у Львові офіційно зареєстровано 4479 випадків зміни релігії, з них лише п'яту частину (21,67%, або 971 випадок) становили конверсії з юдаїзму (*Додаток А Таблиця А.7*) [93, s. 11; 568, s. 265–276; 8; 9]. Щороку від 20 (у 1860–1870 рр.) до 50 (1890 рр.) осіб змінювали віросповідання, серед них євреї становили від 30% до 50%. Кількість конверсій у Львові суттєво зросла з початком ХХ ст. (до 450 осіб/рік), що найімовірніше було пов'язано з загостренням українсько-польських стосунків, особливо після вбивства намісника краю Анджея Потоцького [568, s. 95]. Однак це протистояння ніяк не позначилось на кількості єврейських конверсій, і тільки в останніх передвоєнних роках цей показник зріс до 45–50 осіб на рік [9, арк. 170–206; 8, арк.1–23]. У Кракові у 1878–1905 рр. від 20 до 40 євреїв щороку змінювали віросповідання [55; 129, s. 76–77]. За частотою переходів з юдаїзму на інші віросповідання Краків не поступався Львову (*Додаток А Графік А.8*), але обидва міста за цим показником відставали від Праги, де кількість вихрещень дорівнювала 2,5% єврейської громади міста, та Відня (4%) [524, p. 78], тоді як у Кракові та Львові не набиралось навіть 1%. Дані з протоколів, що збереглися в архіві греко-католицької митрополичої канцелярії в Перемишлі, містять інформацію про 28 євреїв (11 чоловіків та 17 жінок), які звернулися з наміром прийняти хрещення у 1864–1909 рр. [59]. Із преси відомо також про поодинокі випадки зміни віросповідання у інших місцевостях, зокрема у селах. Як видається, євреї із невеликих міст воліли проходити процедуру зміни віросповідання поза домом і найчастіше обирали для цього столицю. Так, у 1897 р. у Львові охрестився судовий секретар з Станіслава на прізвище Сокаль [310, s. 4]; через декілька років його приклад наслідував адвокат Людвік Катценелленбоген з дружиною, який після конверсії продовжував жити у рідному місті [173, p. 111]. Таку тенденцію можна пояснити бажанням приховати

факт зміни віросповідання від одноплемінників, яке виникало навіть у тих, котрі вважали себе акультурованими.

Найбільш частими, поза сумнівом, були переходи з юдаїзму на римо-католицизм, рідшими – навернення у протестантство, греко-католицизм. Поступово зростала частка осіб, котрі прагнули залишитись поза будь-якими конфесіями. У Львові їх кількість збільшилася від 3–4% у 1870-х рр. до 8,5% на початку ХХ ст. (*Додаток А Таблиця А.7*). Зафіксовані випадки переходу євреїв на православ'я, у т. ч. на ортодоксійно-вірменський обряд, кальвінізм та інші релігії. У Львові в 1880-х рр. і до кінця 1890-х рр. кількість переходів євреїв на греко-католицький обряд удвічі перевищувала аналогічний показник щодо протестантського віросповідання (це підкреслювали українські газети [347, с. 67; 192]), але на зламі століть їх співвідношення зрівнялось, а згодом різко збільшилась популярність останніх (до 23%). Кількість євреїв, котрі переходили на римо-католицизм, у 1880–90-х рр. коливалась у межах 61–63%, проте на початку ХХ ст. зросла до 75% (особливо у 1905–1907 рр.). Серед тих євреїв, які змінювали віросповідання у Кракові, заледве 1–2 особи на рік виявляли бажання перейти на іншу, ніж римо-католицька, релігію: у 1895 р. Сімха Ронігер захотіла прийняти караїмське віросповідання, у 1900 р. 20-річна жінка з Турківського повіту (с. Ясениця-Замкова) – греко-католицьке, а інша молода жінка з Бродів – євангельсько-аугсбурзьке [55, sygn. 55; 55, sygn. 56, s. 108, 112].

Попри те, що кількість євреїв, котрі декларували бажання змінити релігію в місцевих органах влади, була джерелом офіційних даних щодо конверсій, ця статистика мала певні недоліки. Траплялись випадки коли священники практикували хрещення євреїв без офіційного дозволу влади, зокрема тих, хто отримував відмову у видачі дозволу через відсутність документів про вік чи походження. 2 квітня 1896 р. до магістрату у Львові звернулася Марієм Рох, яка не мала жодних посвідчень особи [24, арк. 33–34]. Не дочекавшись дозволу, вона 13 лютого 1897 р. охрестилась у соборі св. Юра у Львові, причому запис про хрещення можна знайти лише в оригіналі метричної книги народжень [6, арк. 174], тоді як у копії, яку для звітності надсилали у магістрат, його немає [5].

Варто врахувати і той факт, що в процесі підготовки до хрещення євреї могли змінювати свої наміри. Дозвіл адміністрації був лише першим кроком і не завжди приводив до фактичного вихрещення. У 1892 р. військовий офіцер Йозеф Лейб Роман підписав протокол у Львівському магістраті, декларуючи бажання перейти на римо-католицьку релігію, але навіть через чотири роки не зміг цього зробити. У листі до магістрату він пояснив, що особисті справи і втрата дозволу на зміну віросповідання (згорів при пожежі у 1893 р.) завадили йому здійснити конверсію [26, арк. 89]. Отже, фактична кількість конверсій могла відрізнятись від кількості офіційно зареєстрованих.

З-поміж майже тисячі осіб, котрі покинули юдейське віросповідання у Львові, більшість не належала до міської єврейської громади. Через відсутність джерел важко визначити походження усіх євреїв, однак відомо, що у 1899–1914 рр. з 492-х євреїв лише 149 осіб (30,2%) назвали місцем народження Львів, 10% були іноземцями, а решта походили з інших місцевостей Галичини чи Австро-Угорщини [8–9]. Краківські євреї ще рідше зважувались на конверсії. Із 444 євреїв, які у 1887–1902 рр. зробили це, лише 10,4% (46 осіб) були місцевими, а 66,2% походили з інших міст і містечок Галичини. Натомість у цьому місті вищою була частка іноземців – 107 осіб (24,09%), з них 80 – з Російської імперії [129, с. 78]. За таких умов стає очевидним, що на показник єврейських конверсій значною мірою впливали зовнішні фактори (рівень урбанізації, притік іноземців до міста, розвиток шляхів сполучення, міграції в пошуках роботи), а не лише процеси всередині єврейської спільноти.

Досліджуючи групу євреїв, які змінювали віросповідання, можна зауважити взаємозв'язок між статевим та професійним розподілом. До початку ХХ ст. жінки склали більшість серед тих, хто здійснював конверсії (у Львові 55–67%, у Кракові до 68%), але до 1914 р. співвідношення чоловіків і жінок вирівнялось. Схожа тенденція спостерігалася у Львові, де у 1908–1914 рр. чоловіки склали 56,2% [342, с. 87]. Частим мотивом жіночих конверсій виступало бажання єврейок одружитися з християнами. Як показують дослідження актів одружень найбільших римо- та греко-католицьких парафіяльних храмів у Львові, змішані

шлюби частіше створювали християни та єврейки, які приймали християнство [342, с. 92]. Можливо причиною цього було те, що єврейська спільнота менш болісно реагувала на втрату жінок, аніж чоловіків (особливо освічених і багатих). Як свідчить історія батьків Мілени Рудницької, – українця Івана Рудницького та єврейки Іди Шпигель, – конверсія заради одруження не завжди стояла на заваді спілкуванню між вихрещеним та єврейськими родичами [161, с. 46–49]. Існує інформація про доволі прихильне ставлення християн до вихрещених заради одруження єврейок: українська преса нерідко висвітлювала випадки, коли селяни чи міщани захищали вихресток від помсти з боку ортодоксійних євреїв [193, с. 3]. Увага до проблеми вихрещень жінок посилилася після 1899 р., а поштовхом стала справа про зникнення Міхайліни Аратен, дочки багатого купця, який шукав її у різних галицьких релігійних закладах з допомогою поліції. Невдоволення єврейського населення вилилося в інтерпеляцію посла до Рейхсрату Бенно Страухера, в якій він подав прізвища 27 дівчат, які, за його даними, були викрадені та примусово вихрещені [1, арк. 10–15]. У відповідь на цю заяву розпочалося слідство. Його результати показали, що більшість єврейок покидали дім внаслідок любовної інтриги з християнами, які, можливо, схиляли їх до прийняття християнства; у кількох випадках чоловіків засудили на незначні терміни – до двох місяців [2, арк. 105, 113]. Цікаво що у звітах є відомості і про тих, хто, розчарувавшись у своїх сподіваннях, повернулися до юдаїзму після хрещення і навіть вийшли заміж за євреїв [2, арк. 147].

Залежність єврейок від сім'ї, яка, згідно з традицією, підбирала їм майбутнього чоловіка, у окремих випадках призводила до втеч з дому через небажання виходити заміж. Такі інциденти, як правило, завершувались вихрещенням і розірванням зв'язку з єврейським середовищем. Приміром, 22-річна Естерка Шлема з-під Жешува у 1866 р. втекла з дому до Перемишля, де просила дозволу вихреститися. У протоколі вона зазначила, що вже тричі була заручена і втекла, аби не виходити заміж [59, s. 8]. Таку ж причину вказала 19-річна Маріам Малінгер з повіту Ліско у 1892 р. [59, s. 52].

Серед чинників, які могли вплинути на рішення молодих єврейок про перехід на інше віросповідання, потрібно відзначити світську освіту, яка у другій половині XIX ст. стала доступнішою для жінок і провокувала їхнє відчуження від єврейських традицій. До такого висновку схиляється Рахель Манекін дослідивши життєвий шлях молодої неофітки Дебори Левкович, яка вихрестилася у монастирі сестер феліціанок у Кракові [489, р. 219]. Вплив школи і християнського оточення подекуди виступав основним мотивом конверсії, зокрема у протоколах греко-католицької митрополичої канцелярії в 1891 р. двічі зазначено саме таку причину (у відомостях про 25-річну Гене Шайнбер та 17-річну Естерку Пробштейн) [59, s. 17, 38]. Цілком можливо що ця причина поєднувалася з іншими, зокрема з планами вийти заміж за християнина.

Як свідчать записи у протоколах, більшість євреїв, котрі зважувались на зміну віросповідання, походили з незаможних верств населення і мали дуже низький рівень освіти; часто замість підпису бачимо одне чи кілька кіл, причому це стосується як жінок так і чоловіків. Ця тенденція зазнала змін лише на початку XX ст., коли почастишали випадки конверсій чоловіків з середньою чи вищою освітою і відповідним соціальним статусом. Прибуваючи до великих міст з метою прийняти хрещення, значна частина євреїв потребували матеріальної допомоги, особливо в період навчання основам християнської віри або катехуменату. Серед закладів, де допомагали єврейським неофітам, найбільш відомим у Галичині було згромадження сестер феліціанок*. Їхня діяльність не була суто місією, проте монастир феліціанок у Кракові був чи не єдиним місцем у Галичині, де постійно проводили катехуменацію єврейських дівчат, забезпечували їх житлом і охороною від можливих переслідувань. У Львові феліціанки утримували школу (вул. Янівська, 42) і новіціят (вул. Жовківська), де містились також кухня для вбогих, швейна майстерня і сиротинець, що частково

* Сестри розпочали діяльність у Варшаві, де, окрім іншого, опікувались відкритим у 1859 р. Домом катехуменів – одним з перших католицьких закладів для навчання і проживання неофітів, переважно євреїв. Через підтримку польських повстанців вони потрапили під заборону в Королівстві Польському, тому перенесли свою діяльність до Галичини (а також до США – у міста Детройт і Баффало). У головному монастирі на Смоленську (Краків) у 1905 р. до закону належало 425 сестер, частина з них постійно працювала у 40 філіях на провінції (невеликі школи, сиротинці, притулки для дітей і літніх людей) [177, s. 30].

субсидувалися з коштів міста [149, s. 242]. Негласно допомогу тим, хто хотів прийняти хрещення, надавали у резиденції греко-католицького архієпископа у Львові (пл. св. Юра, 5) і Закладі св. Йосифа для невиліковних хворих. Так, у 1891 р. до Львівського магістрату надійшло 30 протоколів про конверсії з юдаїзму (9 чоловіків та 21 жінка), з них у п'ятьох місцях проживання вказано пл. св. Юра, 5, по одній особі вказали благодійний Заклад св. Йосифа (вул. Краківська, 34), Заклад св. Терези (вул. Лева Сапєги, 20), монастир сестер згромадження св. Вінцентія а Пауло і Заклад для невиліковних хворих на вул. Курковій, 43 [25]. У Перемишлі гроші на утримання майбутніх неофітів єврейського походження надавала греко-католицька Фундація ім. М. Добрянського [59, s. 25].

Аби полегшити євреям входження до нового оточення, у Галичині існувала давня традиція обирати для них хресних батьків з-поміж аристократів чи заможних міщан, відомих своєю благодійністю і набожністю. Так, у Львові хресними для неофітів були президенти міста Годзімір Малаховський та Міхал Міхальський, шляхтичі Гжегож Дунін-Борковський, Казімеж Яблонівський, Северина Бадені, Гедвіга Любенська [342, с. 93]. Часто акт хрещення відбувався в урочистій атмосфері: приміром перемишльський греко-католицький єпископ надаючи дозвіл на хрещення Мехля Гутенпльона з Ясениці-сольної рекомендував “зробити все що потрібно, аби здійснити таку рідкісну подію з усією можливою торжественністю” [59, s. 49–50]. Як духовна так і матеріальна підтримка була вкрай потрібною новонаверненим євреям. Також ця підтримка могла запобігти реконверсії, тобто поверненню до попереднього віросповідання. Відомо що за 1868–1908 рр. на юдаїзм офіційно навернулося 56 осіб у Львові, більшість із них, як твердить Елеазар Бик, – це колишні євреї [206, s. 4]. В подібних ситуаціях нерідко траплялись випадки шахрайства та зловживання довірою з боку новонавернених євреїв. У 1896 р. священик одного з сіл бродівського повіту просив милосердних християн не давати грошей молодому євреєві, якого він свого часу вихрестив. Цей чоловік

через два роки після хрещення нелегально покинув церкву, але продовжував вдавати бідного неофіта [194].

Для більшості незаможних євреїв перехід на інше віросповідання так чи інакше пов'язувався із покращенням суспільного становища. Приміром наймані робітники нерідко стверджували, що після хрещення планують шукати роботу в домах християн [59, s. 74]. Міжрелігійні бар'єри, які обмежували можливості заробітку чи влаштування на посаду, руйнувалися з допомогою конверсій. Проте попри усі переваги навіть серед дуже вбогих євреїв зміна віросповідання не стала поширеним явищем, що, вочевидь, було наслідком сильного релігійного контролю та діяльності громад, які спрямовували чимало ресурсів на підтримку своїх найбідніших членів. Тому вихрещення було шляхом для “аутсайдерів” – тих, хто через певні життєві обставини опинявся поза контролем та опікою громади, як-от сироти, які з раннього віку були змушені самостійно здобувати засоби до існування у великих містах.

Наприкінці XIX ст. портрет середньостатистичного єврейського неофіта зазнав змін. Якщо до того це були переважно неписьменні та малозабезпечені жінки та чоловіки, то згодом на конверсії все частіше зважувалися особи з середнім та навіть високим суспільним статусом. Зміни добре видно на прикладі Львова. У 1899 р. серед 27 неофітів (15 жінок і 12 чоловіків) тут було лише троє купців і стільки ж власників нерухомості, двоє службовців, четверо представників вільних професій (12 осіб), решта – безробітні чи поденні працівники (15 осіб або 55%). Натомість у 1910 р. серед 23 осіб – 12 чоловіків і 11 жінок – знаходимо лише четверо безробітних та одну служницю, тобто частка погано забезпечених неофітів зменшилась до 21% [342, с. 88–89]. Можемо припустити, що освічені та професійно активні чоловіки частіше ніж жінки зважувались на конверсію через кар'єрні мотиви; такий крок часто був заохочуваний оточенням чи безпосереднім керівництвом, а не тільки власною

ініціативою євреїв-кар'єристів*. Чоловіки набагато частіше, ніж жінки, обирали протестантське віросповідання та безконфесійність.

Причини описаних вище змін варто пов'язувати з поступовою секуляризацією, яка охопила передовсім середні та вищі прошарки єврейського населення. У середовищі “поступових” євреїв посилювалась ерозія традиційного розуміння єврейськості, що виявлялось у спробах реформувати релігійні практики, відмові від деяких традицій, обрядів, відстороненні від общинних інституцій. Прірва між традиційними та секуляризованими євреями поглиблювалась, що відбилось на професійно-статевій структурі єврейських неофітів, особливо у великих містах: секуляризовані чоловіки переважали над більш традиційними жінками. Разом із еволюцією альтернативних моделей єврейськості та зміною ставлення самих євреїв до конверсії змінювались моделі адаптації в новому середовищі та ставлення християн до колишніх євреїв.

Прикладом традиційної моделі сприйняття єврейських конверсій є механізми, які виникли ще в часи Речі Посполитої. Тоді акт хрещення був тим, від чого кардинально змінювались усі сфери життя людини, зміна віросповідання переносила євреїв до іншого світу, нерідко їм надавали шляхетські титули [433, s. 869]. У той час релігійні спільноти були доволі замкнутими групами, а віросповідання – важливою складовою самоідентичності. Ця модель значною мірою збереглася в Галичині аж до кінця XIX ст.: велика кількість традиційних євреїв до конверсії не мали достовірних відомостей про християн, а також не мали потреби близьких контактів із ними, що означало і відсутність передумов для процесів асиміляції. На рішення про перехід на інше віросповідання нерідко впливали зовнішні обставини такі, як: важка життєва ситуація, одруження з представниками інших віросповідань, вплив духовних осіб чи навіть намова сусідів.

*У 1916 р. молодий єврей із м. Ярослав на ім'я Болеслав Блятт надіслав до Галицького намісництва лист, де пояснив своє бажання отримати спадщину після смерті свого дядька, професора Львівського університету Герсона Блятта, наступним чином: “Я не належу ані до Сокола, ані до Народної школи, ані до польської бурси, тому мені важко на світі [...] Я хотів стати комісаром при старостві, але суд не допустив [...] хотів перейти на польську релігію, але Павлікович не допустив, тільки сам вихрестився» [33, арк. 138].

Інший спосіб трактування релігії був великою мірою продуктом модерних змін. Одна з його важливих рис – перенесення особистих релігійних переконань на другий план, демонстрація релігійної приналежності лише у визначених місцях. Завдяки правовій емансипації та доступу до освіти частина євреїв могла реалізувати свої інтереси як громадяни, а не як члени тої чи іншої релігійної спільноти. Така модель стала втіленням одного з гасел єврейських просвітників: “Будь євреєм вдома і громадянином на вулиці”. Модернізований погляд на юдаїзм пропагували навіть очільники громад, як до прикладу президент львівської гміни Еміль Бик у 1899 р. під час виступу з нагоди відкриття будинку кагалу: “Говорячи про релігію, я маю на увазі передовсім кришталеву етику, що становить основу нашої віри, а не зовнішні практики та ритуали. [...] Форми і ритуальні практики ми повинні застосовувати відповідно до сучасної культури, громадянських обов’язків і вимог теперішнього життя” [151, s. 7–8]. Не дивно, що значна частина поступових євреїв свідомо прагнула приховати релігійну сторону за професійними, національними чи партійними ідентичностями.

Особливо добре остання тенденція помітна в середовищі прихильників соціалізму. Коли у 1888 р. молодого Вільгельма Фельдмана допитували в поліції про участь у марші першого травня, він заявив, що є безконфесійним, хоч це було неправдою [63, s. 25]. Герман Діаманд у 1895 р. своє ставлення до релігії, яке стало причиною переїзду від батьків окреслював так: “Забагато поміж нами відмінностей, занадто віддалені один від одного. Найбільше я відчув це під час свят. Мій батько є справді побожним, мене б це не зачіпало, але він так скрупульозно, бездумно і механічно дотримується усіх приписів та звичаїв, що я починаю дратуватись. З іншої сторони, решта родичів, дарма що не приховують свою нерелігійність, то перед батьком поводяться пристойно і не згадують про свою невіру. Звідси для мене стільки сварок та суперечок. Я не можу спокійно дивитись на лицемірство, навіть якщо його причиною є любов. Шкода, що ви не бачили кав’ярню у йом-кіпур, вщерть заповнену єврейськими дигнітаріями [нижчі чиновники – *М.В.*], тільки рабина бракувало і могли б молитись при

картах і чорній каві. Не розуміють своєї підлості, лицемірство здається їм перевагою, жертвою, принесеною заради доброї посади” [39, арк. 43–44].

У такій ситуації чимало євреїв, особливо серед інтелігенції, втрачали інтерес до юдаїзму, але конверсія видавалась їм надто радикальним і непотрібним кроком. Це сприяло виокремленню групи осіб, які де-факто були позарелігійними.

На початку ХХ ст. зросла популярність шлюбів за цивільною процедурою, на які часто зважувались євреї, що не хотіли зміни віросповідання. Інститут цивільних шлюбів був задуманий як альтернативний проект, що порушував монополію церкви на надання шлюбів. У Відні цей проект не здобув підтримки на правовому рівні, а тому не зміг розвинути, як у Берліні чи Будапешті, де цивільні шлюби наприкінці ХІХ ст. стали дуже популярними, особливо серед змішаних пар [529, р. 17, 128–131, 195–196; 479, р. 36; 404, р. 5–6]. У Львові в 1868-1914 рр. офіційно зареєстровано 60 цивільних шлюбів, серед них 47 – це змішані єврейсько-християнські шлюби [7;10], що складало не більше одного відсотка офіційно укладених шлюбів між євреями (без врахування ритуальних одружень). Така мізерна кількість цивільних шлюбів свідчить не стільки про небажання влади надавати їх, скільки про невелику кількість осіб, котрі мали право на такий спосіб одруження. Незначне зростання їх кількості на початку ХХ ст. зумовлено тим, що почастишали переходи як християн, так і євреїв на безрелігійність задля укладення цивільного шлюбу. Такі переходи, як правило, не були відображенням свідомісних змін, а ситуативним вибором. Через це після шлюбу відбувалась нова зміна віросповідання, а деякі з цивільних шлюбів пізніше повторно укладались у церкві. Цивільний шлюб часто сприймали лише як засіб отримати офіційну легітимацію стосунків. Зважаючи на вік і статус тих, хто одружувався у магістраті, можна припустити, що ступінь асимільованості євреїв був достатньо високим. Більшість пар підходили до одруження цілеспрямовано, оскільки змішані шлюби часто засуджувались як такі, що підривають мораль. Серед тих, хто обирав цивільний шлюб, траплялись і ті, хто

цілком відходив від церкви, залишаючись безрелігійними і виховуючи дітей у такому ж дусі.

Однак, навіть ті, хто закликав вільно ставитись до релігійних формальностей, доволі рідко самі змінювали віросповідання. Можливо, у їхній ситуації місце юдаїзму заступало почуття групової солідарності, що не дозволяло формально покинути спільноту шляхом вихрещення. Асимільовані євреї зберігали шану до єврейської культури, щоправда, трактували її досить селективно. Крім того, їх стримувало ставлення суспільства, яке назагал відносило вихрещених і традиційних євреїв до однієї етнічної групи, нівелюючи можливість цілком асимілюватись завдяки конверсії. Згадуваний вже Вільгельм Фельдман на звістку про перехід свого 15-річного сина на римо-католицьке віросповідання написав: “Ти добре зробив, прийнявши рішення. Найгіршою є невизначеність, а твоє становище без цього рішення було б половинчате і нещире. Зараз ти у такому віці, коли можеш відповідати за свої вчинки – отже я бажаю тобі, аби це рішення принесло духовний спокій і сили. Ти потребуватимеш цього в житті. Не раз ти зустрінешся з дурістю і злостивістю людей, які будуть тебе переслідувати за походження. Не варто його соромитись. Мої батьки були простими, але чесними людьми, дід був родичем Мейзельса, родина бабці належить до тих, які правдиво зрослись із землею. Не соромся такого походження. Євреї є одним із найшляхетніших і найзаслуженіших народів на землі, лише безправне становище зробило їх підлішими, а трагічна доля скеровує на бездоріжжя. Не втрачай також [свого – *М.В.*] серця для єврейських мас, бідних, часто скривджених та переслідуваних. [...] Добре, що відтепер зможеш бути цілісним чоловіком” [57].

Серед євреїв, які здійснили конверсію у Львові у 1899–1914 рр. і чий імена та походження відомі, доволі рідко можна натрапити на знаних у місті чи краю діячів асиміляційного руху, скоріше на їхніх дітей. Імовірною причиною цього була висока вибіркковість механізмів асиміляції. Іншими словами, зміна віросповідання була виправданою, коли йшлося про одруження чи отримання посади, але в процесі соціальної інтеграції та акультурації вихрещення не мало

вирішального значення. До винятків належить віднести ті випадки, у яких основним мотивом хрещення було прагнення задекларувати національну приналежність. Один із таких прикладів – Ян Піпес-Поратинський (1876–1941), син відомого своєю активною громадською діяльністю члена міської ради і аптекаря Якуба Піпеса (1846–1904), який, попри все, залишився євреєм. Ян вихрестився на початку ХХ ст., а згодом одружився з шляхтянкою, дочкою професора Дублянської академії Софією Сцібор-Рильською. У щоденнику Ян Поратинський писав про себе як про поляка і доволі щиро переймався долею польських земель на початку Першої світової війни: “Пожар війни охопив усі краї та народи, а передовсім нас, нещасних поляків, які завжди і всюди повинні бути тараном і жертвою” [60, s. 2]. Однак така позиція не вберегла його від закидів і звинувачень у нелояльності. У 1907 р. католицький тижневик “Postęp” обурювався, що до одного польського товариства належить “єврей Піпес”, на що львівський “Monitor” іронічно зауважив, що “Ян Піпес вже віддавна перестав бути євреєм” [223, s. 5].

Достатньо типовими у середовищі секуляризованих євреїв були конверсії після того, як вони отримували певну високу посаду чи досягали успіху у своїй справі. Їхні дії можна розцінювати як крок назустріч очікуванням чи жест-виправдання виявленої раніше довіри. Так, власник однієї з найбільших польських книгарень у Галичині Берл Пордес купив її у 1889 р. від Марії Бартошевич, яка спершу вважала ганьбою продати книгарню євреєві. Вона ж разом з другим чоловіком у 1903 р. стали хресними батьками для нього та його дружини, а за шість років до того Б. Пордес отримав дозвіл на зміну імені та прізвища на “Бернард Полонецький” [172, s. 19].

Якщо в межах згадуваної вище традиційної моделі ставлення християн до неофітів єврейського походження було радше позитивним, вони нерідко допомагали їм, у т. ч. матеріально, то секуляризована модель практично виключала таку можливість. Хрещення вже не розглядали як акт навернення, а як крок з розрахунку, що нерідко відштовхувало християн від неофітів. Вихрещені євреї прагнули приховати факт зміни віросповідання, акцентуючи

увагу на тих епізодах власної біографії, які засвідчували їх міцну та багаторічну суспільну інтегрованість. Такі спроби добре видно, коли читати спогади євреїв, які охрестились у дорослому віці. Ян Єжи Рукер (1867–1945), один із найбагатших промисловців у Галичині, власник фабрики консерв, член львівської міської ради у 1900–1912 рр., охрестився разом із дружиною у 1913 р. [31, арк. 133–134]. У своїх мемуарах, які вийшли посмертно у 1965 р., він згадував: “У нашому родинному домі панувала атмосфера, заснована на традиціях польської міщанської інтелігенції, яка позначилась на майбутньому дітей. У 1863 р. мій батько був скарбником львівського представництва Національного уряду, а кілька років потому став співзасновником “Sokola” [184, s. 7]. У схожому ключі написані спогади професора Львівського університету Юзефа Нуссбаум-Гіляровича (1859–1917), який охрестився разом із дружиною у 1901 р. чи на початку 1902 р. [181], ймовірно, через бажання отримати посаду надзвичайного професора в університеті. Обох авторів об’єднує цілковите ігнорування того факту, що вони народились і виростили у єврейських родинах; про це можна здогадатись тільки з прізвищ. На сторінках спогадів Я. Рукера взагалі немає згадки про євреїв, так, наче їх взагалі не існувало і автор ніколи з ними не зустрічався. Припускаємо, що така маніпуляція була потрібною не лише для створення відповідного враження на майбутніх читачів, а й для заспокоєння творців подібних автобіографій та легітимізації їхнього життєвого вибору.

На формування мотивів зміни віросповідання істотний вплив мали процеси секуляризації. Конверсії в досліджуваний період могли сприйматись як автентичне навернення у випадку традиційної моделі або як символ набуття нової суспільної ролі. Обидві моделі існували в Галичині до початку Першої світової війни, що відображало поділ єврейських спільнот на традиційну та поступову частини. Для перших конверсія була способом розпочати інтеграцію в християнське середовище, і саме так це сприймалось суспільством. Для других наставала складніша ситуація, оскільки їхня асиміляція починалась задовго до формального вихрещення, а його результати прямо залежали від позитивної оцінки попередніх зусиль.

ВИСНОВКИ

Асиміляційні процеси змогли за відносно короткий час в істотний спосіб змінити єврейську спільноту Галичини. Ці зміни відбилися не лише на зовнішності, а й, що важливіше, на внутрішньому світі євреїв, їхній самоідентифікації та світогляді. У різній мірі асиміляційні процеси зачепили усіх членів спільноти, а найбільше його еліту – тих, хто освіченістю, суспільним чи матеріальним станом виділявся серед одноплемінників. Аби інтегруватися в галицьке суспільство євреї потребували часу і сприятливих обставин, але у кожному конкретному випадку ці фактори могли мати різне значення: комусь вистачало декількох років, іншим – декілька поколінь. Асиміляція у другій половині XIX ст. часто не мала об'єктивно визначених рамок, а багато речей визначались інтуїтивно; у її програмі не бракувало суперечливих пунктів. Тим не менш, значна частина галицьких євреїв наприкінці XIX – на початку XX ст. відносила себе до асимільованих.

У XIX ст. Галичина була домом для однієї з найчисельніших у Центрально-Східній Європі єврейських громад. Кількість євреїв зросла від 178 тис. у 1772 р. до 317 тис. у 1850 р. і до 811 тис. у 1900 р., коли вони склали понад 11% серед 7,3 млн. мешканців провінції. Велика частина євреїв (приблизно 36,6%) мешкала у селах, але більшість обирала міста і містечка, де нерідко їх налічувалося понад 50% населення. Три чверті єврейського населення проживали у східній частині Галичини. Євреї зберігали прив'язаність до традиційних видів занять. Торгівля, ремесла та дрібний промисел були джерелами утримання для понад 60% євреїв; у окремих сферах послуг та галузях, таких як гуральництво, перегонка нафти чи обробка шкіри, працювали майже виключно євреї. На становище євреїв у Галичині впливав той факт, що етнічні та релігійні поділи накладалися на поділи суспільні. Це змушувало євреїв обирати роль посередників між селянами та шляхтою; згодом загострення міжнаціональних суперечностей внесло корективи у більшість аспектів соціально-економічного життя.

Фундаментом, з якого пізніше постали широкі проекти асиміляції євреїв, стали ініціативи австрійських монархів Марії Терезії та Йосифа II Габсбургів.

Спроби підпорядкувати визнавців юдаїзму системі прав та обов'язків, створених на засадах освіченого абсолютизму, передбачали зміни, часом доволі радикальні. Питання поселення, вибору професії, освіти, мови, віку одруження, релігійного життя перейшли у відання державних чиновників і єврейські громади були змушені пристосуватися до нових умов. Водночас частину давніх обмежень, як-от заборону належати до цехів, було ліквідовано, що вкупі зі спробами поширити серед євреїв світські знання створило передумови для їхньої інтеграції. Євреї отримали німецькі прізвища, громади були організовані за новими правилами, а соціальна та економічна активність суворіше регламентувалася зі сторони держави. Проте перелічені заходи не принесли негайного успіху з двох причин: євреї та їхні громади ефективно опиралися нововведенням, а останні невдовзі після смерті цісаря-реформатора були згорнуті чи загальмовані.

Французька революція та наполеонівські війни вплинули на ставлення Відня до євреїв із Галичини – від цього часу на плани з радикального викорінення норм життя, винесених ними з попереднього століття, дивилися насторожено. Розгортанню процесів інтеграції не сприяла тогочасна соціально-економічна ситуація. Такі міста як Броди, що у часи Речі Посполитої були важливими торговими центрами, почали занепадати через зміну кордонів і торгівельних шляхів. Збереження аграрного характеру економіки та поступове зростання населення зробило галицьких євреїв назагал біднішими від одноплемінників з Моравії, Богемії і навіть з Королівства Польського. У цих обставинах реформаторські пропозиції маскіль не мали високих шансів бути реалізованими, натомість релігійно-містичні течії, насамперед хасидизм, знаходили щораз більше прихильників.

Події 1848-49 рр. змогли у небаченому раніше масштабі мобілізувати євреїв, мотивували їх до піднесення на рівень публічних дебатів вимогу зрівняння у правах. Тоді ж уперше пролунали декларації, зокрема зі сторони поляків, у яких говорилося про солідарність з євреями та підтримку їхнього прагнення до емансипації. Незважаючи на те, що правові завоювання революції згодом були

зведені нанівець, досвід співпраці був важливим для будовання подальшого діалогу між євреями та християнами.

Трансформації правового та адміністративного устрою Австрійської монархії увінчалися Конституцією 1867 р., яка містила також пункт про рівність прав незалежно від віросповідання. Ця норма створювала умови, в яких процеси асиміляції отримали новий, значно інтенсивніший розвиток. Урівняння в правах відкрило шлях тим, хто хотів вийти поза рамки єврейської громади і спробувати свої сили у сферах, які раніше були закритими для них. А завдяки допуску до світської освіти вони отримали практично необмежену можливість пізнавати і засвоювати елементи християнської культури. Конституція 1867 р. стала також важливим символом, який часто згадувався у публіцистичних чи наукових працях, що виходили з-під пера прихильників єврейської асиміляції. Більшість з них трактували закони про рівні права як прояв милосердя, а цісаря Франца-Йосифа характеризували як особливого добродійника євреїв. Цей мотив додатково сприяв тому, що лояльність до Відня стала характерною рисою процесів асиміляції в Галичині, оригінально поєднуючись із пізнішою пропольською візією майбутнього.

Однією із відповідей тієї частини євреїв, яка спробувала скористатися перевагами від змін, що надходили, а передовсім від емансипації, була асиміляція. Початково задумана як присвоєння євреями базових рис оточення, вона у недалекій перспективі повинна була відкрити їм доступ до суспільного життя (“усуспільнення”), довершивши реалізацію правових норм на практиці. Асиміляційний рух швидко зайняв провідне становище у суспільно-політичному житті єврейської спільноти, сягнувши найбільшої популярності в 1880-х рр. Проте реформаторський ентузіазм “єврейських асиміляторів” вже через декілька років змінило розчарування у методах, а почасти й у цілях руху. Зусилля учасників руху спрямовувались на те, аби через освіту, пропаганду та державний примус змінити світогляд усіх чи більшості членів спільноти, не принесли очікуваних результатів. З часом стало зрозумілим, що бажаних змін можна

сподіватися лише від невеликої частини спільноти, а процес трансформації буде тривалим.

Процеси інтеграції як діяльність, спрямована на зменшення, а у перспективі на повну ліквідацію суспільних бар'єрів, розпочалися зі спроб як окремих євреїв, так і лідерів громад, домогтися фактичної рівноправності, тобто втілення в життя задекларованих у Конституції принципів. Ці спроби знаходили вираження у індивідуальних та колективних скаргах і зверненнях до органів влади, а також у спробах досягнути балансу між узвичаєними практиками і новими вимогами організації життя єврейських спільнот. У розумінні тих, хто намагався модернізувати єврейську спільноту, специфічна позиція євреїв у структурі економічних відносин була таким самим показником відсталості, як носіння капоти і використання їдишу. Поступово євреї знайшли прийнятну форму діалогу з владою, що дозволило їм вберегти ключові позиції у справах релігії та устрою громад від надмірного реформування та контролю, водночас послабивши соціальну ізоляцію. Такий стан дещо знизив роль держави у процесах асиміляції, які відтак стали завданням для самих євреїв та суспільства, частиною якого вони намагалися стати.

Серед тих сфер, де державний примус відіграв велику роль, найважливішою була освіта. Відкриття євреям доступу до світських шкіл мало кілька наслідків – поряд із входженням у чужорідне середовище, воно принесло значний прогрес у пізнанні неєврейської культури, що, у свою чергу, дозволило виробити кращі механізми інтеграції в подальшому житті. Головним вкладом світських шкіл в процеси асиміляції стало опанування молодим поколінням інших, ніж єврейські, мов, що було першим і вкрай необхідним кроком. Однак через негативне сприйняття світських шкіл більшістю євреїв та нерозвинену мережу закладів освіти, отримували повноцінне навчання набагато менше дітей, ніж це зазначалося в офіційних звітах. Не сприяв порозумінню і підхід до викладання юдейської релігії: у більшості шкіл цей предмет існував лише на папері, в іншому випадку його ефективність була низькою через брак кваліфікованих викладачів та усталеного плану навчання. Пропозиції окремих

ентузіастів щодо впровадження програм і підручників, у яких минуле євреїв зображувалося б у світлі позитивного досвіду співжиття з християнами, не знаходили активної підтримки з боку чиновників.

Аналіз присутності євреїв у середніх і вищих навчальних закладах показує, що вони активно поповнювали ряди учнів та студентів, вочевидь, розглядаючи університетський диплом як найкращу з доступних інвестицій у своє майбутнє. З огляду на високі вимоги та немалу вартість навчання, не всі бажаючі могли здобувати освіту. Проте у середовищі єврейської еліти швидко зрозуміли переваги світської освіти навіть у таких сферах, як купецтво чи операції з фінансами, а тому намагалися сповна використати надані державою можливості. Доволі стрімке зростання відсотку євреїв у гімназіях та університетах викликало певні побоювання у християн. Розмови про “наплив” євреїв у навчальні заклади та “надвиробництво інтелігенції мойсеєвого віросповідання” спричинили загострення національних поділів та частково антагонізацію на підставі віросповідання. На зламі XIX-XX ст. роль освіти зазнала змін: якщо на початку епохи автономії її вважали одним з основних інструментів інтеграції та акультурації євреїв, то згодом стало очевидним, що національно заангажована школа випускає не лише лояльних громадян, а й переконаних сіоністів.

До 1867 р. здобуття світської світи зазвичай дозволяло євреям вільно обирати місце проживання і поселятися поза межами гетто. “Освітній ценз” вважався своєрідною запорукою “благонадійності” євреїв, свідченням їхніх можливостей і бажання асимілюватися в майбутньому. Винесена з попередніх століть традиція поділу міста на єврейську та християнську частини формально була скасована з прийняттям Конституції. Проте до початку Першої світової війни правом жити за межами єврейської ділянки скористалася відносно невелика частина жителів гетто. Тож неформальна лінія розмежування життєвих просторів зберігала своє значення. У зв’язку з цим ті, хто все-таки зважувався на зміну оточення, зазнавали сильнішого суспільного тиску, а їхні стратегії поведінки оцінювалися прискіпливіше. Тут також можна зауважити певну настороженість відносно євреїв, придатну для формування стереотипів і страхів:

християни боялися, що євреї здомінують центри великих міст, змінивши їхнє обличчя. Припускаємо, що у більшості випадків подібні реакції стали відповіддю на нову ситуацію, яка підважувала усталені погляди: частина євреїв справді була зацікавлена у придбанні житла поза гетто, відкритті там своїх магазинів чи аптек, проте більшість все-таки продовжувала жити у єврейському світі. Зі свого боку, ті, хто з різних причин покидав гетто, обирали не надто віддалені квартали, де їхніми сусідами переважно ставали такі ж як і вони акультуровані євреї. Це можна розцінювати як дії з метою зберегти зв'язки з інституціями та людьми у колишньому гетто і в той же час згладити ригористичні вимоги, які могло висувати життя поряд з християнами.

Поза межами власної спільноти євреї з більшим або меншим успіхом входили у професійні чи ділові контакти з християнами і тут ступінь асимільованості регулював доступ. Кожне середовище висувало різні вимоги до євреїв, які, своєю чергою, самі намагались позбутись обмежень, що накладало на них їхнє походження. Незалежно від того, чи це стосувалось адвокатських палат, музичних товариств чи злодійських банд, євреї не могли стати членами жодної з груп, оминувши процеси асиміляції. Тут треба зауважити, що, як правило, інтегруватись за межами гетто прагнули найбільш амбітні особи і їхня асиміляція не була простою імітацією, життям на зразок інших. Входження євреїв у галицьке суспільство мало місце в епоху глибоких змін і трансформацій, які на загал називаємо модернізацією. Євреї відчували на собі їхній вплив не менше за інших мешканців краю і шукали способи якнайкраще пристосуватись до цих змін. Для них важливішим було зайняти вигідну позицію у суспільстві, яке змінювалося, досягнути успіху, аніж просто "асимілюватися". Дуже рідко євреї зважувалися на кроки у напрямі асиміляції коли це не було вигідним (у матеріальному чи духовному вимірі), причому навіть асимілюючись, зберігали зв'язок із своєю спільнотою. Можливою причиною цього є те, що монархія надавала їм достатньо "внутрішнього простору", аби не відчувати нагальної необхідності в національній асиміляції. Це додатково пояснює, чому успіхи

асиміляційних процесів у Галичині оцінюють скромніше, порівняно з ситуацією в Королівстві Польському чи Пруссії.

Громадські та політичні ініціативи поступових євреїв часто затьмарювали собою решту складових асиміляційних процесів. Починаючи від Весни народів євреї щораз частіше ставали предметом для суспільного обговорення, а так зване “єврейське питання” переважно зводилося до проблеми їхньої асиміляції. Усвідомивши важливість цих дискусій, євреї почали видавати газети, друкувати програми та будувати проекти свого майбутнього поєднання з християнами в один суспільний організм. Плюсом їхніх зусиль стало часткове “відкриття” євреїв назовні: оточуючі отримали інформацію про те, що відбувалося всередині єврейської спільноти. Серед особливостей варто відзначити фактичну відсутність дискусій про реформування юдаїзму приблизно від другої половини 1880-х рр., що свідчило про істотний відхід більшості ідеологів єврейської асиміляції від традицій Гаскалі та про глибину розриву між традиційними і поступовими євреями. Останньому явищу сприяла також швидка політизація асиміляційного руху. Вже невдовзі після урівняння у правах дехто з-поміж активних євреїв зрозумів, що їхня проасиміляторська позиція може допомогти в отриманні владного статусу і права представляти євреїв у виборних органах різних рівнів. Наслідком цього стала зміна національної орієнтації, переформатування асиміляційного руху на догоду політичним цілям, привнесення елементів популізму та маніпулятивних технологій у дискусію навколо проблеми асиміляції.

Простеживши явища впровадження нових зразків богослужіння та ритуалу поховання, можна чітко побачити як на рівні громад змінювались форми суспільної організації і поведінки. З одного боку, використання реформованого порядку у синагогах стало продовженням ідей Гаскалі, проте з часом туди проникли елементи християнського ритуалу (впровадження хору, музичних інструментів, правил “цивілізованої” поведінки). Новозбудовані темплі поволі присвоювали собі нові функції, як, наприклад, місця для маніфестації патріотичних настроїв частини спільноти. Запрошені туди проповідники

невдовзі домоглися підвищення свого статусу до рівня рабинів громади і головних експертів з юдаїзму в очах місцевої влади. Однак не варто забувати, що первісна місія синагог полягала у задоволенні релігійних потреб її членів, які не завжди мали спільну позицію стосовно тих чи інших змін. Галицькі прихильники реформ переважно орієнтувалися на своїх однодумців з Відня, яких можна віднести до поміркованих, меншою мірою запозичували зразки молитов чи порядок богослужіння від реформованих синагог у Празі та Варшаві.

Новації зачепили і деякі інші сфери, зокрема ритуал поховання померлих. Традиційні братства для поховання “хевра кадіша” у деяких громадах були реорганізовані, з’явилися також альтернативні організації, які виникли за ініціативою поступових євреїв. Історія змін та “покращень” способу поховання дозволяє зрозуміти, в якому напрямі розвивалися тодішні естетичні норми та смаки. Бажаючи показати себе у кращому світлі, євреї намагалися поєднати цілком конкретні релігійні приписи з правилами, прийнятими серед “цивілізованих суспільств”. Поява таких явищ всередині відокремленої спільноти свідчила про посилення механізмів децентралізації.

Важливою рисою асиміляційної ідеології у досліджуваній період була віра в ідею прогресу, що неминуче спричинить зміну ментальності євреїв і змусить їх стати на шлях асиміляції. Чим більшою була “відсталість” деяких представників спільноти, тим очевиднішими видавались кардинальні зміни. Прихильники такої ідеології називали себе “поступовими”, “прогресивними” або “цивілізованими” євреями, а в своїх повсякденних рішеннях орієнтувалися на “дух часу”, “вимоги сучасності”, “норми, прийняті у цивілізованих країнах”. Трактуювання зазначених стандартів було доволі своєрідним, що часом спричиняло парадоксальні ситуації: ортодоксійні євреї навчали дітей чи внуків у світських школах, стиль богослужіння був мішаниною давніх та “осучаснених” ритуалів. І хоч плюралізм бачень був прикметною рисою досліджуваної епохи, а віру в прогрес розділяли також освічені поляки та українці, однак у випадку євреїв переконаність щодо невідворотності змін у визначеній послідовності негативно позначилася на їхньому баченні реальних процесів асиміляції та діяльності з її пропаганди.

Акультураційні стратегії більшою мірою відображали індивідуальні життєві вибори євреїв Галичини, які стосувалися таких питань як використання мови, зміни вигляду, імен, поведінки. На різних стадіях асиміляції задіювались відмінні “культурні коди”, починаючи з візуальних і комунікаційних і закінчуючи зміною віросповідання. У першу чергу важливою була роль мови, якою євреї могли порозумітися із християнами. У другій половині XIX ст. від євреїв очікували, що вони асимілюються мовно, впровадивши для зовнішнього, але також і внутрішнього ужитку, мову, якою користувалися у краї. Мовна асиміляція не відбулася так швидко, як на це сподівалися. Галицьке суспільство було багатомовним, і хоч окремі мови мали різний статус, потреба знати і використовувати декілька мов залежно від ситуації стояла на заваді процесові перетворення євреїв на користувачів однієї мови чи то німецької, чи польської.

На зламі XIX – XX ст. через ряд факторів – посилення національних рухів, зростання соціо-політичного напруження – ціль та умови асиміляції євреїв набули нових характеристик. Від претендентів додатково очікували співучасті у розбудові національного життя (“крайовий патріотизм”), беззаперечної політичної лояльності, щирого замилювання національною культурою. Польське культурне та політичне домінування у Галичині стало особливо відчутним починаючи з 1890-х рр., але воно не змогло відразу заохотити євреїв прагнути стати поляками. Консерватизм та аристократизм польської адміністративної та культурної верхівки не дали шансу більшості здібних молодих євреїв – випускників польськомовних шкіл – повноцінно інтегруватися. Обмеження у призначенні на державну службу, особливо на керівні та соціально престижні посади; відмови у проханнях про зміну діалектних імен на загальноживані християнські (набагато прихильнішими, ніж Галицьке намісництво, були намісництва у Чернівцях та Відні) призвели до зростання числа прихильників сіонізму. Останні заперечували доцільність асиміляції, особливо її політичної складової, але прагнули інтеграції у суспільство, закликали до порозуміння євреїв та християн, виступали за прилучення євреїв до модерної європейської культури. Схожість окремих рис національної та асиміляційної програм

допомагає зрозуміти, чому багато осіб могли переходити від однієї до іншої не вбачаючи суперечностей.

На багатомовність галицьких євреїв мала вплив і спадщина Гаскалі. Місцеві маскіли мовою своїх праць обирали іврит та німецьку, при цьому ігноруючи польську і тавруючи їдиш як мову “темних мас”. Їхні наступники сприймали німецьку мову та культуру як універсальний ключ, що відкривав доступ до цивілізованої спільноти понад етнічними поділами. З утвердженням у Галичині польського політичного та культурного домінування євреї почасти полонізували свої релігійні інституції та намагалися використовувати польську у контактах з владою. Однак польська мова дуже повільно входила у внутрішній вжиток громад і не змогла до Першої світової війни повністю витіснити німецьку. У дискусії між прихильниками пронімецької та пропольської візії асиміляції питання мови, як правило, ніколи не виступало як засадничо спірне. Воно переважно піднімалося у зв’язці з питаннями культури та політичної лояльності, або як відповідь на риторику місцевої польської преси.

Зміна зовнішнього вигляду належить до основних візуальних індикаторів належності до поступової частини єврейської спільноти. Засвоєння нових стандартів вигляду та поведінки було добровільним і відбувалося переважно через прагнення інтегруватися у професійні кола чи продемонструвати певний культурний рівень. Увага до зовнішності євреїв є важливою, оскільки приналежність до юдаїзму виражалася значною мірою через зовнішні ознаки, такі як носіння ярмулки та пейсів. Галицькі євреї зазвичай не прагнули швидких і радикальних змін у своїй зовнішності, а обирали компромісні варіанти (поєднання коротшого плаща і ярмулки, носіння костюма і капелюха у будні, а традиційного штраймля у суботу). Цікаво, що використовувані євреями взірці одягу чи стилі зачісок називали “європейськими” чи “німецькими”. Вдягнувшись на європейський манер євреї майже автоматично переносився у ряди цивілізованих осіб, де етнічні особливості були відсунуті на другий план.

Проблема стосунку до релігії та пов’язане з нею питання конверсій є важливою розмежувальною лінією процесів асиміляції. Ідеологія діячів

асиміляційного руху передбачали формування нової групової ідентичності саме навколо релігії (“поляки мойсеєвого віросповідання”). На ранніх етапах лідери руху наголошували на важливості єврейської культури, її “тисячолітній традиції та безцінних пам’ятках”, які, на їх думку, могли допомогти поступовим євреям зрозуміти свою історичну місію, не дозволивши втратити ідентичність в умовах швидких змін. Небезпека приховувалась у тому, що вони мали власне уявлення про єврейську традицію, яку належало очистити від середньовічних забобонів та наслідків колишнього безправного становища. Таке секуляризоване розуміння єврейськості розділяла у загальних рисах більшість прихильників асиміляції, хоча реалізовувала ці засади на власний розсуд та можливості. Поставали різні плани з реформування юдейської релігії і зближення її з християнською, яка також мала бути змінена. Згодом на перше місце виступила ідея просвітництва та прогресу, які з часом повинні змінити суспільство і релігійна приналежність перестане бути важливо, зокрема для суспільної інтеграції. Ці уявлення похитнув розвиток антисемітської ідеології, що знаходила багато прибічників саме серед освічених людей. Проте в Галичині євреї продовжували вірити у можливість асиміляції, стараючись при цьому надати юдаїзмові більш сучасного вигляду, формалізуючи чи редукуючи релігійні практики до того, що може відбуватися лише в домі, а у публічних місцях ні. Виникла група євреїв так званих “йом кіпурних”, котрі відвідували синагоги лише раз на рік. Треба відзначити, що практика поступової нівеляції релігійних відмінностей дозволяла євреям у Галичині мати ширше поле для окреслення свого стосунку до юдаїзму. Це, а також відчутне неприйняття християнським суспільством спроб євреїв радикально асимілюватися, були найімовірнішими причинами відносно низької кількості конверсій, які у Галичині максимально сягали цифри у сто осіб на рік.

Підсумовуючи зазначимо, що процеси асиміляції, попри плани деяких активістів руху охопити усіх чи принаймні більшість єврейської спільноти, виявилися шляхом лише для обмеженої групи. Більшість із них до початку Першої світової війни були частково асимільованими, тобто, переймаючи окремі риси християнського оточення, зберігали ознаки належності до юдейства. Такий

стан не завжди свідчив про неможливість повної асиміляції – набагато частішим мотивом ставало небажання євреїв робити однозначний вибір на користь однієї з опцій. Навіть серед тих євреїв, які зважувалися на зміну віросповідання та змішаний шлюб, можна зауважити прив'язаність до традицій юдаїзму, контакти з родиною чи знайомими євреями. Такі випадки, хоч і поодинокі, свідчили про те, що завдяки своїй неоднорідності галицьке суспільство давало євреям більшу свободу у виборі того, з яких елементів будувати свою ідентичність. Також правова система сприяла тому, що євреї могли відносити себе до асимільованих за критерієм здобутої світської освіти чи професії, будучи водночас глибоко релігійним євреєм; також єврей-польський патріот міг бути в один час шанувальником німецької культури. Упродовж досліджуваного періоду для асиміляційних процесів була притаманна амбівалентність, що присутня як у програмних роботах, так і в практичній діяльності. Багатоетнічний характер суспільства, серед якого проживали євреї, і наявність більше, ніж одного зразка «цивілізованої» культури, створювали умови, де прогресивні євреї не були змушені обирати і могли бути водночас лояльними австрійськими громадянами, вірними Габсбургам, і польськими патріотами, що вшановували пам'ять короля Казимира Великого та відзначали річницю проголошення Конституції 3 травня. У процесі формування мозаїчного образу ідентичності велике значення відводилося дотриманню формальних процедур: декларації важили більше, ніж життєві реалії. Для євреїв, включених у процеси асиміляції, видавалося бажаним і можливим бути разом фундаторами будівництва синагог та виразниками інтересів виборців-християн, що делегували їх у представницькі органи. Ідучи назустріч вимогам секулярного оточення вони відкидали суворі правила кошерності, зголювали пейси, змінювали одяг, імена, місце проживання та звички. Але релігійність і вірність традиціям, а отже – усвідомлення своєї етнічної та релігійної відокремленості, що стали справою особистого вибору, все ще не зберігали свою силу над більшістю прогресивних – про це свідчить відносно невелика кількість конверсій у цьому середовищі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Джерела:

1. Неопубліковані архівні документи

Центральний державний історичний архів України, м. Львів

Фонд 146 Галицьке намісництво, м. Львів, 1772–1921 рр.

опис 4

1. Спр. 5067. Листування з Міністерством внутрішніх справ і староствами з приводу інтерпеляції депутата Страухера та ін. в австрійському парламенті про агітацію серед єврейських дівчат за зміну віросповідання на католицьке, 1908–1910 рр., 112 арк.

опис 8а

2. Спр. 6. Листування з Міністерством внутрішніх справ, староствами та ін. про розслідування скарг з приводу викрадення неповнолітніх дівчат єврейської національності і навернення їх на католицьку віру. Текст інтерпеляції депутата Штраухера. 1900–1920 рр., 188 арк.

опис 51

3. Спр. 983. Донесення повітових староств про фінансовий стан єврейських релігійних громад, 1908 р., 86 арк.

Фонд 165 Крайовий комітет, м. Львів, 1757–1924, 1930, 1934 рр.

опис 6

4. Спр. 114. Запити Галицького намісництва в справі осіб, які бажали змінити свої прізвища в 1910 р., 169 арк.

Фонд 201 Греко–католицька митрополича консисторія, м. Львів, 1806–1945 рр.

опис 4а

5. Спр. 3431. Копії метричних записів про народження, одруження, смерті собору св. Юра у Львові, 1897–1898 рр., 134 арк.

6. Спр. 6830. Книга народжень собору св. Юра у Львові, 1890–1898 рр., 200 арк.

7.Спр. 6863. Книга реєстрації шлюбів у Магістраті м. Львова, 1868–1912 рр., 18 арк.

Фонд 618 Римо–католицька митрополича консисторія, м. Львів, 1361–1946 рр.

Опис 2 Метричні книги 1600–1948 рр.

8.Спр. 2277. Книга реєстрації осіб, які змінили віровизнання. Магістрат, 1914–1927 рр., 397 арк.

9.Спр. 2278. Книга реєстрації осіб, які змінили віровизнання. Магістрат, 1898–1913 рр., 206 арк.

10.Спр. 3007. Книга реєстрації одружень при магістраті м. Львова, 1913–1934 рр., 252 арк.

Фонд 701 Єврейська релігійна громада, м. Львів, 1785–1942 рр.
опис 1

11.Спр. 143. Метричні книги єврейських громад у м. Львові (народження), 1896 р., 221 арк.

опис 2

12.Спр. 499. Заяви, списки, листування та ін. документи про надання посад, збільшення заробітної плати вчителям польської мови єврейських шкіл у м. Львові, 1844–1878 рр., 25 арк.

13.Спр. 683. Звіти, протоколи, листування та інші документи про роботу єврейських шкіл у м. Львові, викладання єврейської релігії у державних школах, 1874–1910 рр., 65 арк.

14.Спр. 1082. Статистичні звіти, протоколи, листування та ін. документи про стан громади та її участь у виборах депутатів Галицького сейму, 1897–1908 рр., 77 арк.

15.Спр. 1237. Особова справа рабина Д–ра Є. Каро 1902–1916 рр., 34 арк.

16.Спр. 1314. Протоколи, списки, листування та ін. документи про вибори депутатів Крайового сейму у м. Львові та виборців Міської Ради від громади 1904–1918 рр., 62 арк.

17.Спр. 1541. Статут, звіти, протоколи та ін. документи про діяльність єврейських товариств “Zjednoczenie” та “Marbizej Tora” у м. Львові, 1907–1913 рр., 85 арк.

18.Спр. 1637. Звернення товариства “Machsike Hadas” до Галицького сейму про недоцільність заснування Єврейського Теологічного інституту у м. Львові 1908 р., 5 арк.

19.Спр. 1654. Звіти правління Прогресивної синагоги громади за період 1908–1909 рр., 1910–1911 рр., 25 арк.

опис 3

20.Спр. 313. Листування з правлінням громади м. Самбора про бойкот єврейського населення проти соціальної несправедливості, 1908, 1914 рр., 78 арк.

21.Спр. 2670. Особова справа Вітрьоля Абрагама (Залецький Артур), вчителя початкової школи, 1897–1909 рр., 140 арк.

Фонд 716 Кляйнер Юлій / Kleiner Juliusz, 1886–1957 рр.

опис 1

22. Спр. 5–9. Листи Кляйнера Германа (батька) до дружини, Т. I–V, 1879–1891 рр., б. д.

23. Спр. 10–12 Листи Кляйнеру Герману від дружини, Т. I–III, 1879–1891 рр.

Державний архів Львівської області, м. Львів

Фонд 3 Львівський магістрат, 1787–1918 рр.,

опис 1

24. Спр. 3728. Заяви про зміну віросповідання, 1889–1896 рр., 86 арк.

25. Спр. 3886. Заяви про зміну віросповідання, 1891–1892 рр., 168 арк.

26. Спр. 3975. Заяви про зміну віросповідання, 1892 р., 132 арк.

27. Спр. 4460. Заяви про зміну віросповідання, 1899 р., 77 арк.

28. Спр. 4461. Заяви про зміну віросповідання, 1899, 87 арк.

29. Справи 5591–5595. Заяви про зміну віросповідання, 1910 р.

30. Спр. 5681. Заяви про зміну віросповідання 1911–1913 рр., 13 арк.

31. Спр. 5882. Заяви про зміну віросповідання, 1913 р., 174 арк.

Фонд 26 Ц. к. Університет ім. Цісаря Франца І у Львові

опис 5

32. Спр. 35. Особова справа професора Аскеназі Шимона, 1897–1919 рр., 155 арк.

33. Спр. 131. Особова справа Гершона Блятта, 1900–1921 рр., 141 арк.

34. Спр. 1386. Особова справа Юзефа Нуссбаум–Гіляровича, 1891–1917 рр., 130 арк.

35. Спр. 2143. Особова справа професора Шорра Мойзеша, 152 арк.

36. Спр. 2166. Особова справа Леона Штернбаха, 40 арк.

Львівська національна наукова бібліотека НАН України ім. В. Стефаника, м. Львів, Відділ рукописів

Фонд 9 Колекція окремих надходжень

37. Спр. 1032. Wykaz uczniów i uczennic szkół średnich wedle narodowości i wyznania z r. sz. 1910–1911., 104 арк.

38. Спр. 3649. Новорольський Ю., робітник львівської залізниці: скарга проти звільнення з роботи поляків і призначення на їх місце євреїв, 1909 р., 4 арк.

Фонд 44 Герман Діаманд

39. Спр. 33. Листи Германа Діаманда до дружини, 1896–1906 рр., 999 арк.

40. Спр. 58/I. Фотознімки родини Діамандів та Лазарусів; дітей Діаманда, 1850–1920 рр., 69 арк.

Фонд 63 Кжечуновичі

41. Спр. 36. Матеріали до опрацювання нового закону про гміни, 1860-ті рр., 192 арк.

Фонд 73 Остап Ортвін

42. Спр. 8. Френкель Роза (Frenkel Roza). Документи про освіту (шкільні свідоцтва), 1890–1899 рр., 12 арк.

43. Спр. 45. Архів Остапа Ортвіна. Нотатки з 1886–1893 рр., 34 арк.

44. Спр. 135. Ортвін Остап (Ortwin Ostap). Листи до Франкель Рози, своєї майбутньої дружини, 1908 р., 38 арк.

45. Спр. 152. Катценелленбоген Марія (Katzenellenbogen Marja). Листи до Катценелленбоген (Ортіна) Остапа, сина, 1901–1906 рр., 141 арк.

Фонд 92 Архів Леопольда Райса

46. Спр. 1. Товариство єврейських ремісників “Jad Charuzim” у Львові. Протоколи засідань загальних зборів правління, списки членів товариства, листування з органами влади та членами товариства тощо, 1871–1907 рр., 405 арк.

47. Спр. 4. Товариство єврейських ремісників “Jad Charuzim” у Львові. Протоколи засідань правління, списки членів, заяви, рахунки, листування, в тому числі листи акторів А. Осипович, Й. Стадника та ін., 1905–1909 рр., 483 арк.

48. Спр. 26. Львівська єврейська община. Торгові справи, розпорядження Магістрату в справах захоронення, громадські заклади (шпиталь, їдальня), збереження пам'яток культури, 1748–1926 рр., 123 арк.

Фонд 147 Архів Юліуша Кляйнера, 1898–1940 рр.

49. Спр. 1. Шкільні свідоцтва Юліуша Кляйнера, 1892–1904 рр., 16 арк.

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie

Zespół C.K. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych

50. Sygnatura 262. Niedokładności w spisie ludności w 1910 roku, 262 s.

Zespół 300 Księgi metrykalne wyznania mojżeszowego

51. Sygn. 560. Gmina Lwów, 1886 r., 350 s.

Zespół C.K. Ministerstwo Wyznań i Oświecenia w Wiedniu

52. Sygn. 459u. Rada Szkolna Krajowa. Szkolnictwo żydowskie. 1852–1919, fasc. 5 cm.

Zespół C.K. Ministerstwo Handlu i Przemysłu

53. Sygn. 18. Akta dotyczące się wyborów do Izby Handlowej i Przemysłowej we Lwowie i w Brodach, 1901–1902, nlb.

Archiwum Akt Nowych w Warszawie

Zespół Archiwum londyńskie PPS

54. Sygn. 289/V. Korespondencja Emila Haeckera, 1902–1913, mf. 120 s.

Archiwum Narodowe w Krakowie

Zespół 1343/0 Pełnomocnik ds. metryk izr. przy Magistracie m. Krakowa

55.Sygn. 52–60. Zmiany wyznania 1876–1906.

Archiwum Nauki Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie

56.Sygn. K III–41. Papiery Leona Sternbacha, materiały biograficzne i korespondencja (j. a. 78, 79).

Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków

57.Sygn. S II 619. Papiery Józefa Feldmana, część 85/4 korespondencja, nlb.

Archiwum Państwowe w Przemyślu

Zespół 74 C. K. Starostwo Powiatowe w Tarnobrzegu

58. Sygn. 31. Akta w sprawie pobierania nielegalnych opłat z uboju rytualnego zwierząt, 1891, 34 s.

Zespół 148 Parafia Greckokatolicka w Przemyślu

59. Sygn. 323. Pisma dotyczące zmiany wyznania, 1864–1909, 146 s.

Biblioteka Narodowa w Warszawie

Zbiory Specjalne

60. Sygn. akc. 16704. Pamiętnik lwowski z drugiej połowy 1914 r., 81 s.

Zakład Narodowy imienia Ossolińskich we Wrocławiu

Oddział Rękopisów

61. Sygn. 12282/III. Korespondencja Wilhelma Feldmana z lat 1893–1919. Listy od różnych osób. Litery N–O. 276 s.

62. Sygn. 12285/III. Korespondencja Wilhelma Feldmana z lat 1893–1919. Listy od różnych osób. Litery T–Ż. 496 s.

63. Sygn. 12289/III. Listy Wilhelma Feldmana do Napoleona Telza z lat 1884–1902, 250 s.

64. Sygn. 12419/III. Listy do Marii Feldmanowej od różnych osób, 1898–1950, 542 s.

Опубліковані джерела:

2. Хрестоматії та збірники документів

- 65.** Єврейське населення та розвиток єврейського національного руху на Буковині в останній чверті XVIII – на початку XX ст.: збірник документів та матеріалів / упоряд. Олександр Добржанський, Микола Кушнір, Марія Никрися. – Чернівці: Наші книги, 2007. – 464 с.
- 66.** Моє Місто: хрестоматія з історії Івано–Франківська / упоряд. Іван Монолатій. – Івано–Франківськ: Лілея–НВ, 2012. – 671 с.
- 67.** “Izraelita” 1886–1915. Wybór źródeł / opracowali Agnieszka Jagodzińska i Marcin Wodziński. – Kraków–Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015. – 352 s.
- 68.** Listy do Wilhelma Feldmana // Konopnicka M. Korespondencja. Tom III: korespondencja w sprawach redakcyjnych i wydawniczych oraz listy do pisarzy / red. i przedmowa K. Górski. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973. – S. 162–166.
- 69.** Krytyka niskiego poziomu sanitarnego dzielnicy żydowskiej we Lwowie. Korespondencja ze Lwowa, “Czas” 1871 r. // Ideologia antysemita 1848–1914: wybór tekstów źródłowych / [oprac. Andrzej Żbikowski; Żydowski Instytut Historyczny w Polsce]. – Warszawa: ŻIH, 1994. – S. 71–72.
- 70.** Staff L. W kręgu literackich przyjaźni. Listy / oprac. Jadwiga Czachowska, Irena Maciejewska. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1966. – 696 s.
- 71.** Żebrowski R. Mojżesz Schorr i jego listy do Ludwika Gumplowicza / Rafał Żebrowski. – Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 1994. – 212, [8] s.

3. Законодавчі акти

- 72.** Gesetz vom 25 Mai 1868, wodurch die interconfessionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt werden // Reichsgesetzblatt für das Kaiserthum Österreich. – Wien, 1868 – Stück XIX. – № 49. – S. 99–102.
- 73.** Patent z 7 maja 1789 // Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych / pod red. Jerzego Piwockiego. Wyd I. – Lwów: Z drukarni Pillera i Sp., 1901. – Tom III. – S. 229–235.
- 74.** Rozporządzenie ministerstwa wyznań i oświaty z 7 czerwca 1892, dz. u. kr. Nr. 47 o ogólnem wykształceniu, wymaganem do uzyskania urzędu rabinackiego // Zbiór

ustaw i rozporządzeń administracyjnych / pod red. Jerzego Piwockiego. Wyd I. – Lwów: Z drukarni Pillera i Sp., 1901. – Tom III. – S. 250–251.

75. Rozporządzenie ministerstwa wyznań i oświecenia z 2 kwietnia 1891 r. o ograniczeniu izraelickich gmin wyznaniowych w Królestwie Galicji i Lodomeryi // Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych / pod red. Jerzego Piwockiego. Wyd I. – Lwów: Z drukarni Pillera i Sp., 1901. – Tom III. – S. 244–246.

76. Rozporządzenie ministra wyznań i oświaty z 8 maja 1911 l. 14807, tyczące się dowodu wykształcenia potrzebnego do urzędu rabinów w zawierające postanowienia dotyczące wykształcenia rabinów // Dziennik ustaw i rozporządzeń krajowych dla Królestwa Galicji i Lodomerii wraz z Wielkim Księstwem Krakowskim (Lwów), Część X. – 1911. – № 70. – S. 121–123.

77. Rozporządzenie Rządu Krajowego [Namiestnictwo] z dnia 10. Listopada 1849, w sprawie zakładania cmentarzy dla Żydów // Powszechny Dziennik praw kraju i rządu dla kraju koronnego Galicji i Lodomeryi z Księstwami Oświęcimia i Zatorza z Wielkim Księstwem Krakowa (Wien), Część III. – 1850. – № 60. – S. 72–73.

78. Seiner Majestat des Kaisers Franz Gesetze und Verfassungen im Justiz-Fache. Für die Deutschen Staaten der Oesterreichischen Monarchie. Von dem Jahre 1812 bis 1817. № 1106 (Hofkanzley-Dekret vom 22-ten October 1814). – Wien: Aus der kaiserlich-königlichen Hof-und Staats Druckerey, 1891. – S. 193.

79. Statut dla Przemyskiej izraelickiej gminy wyznaniowej. Statut für die israelitische Cultus-Gemeinde Przemyśl. – Przemyśl: Gr. Kat Domkapitels Buchdrucker, 1875. – 30 s.

80. Uchwała seimowa z 24 września 1868 r. // Kodeks prawa politycznego czyli austriackie ustawy konstytucyjne 1848–1903. Systematycznie zestawiał, przełożył i opracował Dr. Stanisław Starzyński. – Lwów, 1903. – S. 1044–1046.

81. Ustawa gminna z dnia 12 Sierpnia 1866 (z dodatkami). – Lwów: Nakładem Karola Wilda, 1867. – 148 s.

82. Ustawa o organizacyi izb handlowych i przemysłowych // Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych / pod red. Jerzego Piwockiego. Wyd I. – Lwów: Z drukarni Pillera i Sp., 1903. – Tom IV. – S. 1175–1193.

83. Ustawa z dnia 21 marca 1890, o urządzeniu zewnętrznych stosunków prawnych izraelickiego społeczeństwa religijnego // Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych / pod red. Jerzego Piwockiego. Wyd. I. – Lwów: Z drukarni Pillera i Sp., 1901. – T. III. – S. 235–242.

84. Ustawa z dnia 9 kwietnia 1870, o małżeństwie osób nie należących do żadnego prawnie uznanego kościoła lub społeczności religijnej i o prowadzeniu metryk urodzenia, zaślubin i zejścia dla tychże // Dziennik Ustaw Państwa dla Królestw i

Krajów w Radzie państwa reprezentowanych. – Wiedeń, 1870. – Zeszyt XVII. – № 51. – S. 83–84.

85. Verordnung der Minister des Cultus und des Innern, betreffend den Vollzug der, den Übertritt von einer Kirche oder Religionsgesellschaft zur anderen, regelnden Bestimmungen des Gesetzes vom 25 Mai 1868 // Reichsgesetzblatt für das Kaiserthum Österreich. – Wien, 1869. – Stück VII. – № 13. – S. 83–84.

86. Weinstock S. Podręcznik obejmujący rozporządzenia ministeryalne i instrukcją o utrzymaniu metryk urodzenia, ślubów i zejścia izraelitów w Galicji / Samuel Weinstock. – Stryj: [s.n.], 1894. – 34 s.

4. Підручники, звіти, економічно-статистичні роботи

87. Bujak F. Galicya. Tom I: kraj, ludność, społeczeństwo, rolnictwo / dr. Franciszek Bujak. – Lwów: Nakładem księgarni H. Altenberga, 1908. – 526 s.

88. Bujak F. Galicya. Tom II: leśnictwo, górnictwo, przemysł / dr. Franciszek Bujak. – Lwów: Nakładem księgarni H. Altenberga, 1910. – 509 s.

89. Bujak F. Limanowa. Miasteczko powiatowe w zachodniej Galicji. Stan społeczny i gospodarczy / dr. Franciszek Bujak. – Kraków: Gebetner i Spolka, 1902. – 225 s.

90. Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dez. 1910 in den im Reichsrath vertretenen Königreichen und Ländern // Österreichische Statistik: Bewegung der Bevölkerung der im Reichsrath vertretenen Königreiche und Länder im Jahre 1910. – Wien, 1912. – S. 10–134.

91. Elemente des ersten Religionsunterrichtes für die israelitische Jugend von Abraham Kohn. Dritte vermehrte und verbefferte Auflage / Herausgeber und Verleger Michael Wolf. – Lemberg: Drucherei des Stauropigianischen Institute, 1863. – 48 s.

92. Gruński St. Materiały do kwestii żydowskiej w Galicji / Stanisław Gruński. – Lwów: Nakładem autora, 1910. – 81 s.

93. Gruński St. Zmiana wyznania we Lwowie 1868–1908 / Stanisław Gruński. – Lwów: Nakładem Gubrynowicza i Schmidta, 1908. – 30 s.

94. Jahresbericht k. k. des Rudolf-Gymnasiums in Brody. 1900. II Theil: Schulnachrichten vom Director. – Brody: Verlag des Studienfond, 1900. – 39 s.

95. Kasznica S. Skład wyznaniowy wschodnio-galicjijskiego ciała sędziowskiego / Stanisław Kasznica. – Lwów: nakładem autora, 1908. – 26 s.

96. Krótki rys historii Izraelitów od czasu zburzenia drugiej świątyni do czasów najnowszych / skreślili Majer Schlesinger i Salomon Spitzer. – Kraków: W drukarni Fischera i Deutschera, 1883. – 39 s.

97. Landes N. Historia biblijna czyli Dzieje ludu izraelickiego / opracował dla młodzieży polskiej wyznania mojżeszowego, uczęszczającej do klas wyższych szkoły ludowej i wydziałowej Nechemiasz Landes. – Lwów, 1882. – 112 s.

98. Ludność miejska Galicji i jej skład wyznaniowy (1881–1910) / oprac. Dr. Ignacy Weinfeld // Wiadomości statystyczne o stosunkach krajowych / pod red. Dr. Tadeusza Pilata. – Lwów: Z I związkowej drukarni we Lwowie, 1912. – Tom XXIV. – Zeszyt II. – 52 s.

99. Materiały statystyczne do reformy sejmowej prawa wyborczego / oprac. dr. Józef Buzek // Wiadomości statystyczne o stosunkach krajowych / pod red. Dra Tadeusza Pilata. – Lwów: Z I związkowej drukarni we Lwowie, 1906. – Tom XXI. – Zeszyt I. – 56 s.

100. Przegląd dochodów i rozchodów stowarzyszenia rzemieślników izr. “Jad Charuzim”. – Lwów: Drukarnia Ch. Rohatyn we Lwowie, 1913. – 26 s.

101. Rocznik statystyki Galicji wydany przez Krajowe Biuro Statystyczne (oddział Statystyki Przemysłu i Handlu) / pod. kier. Dra Tadeusza Rutowskiego. – Lwów: Z Pierwszej Związkowej Drukarni we Lwowie, 1898. – Rocznik. V. – S. 12 (Tabela 11: Miasta, miasteczka, gminy wiejskie, obszary dworskie pod względem liczby domów, liczby ludności podług płci, wyznania i narodowości).

102. Rocznik statystyki przemysłu i handlu krajowego wydany przez Krajowe Biuro Statystyczne / red. Dr. Tadeusz Rutowski. – Zeszyt 9: Ludność miast, miasteczek, gmin wiejskich i obszarów dworskich, podług wyznania i narodowości. – Lwów: Z Drukarni i Litografii Pillera i Spółki, 1888. – 96 s.

103. Rozsiedlenie ludności Galicji według wyznania i języka / Opracował Dr. Józef Buzek // Wiadomości statystyczne o stosunkach krajowych / Pod redakcją Prof. Dra Tadeusza Pilata. – Lwów: Z I związkowej drukarni we Lwowie, 1909. – Tom XXI. – Zeszyt 2. – 197 s.

104. Ruppin A. Die Juden der Gegenwart: eine socialwissenschaftliche Studie / dr. Artur Ruppin. – Berlin: Jüdischer Verlag, 1911. – 309 s.

105. Schimmer G. Statistik des Judenthums in den im Reichsrathe Vertretenen Königreichen und Ländern / bearbeitet von Gustav Adolf Schimmer. – Wien: Druck der kaiserlich-königlich Hof-und Staatsdruckerei, 1873. – 78 s.

106. Sprawozdanie c. k. Rady szkolnej krajowej o stanie szkół średnich galicyjskich w roku szkolnym: 1893/4. – Lwów: Nakładem funduszu naukowego, 1894. – 37 s.

107.Sprawozdanie c. k. Rady szkolnej krajowej o stanie szkół średnich galicyjskich w roku szkolnym 1905/06. – Lwów: Nakładem c. k. Rady szkolnej krajowej, 1906. – 80 s.

108.Sprawozdanie c. k. Rady szkolnej krajowej o stanie wychowania publicznego w roku szkolnym 1875/6. – Lwów: Nakładem c.k. Rady szkolnej krajowej, 1877. – 48 s.

109.Sprawozdanie c. k. Rady szkolnej krajowej o stanie wychowania publicznego w roku szkolnym 1884/5 i 1885/6. Szkoły ludowe i Seminarja nauczycielskie. – Lwów, 1887.

110.Sprawozdanie c. k. Rady szkolnej krajowej o stanie wychowania publicznego w roku szkolnym 1901/02. – Lwów: Nakładem c. k. Rady szkolnej krajowej, 1902. – 236 s.

111.Sprawozdanie c. k. Rady szkolnej krajowej o stanie wychowania publicznego w roku szkolnym 1911/12. – Lwów: Nakładem c. k. Rady szkolnej krajowej 1913. – 324 s.

112.Sprawozdanie Dyrekcyi c. k. Gimnazjum w Przemyślu za rok szkolny 1894. – Przemyśl: Nakładem funduszu naukowego, 1894. – 232 s.

113.Sprawozdanie Dyrekcyi c. k. Gimnazjum w Stanisławowie za rok szkolny 1893/4. – Stanisławów: Nakładem funduszu naukowego, 1894. – 56 s.

114.Sprawozdanie Dyrekcyi prywatnego gimnazjum żeńskiego z prawem publiczności im. Juliusza Słowackiego za rok szkolny 1913/14. – Lwów: Nakładem tow. prywatnego gimnazjum żeńskiego, 1914. – 116 s.

115.Sprawozdanie Dyrekcyi prywatnego żeńskiego gimnazjum z prawem publiczności Józefy S. Goldblatt–Kamerling we Lwowie za rok szkolny 1912/13. – Lwów: Nakładem prywatnego gimnazjum żeńskiego Józefy Goldblatt-Kamerling, 1913. – 45 s.

116.Sprawozdanie dyrektora c. k. IV Gimnazjum we Lwowie za rok szkolny 1898. – Lwów: Nakładem funduszu naukowego, 1898. – 101 s.

117.Sprawozdanie dyrektora c. k. lwowskiego Gimnazjum im. Franciszka Józefa za rok szkolny 1886. – Lwów: Nakładem funduszu naukowego, 1886. – 109 s.

118.Sprawozdanie i zamknięcie rachunków Zarządu Gminnej Synagogi postępowej we Lwowie od 1 września 1901 do 30 sierpnia 1902. – Lwów: Nakładem Zarządu Gminnej Synagogi postępowej, 1903. – 20 s.

119.Sprawozdanie i zamknięcie rachunków Zarządu Gminnej Synagogi postępowej we Lwowie za czas od 1 września 1905 do 31 sierpnia 1906. – Lwów: Nakładem Zarządu Gminnej Synagogi postępowej, 1907. – 39 s.

120. Sprawozdanie Koła T. S. L. im. B. Goldmana we Lwowie za rok 1908. – Lwów: Druk Artura Goldmana, 1909. – 45 s.

121. Sprawozdanie komisji budowy domu akademickiego // Trzydzieste ósme sprawozdanie Wydziału towarzystwa ku wspieraniu słuchaczy wszechnicy, rygorozantów, praktykantów koncept. i auskultantów we Lwowie za rok administracyjny 1904/1905. – Lwów: Nakładem Towarzystwa, 1905. – S. 16–18.

122. Sprawozdanie prywatnego Gimnazjum oo. Jezuitów w Bąkovicach pod Chyrowem za rok szkolny 1894. – Przemyśl: Drukiem Józefa Styfięgo, 1894. – 64 s.

123. Sprawozdanie rachunkowe towarzystwa dobroczynności “Chesed Weemeth” za rok 1904. – Lwów: Druk Artura Goldmana, 1905. – 18 s.

124. Sprawozdanie rachunkowe Zboru izraelickiego we Lwowie za rok 1904. – Lwów: Nakładem Zboru izraelickiego, 1905. – 102 s.

125. Sprawozdanie z IV zwyczajnego Walnego Zgromadzenia Towarzystwa Przymierze Braci z dnia 25 kwietnia 1888 // Ojczyzna. – 1888. – № 9. – S. 68–69.

126. Sprawozdanie z posiedzeń ankiety w sprawie nauki religii mojżeszowej w szkołach galicyjskich odbytej dnia 11 lutego 1907 r. – Lwów: Nakładem c. k. Rady szkolnej krajowej, 1907. – 42 s.

127. Sprawozdanie Zarządu pierwszej izraelickiej kuchni ludowej dla biednej ludności bez różnicy wyznania we Lwowie za rok 1900. – Lwów: Nakładem “Pierwszej izraelickiej Kuchni ludowej”, 1901. – 10 s.

128. Szczepanowski St. Nędza Galicji w cyfrach i program energicznego rozwoju gospodarstwa krajowego / dr. Stanisław Szczepanowski. – Lwów: Gubrynowicz i Schmidt, 1888. – 198 s.

129. Thon J. Die Juden in Österreich. Veröffentlichungen des Bureau für Statistik der Juden, No 4 / dr. Arthur Ruppin. – Berlin: Verlag Louis Lamm, 1908. – 160 s.

130. Wiadomości statystyczne o mieście Lwowie / zebrał i opracował Dr K. Ostaszewski–Barański, kierownik Miejskiego biura statystycznego. Tom V. – Lwów: Nakładem Gminy krol. stol. m. Lwowa, 1894. – 63 s.

131. Własność tabularna w Galicji według stanu z końcem roku 1912 (wyniki tymczasowe) / oprac. dr. Jan Rutkowski // Wiadomości statystyczne o stosunkach krajowych / pod red. prof. dr. Tadeusza Pilata. – Lwów: Nakładem Wydziału Krajowego, 1918. – Tom XXV. – Zeszyt IV. – 77 s.

132. Załęcki A. Szkolnictwo ludowe wśród lwowskiej ludności żydowskiej w świetle cyfr w r. 1902 / Artur Załęcki. – Lwów: Nakładem autora, 1904. – 15 s.

5. Промови, публіцистичні та наукові розвідки

133.Allerhand M. O rozwodzie małżeństwa żydowskiego / Maurycy Allerhand // Księga pamiątkowa wydana w setną rocznicę ogłoszenia kodeksu cywilnego z dnia 1 czerwca 1811 roku. – Lwów: drukarnia Jakubowskiego i Sp., 1911. – S. 9–47.

134.Bałaban M. Dzielnica żydowska, jej dzieje i zabytki / Majer Bałaban. – Lwów: Nakładem Towarzystwa miłośników przeszłości Lwowa, 1909. – 100 s.

135.Bałaban M. Herz Homberg i szkoły józefińskie dla Żydów w Galicji (1787–1806) / Majer Bałaban. – Lwów: Kadimah, 1906. – 40 s.

136.Bałaban M. Historia projektu szkoły rabinów i nauki religii mojż. na ziemiach polskich / Majer Bałaban. – Lwów: Nakładem Przełożeństwa Zboru Izraelickiego we Lwowie, 1907. – 48 s.

137.Buber S. Ansche Schem. Biographien und Leichensteininschriften von Rabbinern, Lehrhausvorstehern in Lemberg in den J. 1500–1800 / Salomon Buber. – Krakau: Fischer, 1895.

138.Caro J. Geschichte der Juden in Lemberg. Von den ältesten Zeiten bis zur Theilung Polens im J. 1792 aus Chroniken und archivalischen Quellen / dr. Jecheskiel Caro. – Krakau: Selbstverlag des Verfassers, 1894. – 181 s.

139.Dwie mowy miane w bożnicy bolechowskiej dnia 24 kwietnia 1879 i dnia 2 grudnia 1873 przez Nehemiasza Landesa. – Lwów: Nakładem autora, 1879. – 16 s.

140.Dziedzic J. Żyd we wsi: Z zagadnień przyszłości narodowej / ks. Józef Dziedzic. – Przemyśl: drukarnia J. Łazora, 1913. – 72 s.

141.Feldman W. Asymilatorzy, syoniści i Polacy. Z powodu przełomu w stosunkach żydowskich w Galicji / Wilhelm Feldman. – Kraków: Nakładem księgarni St. Baranskiego, 1893. – 62 s.

142.Feldman W. Stronictwa i programy polityczne w Galicji (1846–1906) / Wilhelm Feldman. Tom II. – Kraków: Spółka Nakładowa “Książka”, 1907. – 371 s.

143.Feldman W. Żargon żydowski / Wilhelm Feldman // O żargonie żydowskim. Odbitka z Ojczyzny. – Lwów: Nakładem Towarzystwa Przymierze Braci, 1891. – S. 21–72.

144.Feldstein H. Żargon żydowski jako cel i jako środek / Herman Feldstein // O żargonie żydowskim. Odbitka z Ojczyzny. – Lwów: Nakładem Towarzystwa “Przymierze Braci”, 1891. – S. 73–87.

145.Księga adresów miasta Lwowa. Rocznik pierwszy / oprac. Arkadiusz Kleczewski. – Lwów: Nakładem autora, 1880. – 98 s.

146.Księga adresowa król. stoł. miasta Lwowa. Rocznik V / Wydawca i właściciel Franciszek Reichman. – Lwów: Drukarnia Ludowa, 1901. – 315 s.

147.Lewicki Wł. Nasze czy obce żywiły? Studium społeczne / Władysław Lewicki. – Lwów, 1889. – 89 s.

148.Merunowicz T. Żydowscy radykaliści / Teofil Merunowicz. – Lwów: Wydawn. Gazety Narodowej, 1894. – 206 s.

149.Miasto Lwów w okresie samorządu 1870–1895 / wstęp Edmund Mochnacki. – Lwów: nakładem Gminy krol. stoł. Miasta Lwowa, 1896. – 719 s.

150.Mowa Dr. Emila Byka, wygłoszona na zgromadzeniu Wyborców miasta Lwowa z dnia 4. września 1901. – Lwów: Nakładem autora, 1901. – 7 s.

151.Mowa D-ra Emila Byka, prezesa Zboru izraelickiego – wygłoszona przy poświęceniu nowego gmachu lwowskiej Gminy izraelickiej, na dniu 26 października b. r., // Słowo Polskie (Lwów). – 1899. – № 258. – S. 7–8.

152.Mowa D-ra Filipa Zukra wygłoszona na posiedzeniu Sejmu Krajowego z dnia 10. Października 1881 w sprawie zamierzonego przeniesienia Izby handlowej z Brodów do Tarnopola. – Lwów: Drukarnia Pillera, 1885. – 20 s.

153.Mowa D-ra Natana Löwensteina, wygłoszona na posiedzeniu Sejmu dnia 15 marca [1907] r. // Jedność. – 1907. – № 3 (dodatek).

154.Petycja Wydziału Stowarzyszenia “Szomer Izrael” wniesiona do galicyjskiego Sejmu krajowego o polecenie Wydziałowi krajowemu, aby przy ogłaszaniu konkursów na posady zastosował przepisy § 3 ustawy zasadniczej z 21 grudnia 1867 l. 142 Dz. p. p. // Der Israelit. Organ des Vereines Schomer Israel. – 1890. – № 21 (dodatek).

155.Spigel J. R. Skorowidz Adresowy król. stoł. miasta Lwowa. Rocznik II. Rok 1910 / Redaktor i wydawca Jan Rudolf Spigel. – Lwów: drukarnia A. Goldmana. – 1909. – 904 s.

156.Spigel J. R. Skorowidz Adresowy kupców, przemysłowców i zawodowców krol. stoł. miasta Lwowa. Rocznik IV. (Dział: kupcy, przemysłowcy i zawodowcy). – Lwów: Z drukarni “Wieku Nowego”, 1912. – S. 1–45.

157.Suesser I. Kilka słów o żargonie i teatrze żydowskim / Ignacy Suesser // O żargonie żydowskim. Odbitka z Ojczyzny. – Lwów: Nakładem Towarzystwa “Przymierze Braci”, 1891. – S. 1–20.

158.Suesser I. Szkice z literatury żargonowej. Pieśni ludowe / Ignacy Suesser. – Lwów, 1891. – 58 s.

159.Weissberg M. Wölwel Zbaražer der fahrende Sanger des galizisch-judischen Humanismus / Prof. Dr. Meir Weissberg. – Leipzig: Verlag von M. W. Kaufman, 1909. – 43 s.

6. Спогади

160.Гранах А. Ось е людина: автобіографічний роман / з ним. переклала Галина Петросаняк. – Київ: Видавництво Жупанського, 2012. – 336 с.

161.Мілена Рудницька. Статті. Листи. Документи / упоряд. Мирослава Дядюк. – Львів: Місіонер, 1998. – 843 с.

162.Редліх Ш. Разом і нарізно в Бережанах. Поляки, євреї та українці, 1919–1945 / Шимон Редліх. – Київ: Дух і літера, 2007. – 289 с.

163.Шах С. Де срібнолентий Сян пливе. Історичний нарис державної української гімназії в Перемишлі / Степан Шах. – Брюссель: Накладом Товариства “Рідна Школа”, 1977. – 146 с.

164.Шах С. Львів – місто моєї молодости. Цісарсько–Королівська Академічна Гімназія / Степан Шах. – Львів: Видавництво Національного університету “Львівська політехніка”, 2010. – 240 с.

165.Шпербер М. Господні водоноси / передмова, переклад і примітки Петра Рихла. – Чернівці: Молодий буковинець, 2000. – 215 с.

166.Anstadt M. Dziecko ze Lwowa / przetłumaczyła Małgorzata Zdzienicka. – Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2000. – 169 s.

167.Bałaban M. Z wczorajszego Lwowa. 1. Ulica Szeroka – Die breite Gass. Die Spodkes / Majer Bałaban // Chwila. – 1925. – № 2425 – S. 4.

168.Bałaban M. Z wczorajszego Lwowa. I Ulica Szeroka – Die breite Gass / Majer Bałaban // Chwila. – 1925. – № 2285. – S. 3.

169.Bałaban M. Z wczorajszego Lwowa. Ulica Szeroka – die breite Gass. Kamienica Balsambaumowska / Majer Bałaban // Chwila. – 1925. – № 2433. – S. 5.

170.Bałaban M. Z wczorajszego Lwowa. Ulica Szeroka (Die breite Gass). Kamienica Rubinsteinowska / Majer Bałaban // Chwila. – 1926. – № 2527. – S. 19.

171.Bałaban M. Z wczorajszego Lwowa. Ulica Szeroka. Die breite Gass. Kamienica Rubinsteinowska / Majer Bałaban // Chwila. – 1926. – № 2533. – S. 5.

172.Bernard Połoniecki księgarz lwowski. Dzienniki, pamiętniki i listy z lat 1880–1943 / opracowała Maria Konopka. – Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2006. – 325 s.

- 173.** Braude M. The Time of My Service in Stanislawow / Dr. Mordechai Zeev Braude [Translated by Jerrold Landau] // Yizkor Book Project: Ivano–Frankivsk, Ukraine (P. 98–116) [online] – URL : <http://www.jewishgen.org/Yizkor/stanislawow-arim/sta098.html> // 18.03.2014.
- 174.** Chajes W. Semper fidelis. Pamiętnik Polaka wyznania mojżeszowego z lat 1926–1939 / Wiktor Chajes [wstęp i przypisy Paweł Pierzchala]. – Kraków: Księgarnia Akademicka, 1997. – 252 s.
- 175.** Cichocki Wł. Sambor przed pół wiekiem. Ku upamiętnieniu 40–tej rocznicy matury zdawanej w samborskim gimnazjum w czerwcu 1884 / Władysław Cichocki. – Kraków: Druk. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1925. – 50 s.
- 176.** Deutsch H. Konfrontacja z samą sobą. Epilog. / Helena Deutsch [przekład Adam Pluszka]. – Warszawa: Wydawnictwo Cyklady, 2008. – 286 s.
- 177.** Kapucyn F. Felicyanki. Na jubileusz 50–letniej ich działalności 1855–1905 / o. Floryan Kapucyn. – Kraków, 1905.
- 178.** Lilien-Brzozdowiecki A. Thoughts of a Polish Jew. To Kasienka from Grandpa / Artur Lilien-Brzozdowiecki [ed. by Sergey R. Kravtsov]. – Boston: Academic Studies Press, 2016. – 168 p.
- 179.** Longchamps de Berier B. Ochrzczone na szablach powstańczych... Wspomnienia (1884–1918) / Bogusław Longchamps de Berier. – Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1983. – 409 s.
- 180.** Miller S. Dobromil: Life in a Galician Shtetl / Saul Miller. – New York: Loventhal Press, 1980. – 133 p. [online] – URL : <http://www.jewishgen.org/Yizkor/Dobromil1/Dobromil1.html#TOC> // 18.05.2015.
- 181.** Nussbaum–Hilarowicz J. Pamiętniki przyrodnika: autobiografia / Józef Nussbaum–Hilarowicz. – Lwów: Herman Altenberg, 1921. – 152 s.
- 182.** Niezgoda P. Wspomnienia z czasów szkolnych (z lat 1886–1894) / ks. Piotr Niezgoda // Księga pamiątkowa 70–lecia państwowego gimnazjum im. Króla Stanisława Leszczyńskiego w Jaśle (1868–1938). – Poznań, 1939. – S. 89–98.
- 183.** Pappenheim B., Rabinowitsch S. Zur Lage der jüdischen Bevölkerung in Galizien. Reise–Eindrücke und Vorschläge zur Besserung der Verhältnisse / Bertha Pappenheim, Sara Rabinowitsch. – Frankfurt am Main: Neuer Frankfurter Verlag, 1904. – 98 s.
- 184.** Rucker J. Wspomnienia o Lwowie. Wyjątki z pamiętników z lat 1867–1939 / Jan Jerzy Rucker. – New York, 1965. – 40 s.

- 185.** Ruppin A. A Visit to Belz in the Year 1903 / Dr. Arthur Ruppin [translated by Gila Schechter] // *The Chapters of my Life*, Vol. 1. – Jerusalem, 1965. – S. 23–67.
- 186.** Sandauer A. Zapiski z martwego miasta. Autobiografie i parabioografie / Artur Sandauer. – Warszawa: Czytelnik, 1963. – 130 s.
- 187.** Steinhaus H. Wspomnienia i zapiski / Hugo Steinhaus [red. Aleksandra Zgorzelska]. – Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, 2002. – 585 s.
- 188.** Wittlin J. Mój Lwów / Józef Wittlin [oprac. graf. Jan Bokiewicz]. – Warszawa: Czytelnik, 1991. – 91 s.
- 189.** Życiorys Mojżesza Beisera Doktora medycyny, Obywatela honorowego, Radnego miasta Lwowa i t. d. / skreślił brat jego Jan Beiser. – Lwów: nakładem autora, 1881. – 34 s.

7. Публікації у періодичних виданнях

- 190.** Бернфельдъ И. Жидовска литература гебрейска и жаргонова // Зоря. Письмо литературно–наукове для рускихъ родинъ (Львовъ). – 1886. – С. 149–150; 170–172.
- 191.** Галичанинь (Львів). – 1893. – Ч. 208. – С. 3.
- 192.** Дѣло (Львів). – 1886. – Ч. 5, 9.
- 193.** Жидовский тероризм // Галичанинь (Львів). – 1893. – Ч. 244. – С. 3.
- 194.** Предостереженіе // Галичанинь (Львів). – 1896. – Ч. 270.
- 195.** Слово (Львів). – 1873. – Ч. 8.
- 196.** Успѣхи асимілаціи жидовъ // Галичанинь (Львів). – 1897. – Ч. 39. – С. 3.
- 197.** A. F. Brody 8 czerwca. Uczczenie pamięci Kraszewskiego, Zyblikiewicza i Zukra. Mowa p. Herzberga–Fränkla // Ojczyzna. – 1888. – № 12. – S. 92–93.
- 198.** Adwokaci i lekarze w Galicji // Jedność. – 1911. – № 40. – S. 3–4.
- 199.** Allerhand I. H. Z Galicji // Izraelita (Warszawa). – 1904. – № 40. – S. 469.
- 200.** Ankieta // Jedność. – 1911. – № 4. – S. 1–8.
- 201.** B.r Józef Żydzia a rolnictwo // Ojczyzna. – 1882. – № 12. – S. 47.
- 202.** Bernfeld I. Nasze gminy wyznaniowe // Ojczyzna. – 1889. – № 6. – S. 41; № 8. – S. 59.

- 203.** Bernfeld I. Sprawa uregulowania gmin wyznaniowych // *Ojczyzna*. – 1885. – № 24. – S. 93.
- 204.** Biedny ten kahał! // *Przyszłość*. – 1893. – № 20. – S. 225.
- 205.** Byk E. Z rozmyślań nad naszymi instytucjami społecznymi // *Jedność*. – 1912. – № 3. – S. 2–3.
- 206.** Byk E. Zmiana wyznania we Lwowie 1868–1908 // *Jedność*. – 1908. – № 4. – S. 4.
- 207.** Chajdery lwowskie // *Ojczyzna*. – 1890. – № 4. – S. 29.
- 208.** Enefde Proces wadowicki // *Ojczyzna*. – 1889. – № 16. – S. 126–127.
- 209.** F. “Sprawa podhajecka” // *Ojczyzna*. – 1891. – № 19. – S. 145–146.
- 210.** F. Nauka religii izraelskiej w szkołach ludowych // *Ojczyzna*. – 1890. – № 17. – S. 133–134.
- 211.** F. Proces emigracyjny // *Ojczyzna*. – 1889. – № 23. – S. 181–182.
- 212.** F. Stryj w maju. Wybory do rady gminnej // *Ojczyzna*. – 1889. – № 11. – S. 85.
- 213.** F. Żydzi–rolnicy w Galicji // *Ojczyzna*. – 1889. – № 5. – S. 34–35.
- 214.** Feldman W. Praca u podstaw // *Izraelita (Lwów)*. – 1886. – № 7. – S. 27–28.
- 215.** [Feldstein H.] Motywa (Towarzystwo “Przymierze Braci” w sprawie reformy stosunków żydów galicyjskich i w sprawie fundacji bar. Hirsza) // *Ojczyzna*. – 1890. – № 7. – S. 51.
- 216.** Feldstein H. Szkoła jako rozsądek separatyzmu // *Jedność*. – 1908. – № 39. – S. 1.
- 217.** Fundacja br. Hirsza // *Ojczyzna*. – 1892. – № 9. – S. 66.
- 218.** Fundacje hirszowskie // *Jedność*. – 1909. – № 26. – S. 3.
- 219.** Goldman B. Lwów dnia 15 sierpnia 1885 // *Ojczyzna*. – 1885. – № 16. – S. 61.
- 220.** H. F. Ankieta w sprawie reformy stosunków żydowskich // *Ojczyzna*. – 1890. – № 11. – S. 85–87.
- 221.** Imc Pan Bernard Stern // *Monitor. Tygodnik polityczno-społeczny i literacki (Lwów)*. – 1907. – № 16. – S. 4.
- 222.** J. Z. Czy to dla zgody? // *Ojczyzna*. – 1884. – № 15. – S. 57–58.

- 223.** Jakim mianem ochrzcić takie łajdactwo? // Monitor. Tygodnik polityczno-społeczny i literacki (Lwów). – 1907. – № 3. – S. 5.
- 224.** Kahal stanisławowski // Kurjer Stanisławowski. – 1896. – № 561. – S. 1–2.
- 225.** Kandydat na radcę prawnego // Ojczyzna. – 1889. – № 4. – S. 30.
- 226.** Kolonie wakacyjne dla dzieci żydowskich // Izraelita (Lwów). – 1886. – № 10. – S. 2
- 227.** Korespondencje, Drohobycz we wrześniu 1887 // Ojczyzna. – 1887. – № 13. – S. 4.
- 228.** Korkis A. Kanczug // Ojczyzna. – 1890. – № 21. – S. 179.
- 229.** Krajowa organizacja żydowska // Jedność. – 1907. – № 1. – S. 2–4.
- 230.** Kronika. “Zjednoczenie” // Jedność. – 1911. – № 13. – S. 6.
- 231.** Kronika. Sprawy synagogalne // Ojczyzna. – 1891. – № 8. – S. 63.
- 232.** Kronika. Szkoła im. Czackiego // Ojczyzna. – 1884. – № 14. – S. 55.
- 233.** Kronika. Żargon w konskrypcji // Kurjer Stanisławowski. – 1911. – № 1331. – S. 3.
- 234.** Kronika. Żydzi a niemczyzna // Kurjer Lwowski. – 1903. – № 39. – S. 2.
- 235.** Kurjer Stanisławowski (Stanisławów). – 1887. – № 74.
- 236.** L. I. Korespondencja Lwów w styczniu 1869 // Izraelita (Warszawa). – 1869. – № 5. – S. 42–43.
- 237.** L... Lwów, w Lipcu // Izraelita (Warszawa). – 1884. – № 28. – S. 223–224.
- 238.** Landau H. Nędza żydów w Galicji i środki zaradcze // Jedność. – 1908. – № 3. – S. 3–4; № 4. – S. 2–3.
- 239.** Landes N. Kronika // Ojczyzna. – 1883. – № 24. – S. 100.
- 240.** Landes N. Warstwy społeczeństwa żydowskiego. Cz. II Chusyci // Zgoda. – 1878. – № 6. – S. 2–3; № 7. – S. 2–3.
- 241.** Listy z Galicji // Izraelita (Warszawa). – 1900. – № 23. – S. 271.
- 242.** Listy z Galicji // Izraelita (Warszawa). – 1904. – № 41. – S. 576.
- 243.** Lwowianin Korespondencja // Izraelita (Warszawa). – 1884. – № 3. – S. 21–22.

- 244.** Lwowskie stowarzyszenia żydowskie. “Jad Charuzim”. Stowarzyszenie ku zapomaganiu i kształceniu rzemieślników żydowskich. // *Zgoda*. – 1878. – № 10. – S. 2–3.
- 245.** Lwowskie stowarzyszenia żydowskie. Stowarzyszenie dobroczynne Chesed Weemeth (Laska i Wierność) // *Zgoda*. – 1878. – № 11. – S. 3–4.
- 246.** Lwów 31 grudnia 1884 // *Ojczyzna*. – 1885. – № 1. – S. 1.
- 247.** Lwów dnia 12. marca 1885 // *Izraelita (Lwów)*. – 1885. – № 5. – S. 1.
- 248.** Lwów dnia 14 stycznia 1882 roku // *Ojczyzna*. – 1882. – № 2. – S. 6.
- 249.** Lwów, 8 stycznia 1885 // *Izraelita (Lwów)*. – 1885. – № 1. – S. 1.
- 250.** Lwów, dnia 16 września 1885 // *Izraelita (Lwów)*. – 1885. – № 17. – S. 1.
- 251.** M. L. Żyd galicyjski // *Jedność*. – 1907. – № 5. – S. 2.
- 252.** M. P. Korespondencja. Drohobycz // *Przyszłość*. – 1893. – № 14. – S. 157.
- 253.** Memorjał w sprawie nędzy żydów w Galicji // *Ojczyzna*. – 1890. – № 10. – S. 77.
- 254.** Merwin B. Żydowski dom akademicki // *Jedność*. – 1908. – № 41. – S. 1.
- 255.** Młodzież żydowska // *Ojczyzna*. – 1887. – № 6. – S. 2–4.
- 256.** Monitor (Lwów). – 1908. – № 39. – S. 4–5.
- 257.** Narodowcy żydowscy na uniwersytecie lwowskim // *Jedność*. – 1908. – № 19. – S. 1–2.
- 258.** Nasi “żydzi–narodowcy” // *Ojczyzna*. – 1886. – № 16. – S. 63.
- 259.** Nędza w Galicji a żydzi // *Izraelita (Warszawa)*. – 1888. – № 14. – S. 118.
- 260.** Nossig A. Próba rozwiązania kwestyi żydowskiej // *Przegląd Społeczny*. – 1886. – T. II. – S. 352–363.
- 261.** Nowe nazwy ulic // *Kurjer Lwowski*. – 1888. – № 52. – S. 3.
- 262.** Nowiny // *Gazeta Lwowska*. – 1846. – № 111. – S. 5–6.
- 263.** Od redakcji // *Zgoda*. Organ Towarzystwa Dorsze Szulom. – 1877. – № 1. – S. 1.
- 264.** Organizacja Żydów–ortodoksów (Kronika) // *Wychowanie i oświata*. Organ nauczycieli religii mojżeszowej w Galicji (Lwów). – 1912. – № 69. – S. 6.
- 265.** Ortwin O. Fabryki syonizmu // *Jedność*. – 1912. – № 24. – S. 2–3.

- 266.** Pierwszy Ogólny Zjazd adwokatów polskich we Lwowie w dniach 28 i 29 czerwca 1914 // *Czasopismo Lwowskiej Izby Adwokatów (Lwów)*. – 1914. – № 2. – S. 2–3.
- 267.** Pogrzeby żydowskie // *Kraj (Kraków)*. – 1871. – № 181. – S. 3.
- 268.** Pordes W. Dookoła żargonu // *Moriah. Miesięcznik Młodzieży Żydowskiej*. – 1911. – № 7. – S. 102.
- 269.** Propinacja a żydzi // *Ojczyzna*. – 1888. – № 22. – S. 171.
- 270.** Przebieg konferencji kierowników i nauczycieli szkół hirszowskich (17 i 18 lipca 1894) // *Przyszłość*. – 1894. – № 21. – S. 245.
- 271.** Przegląd statystyczny // *Jedność*. – 1909. – № 22. – S. 5.
- 272.** Przegląd statystyczny. Gminy wyznaniowe w Austrii // *Jedność*. – 1909. – № 7. – S. 3.
- 273.** R. Udział żydów w samorządzie miejskim Galicji // *Izraelita (Warszawa)*. – 1911. – № 36. – S. 2.
- 274.** Rada wyznaniowa lwowska // *Ojczyzna*. – 1886. – № 12. – S. 47.
- 275.** Rector Magnificus // *Jedność*. – 1912. – № 24. – S. 1.
- 276.** Rozwiązanie kwestyi żydowskiej // *Ojczyzna*. – 1881. – № 5. – S. 1.
- 277.** Rzut oka na kwestję żydowską w Galicji // *Izraelita (Warszawa)*. – 1882. – № 14. – S. 113.
- 278.** Salz A. W sprawie organizacji naszej // *Przyszłość*. – 1892. – № 5. – S. 44.
- 279.** Schipper N. Stanisławów, 25 września 1887 // *Ojczyzna*. – 1887. – № 13. – S. 5.
- 280.** Szczutek. Pismo satyryczno-polityczne (Lwów). – 1889. – № 20. – S. 4.
- 281.** Semil E. Żydzi jako żywioł miejski w Galicji // *Izraelita (Warszawa)*. – 1912. – № 14. – S. 4.
- 282.** Sprawa nauki religii izr. w Sejmie // *Ojczyzna*. – 1890. – № 22. – S. 173–174.
- 283.** Sprawa uniwersytecka // *Jedność*. – 1912. – № 9. – S. 1–2.
- 284.** Sprawiedliwości // *Ojczyzna*. – 1885. – № 21. – S. 82.
- 285.** Statut Towarzystwa “Agudas Achim” – “Przymierze Braci” // *Ojczyzna*. – 1882. – № 17. – S. 65–66; № 18. – S. 69–70.

- 286.** Stowarzyszenie “Chewra Kadysza” w Przemyślu // Ojczyzna. – 1889. – № 17. – S. 138.
- 287.** Stowarzyszenie “Pomoc” // Ojczyzna. – 1889. – № 12. – S. 97.
- 288.** Stróż Izraela! // Gazeta Narodowa (Lwów). – 1881. – № 130. – S. 1–2.
- 289.** Szkoła dla kandydatów nauczycieli religii mojż. // Izraelita (Lwów). – 1884. – № 2. – S. 3–4.
- 290.** Sz Wr O szkołę wyznaniową (Reminiscencje sejmowe). I. // Ojczyzna. – 1892. – № 8. – S. 57.
- 291.** Teodor Nacher (pierwszy profesor żyd przy gimnazjum Stanisławowskim) // Ojczyzna. – 1887. – № 15. – S. 6.
- 292.** Tilles A. Udział żydów w galicyjskim przemyśle szewskim // Ojczyzna. – 1891. – № 24. – S. 187–188.
- 293.** Towarzystwo pracy kobiet dla dziewcząt żydowskich // Ojczyzna. – 1887. – № 13. – S. 1–2.
- 294.** Uroczystość Makabeuszów w towarzystwie “Szomer Izrael” // Ojczyzna. – 1884. – № 1. – S. 2.
- 295.** V. Wymowa cyfr // Ojczyzna. – 1888. – № 11. – S. 81.
- 296.** W przededniu wyborów // Ojczyzna. – 1891. – № 5. – S. 34.
- 297.** W sprawie kształcenia nauczycieli religii mojżeszowej // Ojczyzna. – 1891. – № 10. – S. 75–76
- 298.** W.F. Kwestya zasadnicza. Żydzi w rzemiosłach // Izraelita (Lwów). – 1887. – № 9. – S. 35–36.
- 299.** Walne zgromadzenie Stowarzysz. “Szomer Izrael” i “Przymierze Braci” // Izraelita (Lwów). – 1885. – № 2. – S. 3.
- 300.** Walne Zgromadzenie Związku i ukonstytuowanie Zarządu // Czasopismo Adwokatów Polskich (Lwów). – 1914. – № 2. – S. 5.
- 301.** Warszauer J. Odpowiedź Przeglądowi Polskiemu // Ojczyzna. – 1885. – № 4. – S. 14.
- 302.** Wiec szynkarzy // Kurjer Stanisławowski (Stanisławów). – 1911. – № 1329. – S. 1–2.
- 303.** Wratysław Z Galicji // Izraelita (Warszawa). – 1890. – № 16. – S. 155.

- 304.** Wratisław Sprawa Wadowicka // Izraelita (Warszawa). – 1890. – № 11. – S. 101–103.
- 305.** Wzorowy statut dla gmin żydowskich w Galicji // Ojczyzna. – 1891. – № 7. – S. 50.
- 306.** X.X.X. Listy z Galicji // Izraelita (Warszawa). – 1901. – № 2. – S. 14–16.
- 307.** Z Galicji. Lwów, 22 czerwca // Izraelita (Warszawa). – 1884. – № 25. – S. 198.
- 308.** Z prowincji // Ojczyzna. – 1888. – № 2 – S. 14.
- 309.** Zbaraski Noblesse oblige // Ojczyzna. – 1886. – № 14. – S. 54.
- 310.** Związek Chrześcijański (Stanisławów). – 1897. – № 15. – S. 4.
- 311.** Związki kobiece “Czytelnia kobiet we Lwowie” // Ojczyzna. – 1887. – № 3. – S. 5.
- 312.** Zygmunt Rucker (Wspomnienie pośmiertne) // Ojczyzna. – 1888. – № 13. – S. 100–101.
- 313.** Żupnik A. H. List z Drohobycza (od 7 marca 1888 r.) [w:] Nasza prasa żargonowa // Ojczyzna. – 1888. – № 6. – S. 45.
- 314.** Żydzi a kraj // Jedność. – 1907. – № 16. – S. 1.
- 315.** Żydzi a socjalna demokracja // Związek Chrześcijański (Stanisławów). – 1897. – № 14. – S. 3–4.
- 316.** Żydzi nasi // Kurjer Lwowski. – 1891. – № 98. – S. 1–2.

8. Интернет-ресурси

- 317.** Архів Романа Вишняка [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://vishniac.icp.org/3246-75.1974> // 11.08.2014.
- 318.** Офіційний сайт міста Ясло [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.jaslo.pl/Serwis_TV/Multimedia/one_news_form?ktab=&f_kat=18&n_id=news2014-01-17-114258272 // 15.06.2014.
- 319.** Endelman T. Assimilation / Todd Endelman // The YIVO Encyclopedia of East European Jewry [online]. – URL : www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Assimilation // 11.12.2013.

- 320.** Gal–Ed. On the History and Culture of Polish Jewry [online]. – URL : <http://www6.tau.ac.il/ggcenter/index.php/en/publications/gal-ed-journal?types%5B0%5D=1> // 25.04.2014.
- 321.** Goldberg-Mulkiewicz O. Dress / Olga Goldberg-Mulkiewicz // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe [online]. – URL : <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Dress> // 16.07.2014.
- 322.** Kahn L. Hasidic Hebrew / Lily Kahn // Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics / Edited by: Geoffrey Khan [online]. – URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/hasidic-hebrew-EHLL_COM_000460 // 04.10.2015.
- 323.** Kahn L. Maskilic Hebrew / Lily Kahn // Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics / Edited by: Geoffrey Khan [online]. – URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/maskilic-hebrew-EHLL_COM_00000422 // 04.10.2015.
- 324.** Kristianpoller E. Brody from the Partition of Poland Until War World One [online]. – URL : <https://sites.google.com/site/elyasaffamily/brodydata/BrodyfromthePartitionofPolandUntilWWI.pdf?attredirects=0> // 17.07.2014.
- 325.** L. G. [Ludwig Gumplowicz] Korespondencja z Krakowa (Jutrzenka, Tygodnik dla Izraelitów polskich, nr 9, 30.09.1861, S. 70–71) / Archiv für die Geschichte der Sociologie in Österreich [online]. – URL : <http://agso.uni-graz.at/gumplowicz> // 8.02.2015.
- 326.** Manekin R. Agudas Akhim / Rachel Manekin // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe [online]. – URL : http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Agudas_Akhim // 25.06.2014.
- 327.** Manekin R. Makhzikey ha–Das / Rachel Manekin // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe [online]. – URL : [http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Makhzikey_ha–Das](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Makhzikey_ha-Das) // 25.06.2014.
- 328.** Manekin R. Shomer Yi`srael / Rachel Manekin // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. [online]. – URL : http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Shomer_Yisrael // 25.06.2014.
- 329.** Meir J. Ternopil' / Jonathan Meir // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Galicia [online]. – URL : www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/ternopil // 20.01.2015.
- 330.** Narodowe Achiwum Cyfrowe [online]. – URL : <http://www.audiovis.nac.gov.pl/obraz/14240/h:118/> // 05.12.2014.

- 331.** Przemysl Memorial Book (Poland) / Ed. by Dr. Arie Menczer [online]. – URL : www.jewishgen.org/prz343.html // 17.10.2014.
- 332.** Shanes J. Mikra Kodesh / Joshua Shanes // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe [online]. – URL : http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Mikra_Kodesh // 13.03.2015.
- 333.** Żbikowski A., Żebrowski R. Józefińskie reformy [online]. – URL : http://www.jhi.pl/psj/jozefinskie_reformy // 12.02.2015.

Література

- 334.** Аркуша О. Відкриття Галицького Крайового сейму у Львові / Олена Аркуша // Lwów. Miasto – społeczeństwo – kultura / Pod red. K. Karolczaka, Tom IV. – Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2002. – С. 135–164.
- 335.** Балабан М. Йосиф II і реформи для євреїв у Австрії. Галичина 1772–1795 рр. / Майєр Балабан // Ї. Незалежний культурологічний часопис. – 2007. – № 48. – С. 46–51.
- 336.** Барт Р. S/Z / Ролан Барт. – Москва: Академический Проект, 2010. – 394 с.
- 337.** Білінська І., Пшик С., Різничок С. Бікелес Густав / І. Білінська, С. Пшик, С. Різничок // ENCYCLOPEDIA. Львівський національний університет імені Івана Франка в 2 т. Т. I: А–К. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2001. – С. 203.
- 338.** Ваків М. Р. Питання галицьких євреїв–мігрантів в угорській історіографії кінця ХІХ – початку ХХ століть / М. Р. Ваків // Науковий вісник Ужгородського університету, серія “Історія”. – 2014. – Вип. 1 (32). – С. 135–146.
- 339.** Вендланд А. В. Русофіли Галичини. Українські консерватори між Австрією та Росією, 1848–1915 / Анна Вероніка Вендланд [переклала Христина Назаркевич]. – Львів: Літопис, 2015. – 688 с.
- 340.** Вежбенец В. Мойсей Шорр і Майєр Балабан у львівському університетському середовищі кінця ХІХ – початку ХХ ст. / Вацлав Вежбенец // Вісник Львівського університету. Серія історична. – 2013. – Вип. 49. – С. 273–280.
- 341.** Вовчко М. “Це ім’я краще надається для презентації моєї особи”: зміна імен і прізвищ євреями Галичини наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. / Марія Вовчко // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – 2014. – Вип. 17–18. – С. 217–234 .
- 342.** Вовчко М. Конверсії євреїв у Львові (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / Марія Вовчко // Вісник Львівського університету. Серія історична. – 2013. – Вип. 48. – С. 79–103.

- 343.**Возняк Т. Єврейський Тернопіль / Тарас Возняк // *І. Незалежний культурологічний часопис*. – 2010. – Число 63. – С. 135–143.
- 344.**Гірік С. Antony Polonsky *The Jews in Poland and Russia* :рецензія / Сергій Гірік // *Judaica Ukrainica*. – 2014. – № 3. – С. 272–279.
- 345.**Грицак Я. Між семітизмом й антисемітизмом: Іван Франко та єврейське питання / Ярослав Грицак // *Парадигма. Збірник наукових праць*. Випуск 3. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2008. – С. 79–105.
- 346.**Гудь Б. Українсько–польські конфлікти новітньої доби: етносоціальний аспект / Богдан Гудь. – Харків: Акта, 2011. – 478 с.
- 347.**Дашкевич Я. Р. Взаємовідносини між українським та єврейським населенням у Східній Галичині (кінець XIX – початок XX ст.) / Ярослав Романович Дашкевич // *Український історичний журнал*. – 1990. – № 10. – С. 63–73.
- 348.**Дейвіс Н. Боже ігрище. Історія Польщі / Норман Дейвіс [переклав з англійської Петро Таращук]. – Київ: Основи, 2008. – 1080 с.
- 349.**Державний архів Івано–Франківської області: путівник. Том I: Фонди періоду до 1939 р. / відп. ред. Катерина Мицан. – Київ, 2008. – 464 с.
- 350.**Еліас Н. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження / Норберт Еліас [пер. з нім. О. Логвиненко]. – Київ: Видавничий дім "Альтернативи", 2003. – 672 с.
- 351.**Жерноклеєв О. С. Національні секції австрійської соціал–демократії в Галичині й на Буковині (1890 – 1918 рр.) / Олег Станіславович Жерноклеєв. – Івано–Франківськ: Видавничо–дизайнерський відділ ЦІТ, 2006. – 536 с.
- 352.**Зашкільняк Л. О., Крикун М. Г. Історія Польщі: Від найдавніших часів до наших днів / Л. О. Зашкільняк, М. Г. Крикун. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2002. – 752 с.
- 353.**История Центрально–Восточной Европы / [Алексюн Н., Бовуа Д., Дюкре М.–Е., Клочовский Е., Самсонович Г., Вандич П] ; под ред. Карачинский А. В. – СПб: Евразия, 2009. – 1120 с.
- 354.**Іваночко У. Вплив соціально–функціональних процесів на розвиток урбанізації в Галичині / Уляна Іваночко // *Історична топографія і соціотопографія України. Збірник наукових праць*. – Львів: ЛА Піраміда, 2006.– С. 258–292.
- 355.**Кац Я. Исход из гетто. Социальный контекст эмансипации евреев, 1770–1870 / Яков Кац. – Иерусалим–Москва: Мости Культуры, 2007. – 264 с.

356. Качараба С. Етнодемографічний розвиток Галичини за умов австрійського панування / Степан Качараба // Галичина: етнічна історія: тематичний збірник статей / [редкол. Степан Макарчук ... та ін.]. – Львів: видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2008. – С. 116–129.

357. Клевець М. Бек Адольф / Мирон Клевець // ENCYCLOPEDIA. Львівський національний університет імені Івана Франка в 2 т. Т. I: А–К. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2001. – С. 198.

358. Крикун М. Львівський університет австрійського періоду (1784–1918) / Микола Крикун // ENCYCLOPEDIA. Львівський національний університет імені Івана Франка в 2 т. Т. I: А–К. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2001. – С. 38–53.

359. Куцмани Б. Прикордонне місто Броди як збірний пункт для польських повстанців та єврейських біженців і центр контрабандної торгівлі / Бьоріс Куцмани // Брідщина – край на межі Галичини та Волині. Матеріали четвертої краєзнавчої конференції присвяченої Дню пам'яток історії та культури. – Броди, 2010. – С. 13–18.

360. Лаврецький Р. Аскеназі (Ашкеназі) Шимон / Роман Лаврецький // ENCYCLOPEDIA. Львівський національний університет імені Івана Франка в 2 т. Т. I: А–К. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2001. – С. 160.

361. Лемко І. Історія Львівської Ратуші / Ілько Лемко. – Львів: Априорі, 2008. – 128 с.

362. Лисяк–Рудницький І. Українські відповіді на єврейське питання / Іван Лисяк–Рудницький // Історичні есе Том I. – Київ: Основи, 1994. – С. 115–134.

363. Лозинський Р. Етнічний склад населення Львова (у контексті суспільного розвитку Галичини) / Роман Лозинський. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2005. – 358 с.

364. Меламед В. Евреи во Львове (XIII–XX века): События, общество, люди / Владимир Меламед. – Львов: ТЕКОП, 1994. – 263 с.

365. Мисак Н. Галицькі адвокати наприкінці XIX – на початку XX століття: національна ідентифікація і професійна діяльність / Наталія Мисак // Україна–Польща: історична спадщина і суспільна свідомість / ред. Микола Литвин. – Львів, 2012. – Вип. 5. – С. 26–37.

366. Монолатій І. Вічний жид з Коломиї. “Українець” Мойсеєвого визнання Яків Саулович Оренштайн / Іван Монолатій. – Коломия: Галицько–Українська Накладня ім. Якова Оренштайна, 2015. – 461 с.

367.Монолатій І. Єврейська спільнота Станиславова (Станіслава) / Іван Монолатій // Галичина. Всеукраїнський науковий і науково-просвітній краєзнавчий часопис. – Ч. 18–19. – 2011. – С. 97–110.

368.Монолатій І. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867–1914 рр. / Іван Монолатій. – Івано-Франківськ, 2010. – 735 с.

369.Монолатій І. Цісарська Коломия, 1772–1918 / Іван Монолатій. – Івано-Франківськ: Лілея–НВ, 2010. – 334 с.

370.Москалець В. Благодійна діяльність єврейських підприємців Дрогобича і Борислава як індикатор модерності / Владислава Москалець // Вісник Національного технічного університету “Харківський політехнічний інститут”. – 2013. – № 25 (998). – С. 86–92.

371.Нариси з історії Дрогобича (від найдавніших часів до початку ХХІ ст.) / наук. ред. Л. Тимошенко. – Дрогобич: КОЛО, 2009. – 320 с.

372.Пахолків С. Українська інтелігенція у Габсбурзькій Галичині: освічена верства й емансипація нації / Святослав Пахолків. – Львів: ЛА “Піраміда”, 2014. – 612 с.

373.Список фондів Державного архіву Тернопільської області, втрачених під час Другої світової війни (№ 61) // Державний архів Тернопільської області: путівник / відп. ред. Юрій Гумен. – Тернопіль: Астон, 2011. – С. 343–345.

374.Фромм Е. Бегство от свободы / Ерих Фромм ; [пер. Г. Ф. Швейник]. – Москва: Прогресс, 1995. – 253 с.

375.Химка Дж.–П. Сторони трикутника: відносини між поляками, українцями та євреями на Галичині під владою Австро–Угорщини / Джон-Пол Химка // Полін. Дослідження історії та культури євреїв Східної Європи. Вибрані статті / за ред. Ентоні Полонські. – Київ: Дух і Літера, 2011. – С. 170–200.

376.Хонигсман Я. 600 лет и два года: история евреев Дрогобича и Борислава / Яков Хонигсман. – Львов: [б.в.], 1997. – 67 с.

377.Хонигсман Я. Евреи города Броды (1584–1944) / Яков Хонигсман. – Львов, 2001. – 120 с.

378.Хонигсман Я. Евреи Украины / Яков Хонигсман. – Киев, 1995. – 290 с.

379.Цьольнер Е. Історія Австрії / Еріх Цьольнер ; [пер. з нім. Р. Дубасевич та ін.]. – Львів: Літопис, 2001. – 707 с.

380.Academic Approaches to Teaching Jewish Studies / ed. by Zev Garber. – Lanham, MD: University Press of America, 2000. – 332 p.

381. Adamczyk M. Edukacja a przeobrażenia społeczności żydowskiej w monarchii habsburskiej 1774–1914 / Mieczysław Adamczyk // *Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Pedagogiczne* (Wrocław). – 1998. – № 124. – S. 3–153.

382. Assaf D. Chasydyzm: zarys historii / David Assaf // *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu* / red. Michał Galas. – Kraków, 2006. – S. 2–27.

383. Baczkowski M. Pod czarno–żółtymi sztandarami. Galicja i jej mieszkańcy wobec austro–węgierskich struktur militarnych 1868–1914 / Michał Baczkowski. – Kraków: “Historica Iagellonica”, 2003. – 439 s.

384. Baczkowski M. Żydzi galicyjscy w siłach zbrojnych Austro–Węgier / Michał Baczkowski // *Polska i Polacy w XIX–XX wieku. Studia ofiarowane Profesorowi Mariuszowi Kulczykowskiemu w 70. rocznicę Jego urodzin* / pod red. K. Ślusarka. – Kraków, 2002. – S. 33–43.

385. Bałaban M. Buber Salomon / Majer Bałaban // *Polski Słownik Biograficzny*, T. III. – Kraków, 1937. – S. 74.

386. Bałaban M. Caro Jecheskiel (Ezekiel) / Majer Bałaban // *Polski Słownik Biograficzny*, T. III. – Kraków, 1937. – S. 205–206.

387. Bałaban M. Dzieje Żydów w Galicji i Rzeczypospolitej Krakowskiej 1772–1868 / Majer Bałaban. – Lwów: Księgarnia Polska B. Połonieckiego, 1916. – 238 s.

388. Bałaban M. Historia lwowskiej synagogi postępowej / Majer Bałaban. – Lwów: Nakładem Zarządu Synagogi Postępowej we Lwowie, 1937. – 320 s.

389. Bałaban M. Nazwy żydowskie jako źródło topografii Lwowa / Majer Bałaban // *Almanach Żydowski* / Wyd. Herman Stachel. – Lwów: Wydawnictwo “Kultura i Sztuka”, 1937. – S. 16–25.

390. Bałaban M. Obyczajowość i życie prywatne Żydów w dawnej Rzeczypospolitej / Majer Bałaban // *Żydzi w Polsce Odrodzonej. Działalność społeczna, oświatowa i kulturalna* / pod red. Ignacego Schipera, A. Tartakowera, Aleks. Hafftki. – Warszawa: Nakładem wydawnictwa “Żydzi w Polsce Odrodzonej”. Tom I, 1937. – S. 345–374.

391. Bartal I. *The Jews of Eastern Europe, 1772–1881* / Israel Bartal [trans. by Chaya Naor]. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005. – 209 p.

392. Bauer E. Can we Talk about Jewish Emancipation in *Fin de Siècle* Polish Areas without Mentioning the Word Assimilation? / Ela Bauer // *Jews in Eastern Europe: Ways of Assimilation* / Ed. by Waldemar Szczerbiński and Katarzyna Kornacka–Sareło. – Cambridge Scholars Publishing, 2016. – P. 96–109.

393. Bauer E. Kochanka, niania czy służąca: dysputa o jidysz w żydowsko–polskim środowisku fin de siècle’u / Ela Bauer // *Żydowski Polak, polski Żyd. Problem*

tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej / Red. Aliny Molisak i Zuzanny Kołodziejkiej. – Warszawa: Elipsa, 2011. – S. 102–112.

394.Bauer E. The Intellectual and the City. Lvov (Lwów, Lemberg, Lviv) and Yehoshua Ozjasz Thon / Ela Bauer // A Romantic Polish–Jew. Rabbi Ozjasz Thon from Various Perspectives. / Ed. by Michal Galas, Shoshanna Ronen. – Krakow: Jagellonian University Press, 2015. – P. 11–26.

395.Bauman Z. Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna / Zygmunt Bauman [przełożyła Janina Bauman]. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995. – 335 s.

396.Biale D. Eros and Enlightenment. Love against Marriage in the East European Jewish Enlightenment // Polin. Studies in Polish Jewry. – 1986. – Vol. 1: Poles and Jews: Renewing the Dialogue / Ed. by Antony Polonsky. – P. 49–67.

397.Biegeleisen Henryk // Almanach Żydowski / [wydał Herman Stahl]. – Lwów: Wydawnictwo Kultura i Sztuka, 1937. – S. 272–274.

398.Bilder des Weiner Malers: Isidor Kaufmann (1853–1921) / Ed. Tobias G. Natter. – Vienna, 1995. – 297 s.

399.Bornstein J. Budżety gmin wyznaniowych żydowskich w Polsce / Jerzy Bornstein // Kwartalnik Statystyczny (Warszawa: GUS). – 1929. – Tom VI, zeszyt. 3. – S. 1361–1390.

400.Brenner A. Samuel Horowitz / Adolf Brenner // Almanach i leksykon żydostwa polskiego. Tom I. – Lwów, 1937. – S. 33–38.

401.Buchen T. “Learning from Vienna Means Learning to Win”: the Cracovian Christian Socials and the ‘Antisemitic Turn’ of 1896 / Tim Buchen // Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC. – 2012. – № 3. – P. 215–226. [online]. – URL : www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=302 // 15.04.2015.

402.Buchen T. Antisemitismus in Galizien. Agitation, Gewalt und Politik gegen Juden in der Habsburgermonarchie um 1900 / Tim Buchen. – Berlin: Metropol Verlag, 2012. – 384 s.

403.Buchen T. Z galicyjskiej wsi do Wiednia i z powrotem. Interpelacja poselska jako technika komunikacji w monarchii habsburskiej na przykładzie politycznego antysemityzmu / Tim Buchen // Galicyjskie spotkania / Red. Urszula Jakubowska. – Warszawa, 2012. – S. 231–256.

404.Bukey E. Jews and Intermarriage in Nazi Austria / Eric Bukey. – Cambridge University Press, 2011. – 215 p.

405.Burke P. *History and Social Theory* / Peter Burke. – Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993. – 198 p.

406.Cała A. *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy, konflikty, stereotypy* / Alina Cała. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989. – 408 s.

407.Čapková K. *Czechs, Germans, Jews? National Identity and the Jews of Bohemia* / Katerina Čapková [transl. Derek and Marzia Paton]. – New York: Berghahn Books, 2012. – 276 p.

408.Cohen R. *Jewish Icons: Art and Society in Modern Europe* / Richard Cohen. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998. – 382 p.

409.Dutkowa R. *Żeńskie gimnazja Krakowa w procesie emancypacji kobiet (1896–1918)* / Renata Dutkowa. – Kraków: Księgarnia Akademicka, 2000. – 116 s.

410.Dziadzio A. *Monarchia konstytucyjna w Austrii (1867–1914). Władza–Obywatel–Prawo* / Andrzej Dziadzio. – Kraków: Księgarnia Akademicka, 2001. – 307 s.

411.Eisenbach A. *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1879 na tle europejskim* / Artur Eisenbach. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988. – 679 s.

412.Eisenbach A. *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich w XIX w. na europejskim tle porównawczym* / Artur Eisenbach // *Przegląd Historyczny*. – 1983. – Tom LXXIV, zeszyt 4. – S. 615–629.

413.Endelman T. *Leaving the Jewish Fold. Conversion and Radical Assimilation in Modern Jewish History* / Todd Endelman. – Princeton University Press, 2015. – 440 p.

414.Estreicherówna M. *Życie towarzyskie i obyczajowe Krakowa* / Maria Estreicherówna.. – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1936. – T. 1. – 236 p.

415.Frank A. *Oil Empire: Visions of Prosperity in Austrian Galicia* / Alison Frank. – Harvard University Press, 2007. – 366 p.

416.Fras Z. *Galicja* / Zbigniew Fras. – Kraków: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2002. – 298 s.

417.Freund S. *Pierwszy społeczny teatr Żydowski w Polsce (Krakowski Teatr Żydowski)* / Szymon Freund // *Teatr Żydowski w Polsce* / Red. Jan Michalik i Eugenia Prokop–Janiec. – Kraków: Międzywydziałowy Zakład Historii i Kultury Żydowskiej w Polsce, 1995. – S. 162–172.

418.Friedmann F. *Dzieje żydów w Galicji (1772–1914)* / Filipp Friedmann // *Żydzi w Polsce Odrodzonej. Działalność społeczna, oświatowa i kulturalna* / Pod red.

Ignacego Schipera, A. Tartakowera, Aleks. Hafftki. – Warszawa: Nakładem wydawnictwa “Żydzi w Polsce Odrodzonej”, 1937. – Tom I. – S. 377–412.

419.Gajak–Toczek M. Dzieje V Gimnazjum Państwowego we Lwowie – wydarzenia, fakty, sylwetki uczniów i nauczycieli / Małgorzata Gajak-Toczek // *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica*. – 2011. – S. 349–358.

420.Galas M. Ozjasz (Jehoshua) Thon (1870–1936) – Prediger und Rabbiner in Krakau / Michał Galas // *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*. – 2011. – № 3. – S. 311–321.

421.Galas M. Rabin Markus Jastrow i jego wizja reformy judaizmu: Studium z dziejów judaizmu w XIX wieku / Michał Galas. – Kraków: Austeria, 2007. – 336 s.

422.Galas M. The Influence of Progressive Judaism in Poland – an Outline / Michał Galas // *Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*. – 2011. – Vol. 29/3. – P. 55–67.

423.Galas M. Three Views of Jewish Acculturation to Polish Culture in the 19th and Early 20th Century Kraków / Michał Galas // *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought. Festschrift presented to Karl E. Grözinger on the Occasion on the 70th Birthday*. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011. – P. 245–251.

424.Garlicka A. Próchnikowa Felicja / Anna Garlicka // *Polski Słownik Biograficzny*. Tom XXVIII/3, zeszyt 118. – Wrocław, 1985. – S. 558–560.

425.Gąsowski T. From Austeria to the Manor: Jewish Landowners in Autonomous Galicia / Tomasz Gąsowski // *Polin. Studies in Polish Jewry*. – 1999. – Vol. 12: Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians, 1772–1918 / Ed. by Israel Bartal and Antony Polonsky. – P. 120–137.

426.Gąsowski T. Między gettem a światem. Dylematy ideowe Żydów galicyjskich na przełomie XIX i XX wieku / Tomasz Gąsowski. – Kraków: Księgarnia Akademicka, 1996. – 146 s.

427.Gąsowski T. Od Bernarda Goldmana do Mariana Hemara: Żydów lwowskich drogi do polskości / Tomasz Gąsowski // Henryk Wereszycki (1898–1990). Historia w życiu historyka / Pod. red. E. Orman i A. Centarowicza. – Kraków: “Historia Iagellonica”, 2001. – S. 133–150.

428.Gąsowski T. Struktura narodowościowa ludności miejskiej w autonomicznej Galicji / Tomasz Gąsowski // *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*. – Kraków, 1998. – Z. 125. – S. 89–108.

429.Gąsowski T. Urbanizacja Galicji w dobie autonomicznej / Tomasz Gąsowski // *Studia Historyczne*. – 1985. – № 28/2. – S. 221–230.

430.Gąsowski T. Żydzi krakowscy w latach 1796–1939 / Tomasz Gąsowski // Krzysztofory. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa. – 1988. – № 15. – S. 19–32.

431.Ghetto Writing: Traditional and Eastern Jewry in German–Jewish Literature from Heine to Hilsenrath / ed. by Anne Fuchs, Florian Krobb. – Columbia: Camden House, 1999. – 221 p.

432.Giddens A. Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis / Antony Giddens. – London: Macwilliam, 1979. – 294 p.

433.Goldberg J. Czy małżeństwa neofitów i neofitek z urodzonymi katolikami i urodzonymi katoliczkami świadczyły o zaawansowanym stadium ich społecznej integracji i asymilacji / Jakób Goldberg // Kwartalnik Historyczny. – 1980. – № 3–4. – S. 869–871.

434.Goodman M. The Nature of Jewish Studies / Martin Goodman // Oxford Handbook of Jewish Studies / Ed. by Martin Goodman, Jeremy Cohen, David Sorkin. – Oxford, New York: Oxford University Press, 2002. – P. 1–13.

435.Gordon M. Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins / Milton Gordon. – New York: Oxford University Press, 1964. – 288 p.

436.Grinberg D. Migracje i emigracja Żydów wschodnioeuropejskich w latach 1795–1939 / Daniel Grinberg // Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego. – 1993. – № 1–2. – S. 95–104.

437.Guesnet F. Społeczność Żydów łódzkich w XIX wieku i jej kontakty z innymi środowiskami kulturowymi – oddziaływanie społecznego rozwarstwienia / François Guesnet // Wspólnoty lokalne i środowiskowe w miastach i miasteczkach ziem polskich pod zaborami i po odzyskaniu niepodległości / Red. Maria Bogucka. – Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1998. – S. 155–183.

438.Handel J. Gerson Blatt / Prof. Dr. Jakub Handel // Almanach i leksykon żydostwa polskiego / Red. naczelny Roman Goldberger. Tom II. – Lwów, 1938. – S. 248–257.

439.Heyde J. Ghetto and Emancipation. Reflections on Jewish Identity in the Early Works of Ozjasz Thon / Jürgen Heyde // A Romantic Polish-Jew. Rabbi Ozjasz Thon from Various Perspectives / Ed. by Michal Galas, Shoshana Ronen. – Kraków: Jagiellonian University Press, 2015. – P. 47–60.

440.Himka J. P. Ukrainian–Jewish Antagonism in the Galician Countryside During the Late Nineteenth Century / John-Paul Himka // Ukrainian–Jewish Relations in Historical Perspective / Ed. by P. J. Potichnyj and H. Aster. – Edmonton, 1998. – P. 111–158.

441.Hödl K. Galician Jewish Migration to Vienna / Klaus Hödl // *Polin. Studies in Polish Jewry*. – 1999. – Vol. 12: Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians, 1772–1918 / Ed. by Israel Bartal and Antony Polonsky. – P. 147–163.

442.Holzer J. Enlightenment, Assimilation, and Modern Identity: The Jewish Élite in Galicia / Jerzy Holzer // *Polin. Studies in Polish Jewry*. – 1999. – Vol. 12: Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians, 1772–1918 / Ed. by Israel Bartal and Antony Polonsky. – P. 79–85.

443.Homola I. “Kwiat społeczeństwa” (Struktura społeczna i zarys położenia inteligencji krakowskiej w latach 1860–1914) / Irena Homola. – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1984. – 455 s.

444.Horn E. Kwestia żydowska w obradach Galicyjskiego sejmiku Krajowego pierwszej kadencji (1861–1866) / Elżbieta Horn // *Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego* / Pod red. F. Kiryka. – Przemyśl, 1991. – S. 171–179.

445.Horn E. Posłowie żydowscy i problem żydowski w Galicyjskim Sejmie Krajowym w 1861 r. / Elżbieta Horn // *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce*. – 1989. – № 1 (149). – S. 25–42.

446.Horn E. Posłowie żydowscy i kwestia żydowska w Galicyjskim Sejmie Krajowym pierwszej kadencji / Elżbieta Horn // *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce*. – 1989. – № 4 (152). – S. 33–58.

447.Hundert G. The Importance of Demography and Patterns of Settlement for an Understanding of the Jewish Experience in East–Central Europe / Gerson Hundert // *The Shtetl. New Evaluations* / Ed. Steven Katz. – New York: NYU Press, 2007. – P. 29–38. [online]. – URL : <http://muse.jhu.edu/books/9780814790113> // 23.04.2015.

448.Hyman P. Two Models of Modernization: Jewish Women in the German and the Russian Empires / Paula Hyman // *Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy. Studies of Contemporary Jewry* / Ed. by Jonathan Frankel, Vol. 16. – Oxford, 2000. – P. 39–53.

449.Introduction // *Polin. Studies in Polish Jewry*. – 1999. – Vol. 12: Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians, 1772–1918 / Ed. by Israel Bartal and Antony Polonsky. – P. 3–24.

450.Iwańska K. Rozwój osadnictwa żydowskiego w Wadowicach / Katarzyna Iwańska // *Wadoviana. Pismo Wadowickiego Centrum Kultury*. – 2005. – № 9 Wadowiccy Żydzi. – S. 6–10.

451.Jagodzińska A. Asymilacja, czyli bezradność historyka. O krytyce terminu i pojęcia / Agnieszka Jagodzińska // *Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach*

polskich / red. Konrad Zieliński. – Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2010. – S. 15–31.

452.Jagodzińska A. “Brat mój, człowiek kosmaty, a ja człowiekiem gładkim” – o ewolucji stosunku Żydów postępowych do tradycyjnych / Agnieszka Jagodzińska // Izaak Cylikow (1841–1908). Życie i dzieło / pod red. Michała Galasa. – Kraków: Wydawnictwo Austeria, 2010. – S. 11–37.

453.Jagodzińska A. Izraelita (1866–1915) / Agnieszka Jagodzińska // Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX–XX w.) / red. Joanna Nalewajko–Kulikow. – Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2012. – S. 45–61.

454.Jagodzińska A. Overcoming the Signs of ‘Other’: Visual Aspects of the Acculturation of Jews in the Kingdom of Poland in the Nineteenth Century / Agnieszka Jagodzińska // Polin. Studies in Polish Jewry. – 2012. – Vol. 24: Jews and their Neighbours in Eastern Europe since 1750 / Ed. by Israel Bartal, Antony Polonsky and Scott Ury. – P. 71–95.

455.Jagodzińska A. Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku / Agnieszka Jagodzińska. – Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008. – 293 s.

456.Jakimyszyn A. Żydzi krakowscy w latach 1795–1868: konflikty wewnętrzne oraz geneza ruchu postępowego / Anna Jakimyszyn // Synagoga Tempel i środowisko krakowskich Żydów postępowych / pod red. M. Galasa. – Kraków, 2010. – S. 11–37.

457.Kahn L. Grammatical Similarities between Nineteenth-century Hasidic and Maskilic Hebrew Narratives / Lily Kahn // Hebrew Studies. – 2012. – № 53. – P. 179–201.

458.Kalendarz Wielokulturowy 2015 / teksty i redakcja Marlena Dudek. – Kraków: Stowarzyszenie Promocji Rozwoju “Młody Molodycz”, 2015. – 14 s.

459.Kapralska L. Drogi z getta. Uwagi o procesach asymilacyjnych w społeczeństwie Żydów galicyjskich / Lucja Kapralska // Ortodoksja. Emancypacja. Asymilacja. Studia z dziejów ludności żydowskiej na ziemiach polskich w okresie rozbiorów / Pod red. K. Zielińskiego. – Lublin, 2003. – S. 97–118.

460.Kipa E. Feldstein–Felsztyn Władysław Herman / Emil Kipa // Polski Słownik Biograficzny. Tom VI. – Kraków, 1948. – S. 405.

461.Kłoskowska A. Konwersja narodowa i narodowe kultury. Studium przypadku / Antonina Kłoskowska // Kultura i Społeczeństwo. – 1992. – № 4. – S. 3–15.

462.Kłoskowska A. Kultury narodowe u korzeni / Antonina Kłoskowska. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996. – 469 s.

463.Kohlbauer–Fritz G. Yiddish as an Expression of Jewish Cultural Identity in Galicia and Vienna / Gabriele Kohlbauer–Fritz // *Polin. Studies in Polish Jewry.* – 1999. – Vol. 12: Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians, 1772–1918 / Ed. by Israel Bartal and Antony Polonsky. – P. 164–176.

464.Kohn J. Salomon Buber / Jehuda Kohn // *Almanach i leksykon żydostwa polskiego.* Tom I. – Lwów, 1936. – S. 58–61.

465.Kopff–Muszyńska K. “Ob Deutsch oder Polnisch” – przyczynek do badań nad asymilacją Żydów we Lwowie w latach 1840–1892 / Kataryzna Kopff–Muszyńska // *The Jews in Poland* / Ed. by A. Paluch. Vol. 1. – Cracow, 1992. – P. 188–203.

466.Kozińska–Witt H. Asymilacja po krakowsku: przypadek Ludwika Gumpłowicza / Hanna Kozińska–Witt // *Teksty Drugie.* – № 5 (17). – 1992. – S. 92–102.

467.Kozińska–Witt H. Die Krakauer Jüdische Reformgemeinde 1864–1874 / Hanna Kozińska–Witt. – Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1999. – 312 s.

468.Kozińska–Witt H. Krakauer Munizipalität und jüdische Konfessionsgemeinde: Provisorisches Gemeindestatut für die königliche Hauptstadt Krakau (1866) und seine Wirkung / Hanna Kozińska–Witt // *Historica. Revue pro Historii a Pribuzne Vedy.* – 2015. – Vol. 1. – S. 58–68.

469.Kozińska–Witt H. Stowarzyszenie Izraelitów Postępowych w Krakowie 1864–74 / Hanna Kozińska–Witt // *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci prof. Chone Szmeruka, Kraków 26–28 kwietnia 1999* / Red. Michał Galas. – Kraków: Księgarnia Akademicka, 2000. – S. 309–326.

470.Kozińska–Witt H. Żydzi. Polscy? Niemieccy? Szkic o tożsamości narodowej Żydów postępowych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w. / Hanna Kozińska–Witt // *Teksty Drugie.* – 1996. – № 6. – S. 71–81.

471.Krutikov M. Kraków Meira Wienera: pamięć i wyobrażenia / Michail Krutikov // *Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej* / Pod red. Eugenii Prokop–Janiec i Marka Tuszewickiego. – Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014. – S. 155–188.

472.Kulczykowski M. Żydzi–studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie autonomicznej Galicji (1867–1918) / Mariusz Kulczykowski. – Kraków, 1995. – 430 s.

473.Kuzmany B. Brody: eine galizische Grenzstadt im langen 19. Jahrhundert / Börris Kuzmany. – Wien: Böhlau Verlag, 2011. – 406 s.

474.Landau–Czajka A. Mechesi, przechrzty, Polacy? Chrzest w oczach asymilowanych i akulturowanych Żydów w okresie międzywojennym / Anna Landau–Czajka // *W poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi* / Red. Agnieszka

Jagodzińska. – Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2012. – S. 199–213.

475.Landau–Czajka A. Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej / Anna Landau–Czajka. – Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2006. – 475 s.

476.Łapot M. Edukacja dziewcząt żydowskich w Szkole Ludowej im. Abrahama Kohna we Lwowie (1844–1914) / Mirosław Łapot // Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. – 2015. – Tom XXIV. – S. 483–504.

477.Łapot M. Nauczanie religii mojżeszowej we lwowskich szkołach publicznych w dobie autonomii galicyjskiej – zarys problematyki / Mirosław Łapot // W kręgu dawnych i współczesnych teorii wychowania. Uczeń–Szkoła–Nauczyciel / Red. Katarzyny Dormus i Ryszarda Ślęczki. – Kraków, 2012. – S. 167–178.

478.Łapot M. Szkoła Ludowa im. Tadeusza Czackiego we Lwowie (1879–1914) – nowy rozdział w dziejach edukacji Żydów lwowskich / Mirosław Łapot // Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. – 2014. – Tom XVI. – S. 310–320.

479.Lowenstein S. Jewish Inter-marriage and Conversion in Germany and Austria / Stewen M. Lowenstein // Modern Judaism. – 2005. – № 25. – P. 32–45.

480.Mahler R. The Economic Background of Jewish Emigration from Galicia to the United States / Raphael Mahler // East European Jews in Two Worlds / Ed. by Deborah D. Moore. – Evanston, 1990. – P. 255–267.

481.Małecki J. Udział Żydów w organach samorządowych większych miast galicyjskich na początku XX wieku / Jan M. Małecki // Polska i Polacy w XIX i XX wieku: studia ofiarowane Profesorowi Mariuszowi Kulczykowskiemu w 70. rocznicę Jego urodzin. – Kraków, 2002. – S. 53–60.

482.Małecki J. Żydzi krakowscy w XIX wieku: wyjście z getta / Jan M. Małecki // Wspólnoty lokalne i środowiskowe w miastach i miasteczkach ziem polskich pod zaborami i po odzyskaniu niepodległości / Red. Maria Bogucka. – Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1998. – S. 143–155.

483.Manekin R. Die hebräische und jiddische Presse in Galizien / Rachel Manekin // Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Band VIII/2: Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft, 2 Teilband Die Presse als Faktor der politischen Mobilisierung. – Wien: VÖAW, 2006. – S. 2341–2365.

484.Manekin R. Orthodox Jewry in Kraków at the Turn of the Twentieth Century / Rachel Manekin // Polin. Studies in Polish Jewry. – 2011. – Vol. 23: Jews in Kraków / Ed. by Michal Galas, Antony Polonsky. – P. 166–198.

485.Manekin R. Politics, Religion, and National Identity: The Galician Jewish Vote in the 1873 Parliamentary Elections / Rachel Manekin // *Polin. Studies in Polish Jewry*. – 1999. – Vol. 12: Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians, 1772–1918 / Ed. by Israel Bartal and Antony Polonsky. – P. 100–119.

486.Manekin R. Religion, Politics and the Constitutional Monarchy: The Struggle Over the Control of the Jewish Communities in Galicia, 1848–1883 / Rachel Manekin. – Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 2015.

487.Manekin R. Taking it to the Streets: Polish–Jewish Print Discourse in 1848 Lemberg / Rachel Manekin // *Simon Dubnow Institute Yearbook*. – 2008. – Vol. VII. – P. 215–227.

488.Manekin R. The Debate over Assimilation in Late Nineteenth–Century Lwów / Rachel Manekin // *Insiders and Outsiders: Dilemmas of East European Jewry*. Ed. R. Cohen, J. Frankel, S. Hoffman. – Oxford, 2010. – P. 120–130.

489.Manekin R. The Lost Generation. Education and Female Conversions in *Fin-de-Siècle* Kraków / Rachel Manekin // *Polin. Studies in Polish Jewry*. – 2005. – Vol. 18: Jewish Women in Eastern Europe / Ed. by ChaeRan Freeze, Paula Hyman and Antony Polonsky. – P. 189–219.

490.Maślak–Maciejewska A. Działalność towarzystwa Agudas Achim i jego związki z synagogami postępowymi we Lwowie i Krakowie / Alicja Maślak–Maciejewska // *Kwartalnik Historii Żydów*. – 2014. – № 1 (249). – S. 173–203.

491.Maślak–Maciejewska A. Rabin Szymon Dankowicz (1834–1910) – życie i działalność / Alicja Maślak–Maciejewska. – Kraków: Wydawnictwo “Austeria”, 2013. – 230 s.

492.Maślak–Maciejewska A. The Association of Progressive Jews in Kraków and its Synagogue in the Last Quarter of the 19th Century / Alicja Maślak–Maciejewska // *Scripta Judaica Cracoviensia*. – 2015. – Vol. 13. – P. 41–53.

493.Maślak–Maciejewska A. Wydarzenia patriotyczne organizowane w synagodze Tempel w Krakowie / Alicja Maślak–Maciejewska // *Synagoga Tempel i środowisko krakowskich Żydów postępowych* / pod red. Michała Galasa. – Kraków, 2010. – S. 103–129.

494.Mendelsohn E. From Assimilation to Zionism in Lvov: The Case of Alfred Nossig / Ezra Mendelsohn // *The Slavonic and East European Review*. – 1971. – Vol. XLIX/117. – P. 521–534.

495.Mendelsohn E. On Modern Jewish Politics / Ezra Mendelsohn. – New York: Oxford University Press, 1993. – 168 p.

- 496.** Mendelsohn E. *Painting a People. Maurycy Gottlieb and Jewish Art* / Ezra Mendelsohn. – Hanover: Brandeis University Press, 2002. – 245 p.
- 497.** Michalewicz J. *Żydowskie okręgi metrykalne i żydowskie gminy wyznaniowe w Galicji* / Jerzy Michalewicz. – Kraków: Księgarnia Akademicka, 1995. – 215 s.
- 498.** Mieses M. *Polacy–chrześcijanie pochodzenia żydowskiego* / Mateusz Mieses. – Warszawa: Wydawnictwo M. Fruchtmanna, 1938. – Tom II. – 320 s.
- 499.** Najdus W. *Polska partia socjalno–demokratyczna Galicji i Śląska 1890–1919* / Walentyna Najdus. – Warszawa: PWN, 1983. – 718 s.
- 500.** Orman E. *Historyk i jego historia. Próba biografii Henryka Wereszyckiego* / Elżbieta Orman // Henryk Wereszycki (1898–1990). *Historia w życiu historyka* / Praca zbiorowa pod redakcją Elżbiety Orman i Antoniego Cetnarowicza. – Kraków, 2001. – S. 41–71.
- 501.** Ortwin O. *O “Silbermannie” i “silbermannizmie”* / Ostap Ortwin // Lacretelle J. *Silbermann* / Jakob de Lacretelle. – Lwów–Warszawa, 1925. – S. V–XX.
- 502.** Parush I. *Reading Jewish Women. Marginality and Modernization in Nineteenth–Century Eastern European Jewish Society* / Iris Parush. – Brandeis University Press, 2004. – 335 p.
- 503.** Pazyra St. *Ludność Lwowa w pierwszej ćwierci XX wieku* / Stanisław Pazyra // *Studia z historii społecznej i gospodarczej poświęcone prof. dr. Franciszkowi Bujakowi*. – Lwów, 1931. – S. 415–446.
- 504.** Petrovsky–Shtern Y. *The Anti–Imperial Choice. The Making of the Ukrainian Jew* / Yohanan Petrovsky–Shtern. – New Haven: Yale University Press, 2009. – 344 p.
- 505.** Piasecki H. *Herman Diamand w latach 1890–1918* / Henryk Piasecki // *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*. – 1978. – № 106. – S. 342–256.
- 506.** Plohn A. *Muzyka we Lwowie a Żydzi* / Alfred Plohn // *Muzykalia/Judaica* 4. – 2012. – № 13. – S. 10–21.
- 507.** Podyma A. *Synagogi postępowe Galicji* / Agnieszka Podyma // *Teka Komisji Urbanistyki i Architektury O/PAN w Krakowie*. – 2002. – Tom XXXIV. – S. 101–115.
- 508.** Półwiartek J. *Skupiska żydowskie w Galicji u schyłku XVIII wieku* / Jerzy Półwiartek // *Żydzi w Małopolsce: studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego* / Pod red. F. Kiryka. – Przemyśl, 1991. – S. 149–158.
- 509.** Polin. *Studies in Polish Jewry. – Volume 12: Galicia: Jews, Poles and Ukrainians, 1772–1918* / Ed. Israel Bartal and Antony Polonsky. – Oxford & Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 1999. – 416 p.

510. Polin. Studies in Polish Jewry. – Volume 23: Jews in Kraków / Ed. Michal Galas and Antony Polonsky. – Oxford & Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2010. – 584 p.

511. Polin. Studies in Polish Jewry. – Volume 24: Jews and their Neighbours in Eastern Europe since 1750 / Ed. Israel Bartal, Antony Polonsky, Scott Ury. – Oxford & Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2011. – 456 p.

512. Polin. Studies in Polish Jewry. – Volume 26: Jews and Ukrainians / Ed. Yohanan Petrovsky-Shtern, Antony Polonsky. – Oxford & Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2013. – 590 p.

513. Politechnika Lwowska 1844–1945 / Red. Jan Boberski et al. – Wrocław: Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, 1993. – 557 s.

514. Polonsky A. Dzieje Żydów w Polsce i Rosji / Antony Polonsky [przekład Mateusz Wilk]. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014. – 764 s.

515. Polonsky A. The Jews in Poland and Russia / Antony Polonsky. – Volume 1: 1350–1881. – Oxford & Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2010. – 534 p.

516. Polonsky A. The Jews in Poland and Russia / Antony Polonsky. – Volume 2: 1881–1914. – Oxford & Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2010. – 492 p.

517. Polonsky A. The Jews in Poland and Russia / Antony Polonsky. – Volume 3: 1914–2008. – Oxford & Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2012. – 998 p.

518. Pudłocki T. Iskra światła czy kopcąca pochodnia? Inteligencja w Przemysłu w latach 1867–1939 / Tomasz Pudłocki. – Kraków: Historia Iagellonica, 2009. – 523 s.

519. Purchla J. The Polonization of Jews: Some Examples from Kraków / Jacek Purchla // Polin. Studies in Polish Jewry. – 2011. – Vol. 23: Jews in Krakow / Ed. by Michal Galas, Antony Polonsky. – P. 199–212.

520. Rank D. The Life and Work of Joseph Roth and the Crisis of Tripartite Identity / Dominika Rank // Scripta Judaica Cracoviensia. – 2014. – Vol. 12. – P. 69–86.

521. Rędziński K. Akulturacyjna i integracyjna rola żydowskich szkół świeckich w Galicji na przełomie XIX – XX wieku / Kazimierz Rędziński // Edukacja–Państwo–Naród w Europie Środkowej i Wschodniej XIX i XX w. / Pod red. A. Bilewicz, R. Gładkiewicza i S. Walasek. – Wrocław, 2002. – S. 165–169.

522. Rędziński K. Żydowskie szkolnictwo świeckie w Galicji / Kazimierz Rędziński. – Częstochowa: Wydawnictwo WSP, 2000. – 284 s.

523.Rędziński K., Wrona–Meryk I. Żydowskie stowarzyszenia studenckie we Lwowie (1890–1918) / Kazimierz Rędziński // *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie*. – 2013. – T. XXII. – S. 545–560.

524.Riff M. A. Assimilation and Conversion in Bohemia. Secession from the Jewish Community in Prague 1868–1917 / Michael Anthony Riff // *Leo Baeck Institute Yearbook*. – 1981. – № 26. – P. 73–88.

525.Ringel M. Ustawodawstwo Polski Odrodzonej o gminach żydowskich / Michal Ringel // *Żydzi w Polsce Odrodzonej. Działalność społeczna, oświatowa i kulturalna / Pod red. Ignacego Schipera, A. Tartakowera, Aleks. Hafftki*. – Warszawa: Nakładem wydawnictwa “Żydzi w Polsce Odrodzonej”. – Tom II. – S. 242–248.

526.Röskau–Rydel I. Niemiecko–austriackie rodziny urzędnicze w Galicji 1772–1918. Kariery zawodowe, środowisko, akulturacja i asymilacja / Isabel Röskau–Rydel. – Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2011. – 430 s.

527.Rosman M. A Prolegomenon to the Study of Jewish Cultural History / Moshe Rosman // *Jewish Studies, an Internet Journal*. – 2002. – № 1. – P. 109–127.

528.Rozenblit M. The Assertion of Identity: Jewish Student Nationalism at the University of Vienna before the First World War / Marsha Rozenblit // *Leo Baeck Institute Yearbook*. – 1982. – Vol. XXVII. – P. 171–186.

529.Rozenblit M. The Jews of Vienna, 1867–1914: Assimilation and Identity / Marsha Rozenblit. – Albany: State University of New York Press, 1983. – 284 p.

530.Rozenblit M. The Struggle over Religious Reform in Nineteenth–Century Vienna / Marsha Rozenblit // *AJS Review*. – 1989. – Vol. 14/2. – P. 179–201.

531.Rybińska A. Mameloszn czy Muttersprache? Wybory językowe a złożona tożsamość na przykładzie Żydów z dziewiętnastowiecznego Wrocławia / Agata Rybińska // *Studia Europaea Gnesnensia*. – 2014. – № 9. – S. 161–173.

532.Schiper I., Hafftki A. Żydzi w przemyśle polskim/ I. Schiper, A. Hafftki // *Żydzi w Polsce Odrodzonej. Działalność społeczna, oświatowa i kulturalna / Pod red. Ignacego Schipera, A. Tartakowera, Aleks. Hafftki*. – Warszawa: Nakładem wydawnictwa “Żydzi w Polsce Odrodzonej”. Tom II, 1938. – S. 479–541.

533.Schiper I. Żydzi w bankowości i kredycie (Wielkopolska, Małopolska, Wileńszczyzna, i Kresy Wschodnie) / Ignacy Schiper // *Żydzi w Polsce Odrodzonej. Działalność społeczna, oświatowa i kulturalna / Pod red. Ignacego Schipera, A. Tartakowera, Aleks. Hafftki*. – Warszawa: Nakładem wydawnictwa “Żydzi w Polsce Odrodzonej”. Tom II, 1938. – S. 455–463.

534.Schiper I. Żydzi w rolnictwie na terenie Małopolski / Ignacy Schiper // *Żydzi w Polsce Odrodzonej. Działalność społeczna, oświatowa i kulturalna / Pod red. Ignacego*

Schipera, A. Tartakowera, Aleks. Hafftki. – Warszawa: Nakładem wydawnictwa “Żydzi w Polsce Odrodzonej”. Tom II, 1938. – S. 424–431.

535. Schmidl E. Jews in the Habsburg Armed Forces / Ervin Schmidl // *Studia Judaica Austriaca*, Band XI. – Eisenstadt: Österreichisches Jüdisches Museum, 1989. – S. 16–237.

536. Shanes J. Diaspora Nationalism and Jewish Identity in Habsburg Galicia / Joshua Shanes. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – 336 p.

537. Śliż M. Galicyjscy Żydzi na drodze do równouprawnienia 1848–1914: aspekt prawny procesu emancypacji Żydów w Galicji / Małgorzata Śliż. – Kraków: Księgarnia Akademicka, 2006. – 190 s.

538. Śliż M. Rytualne małżeństwa Żydów w Galicji w drugiej połowie XIX wieku / Małgorzata Śliż // *Studia Judaica*. – 2001. – № 1–2. – S. 102–107.

539. Śliż M. Żydowskie urzędy metrykalne i ich kancelarie w Galicji w świetle rozporządzenia z dnia 15 marca 1875 roku / Małgorzata Śliż // *Urzędy państwowe, organy samorządowe i kościelne oraz ich kancelarie na polsko–ukraińskim pograniczu kulturowym i etnicznym w okresie od XV do XIX wieku* / Red. H. Gmitterta, J. Łosowskiego. – Kraków, 2010. – S. 813–824.

540. Soboń M. Polacy wobec Żydów w Galicji doby autonomicznej w latach 1868–1914 / Marcin Soboń. – Kraków: Wydawnictwo Verso, 2010. – 328 s.

541. Solomon F. Blicke auf das galizische Judentum. Haskala, Assimilation und Zionismus bei Nathan Samuely, Karl Emil Franzos und Saul Raphael Landau / Franciska Solomon. – Wien & Berlin: Lit Verlag, 2012. – 280 s.

542. Średniawa B. Życie Władysława Natansona / Bolesław Średniawa // *Władysław Natanson 1864–1937. Materiały z Posiedzenia Naukowego PAU w dniu 19 czerwca 2004 r.* – Kraków, 2009. – S. 9–23.

543. Sroka Ł. Rada Miejska we Lwowie w okresie autonomii galicyjskiej 1870–1914. Studium o elicie władzy / Łukasz Sroka. – Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2012. – 496 s.

544. Sroka Ł. Żydzi w Krakowie. Studium o elicie miasta 1850–1918 / Łukasz Sroka. – Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2008. – 239 s.

545. Stampfer Sh. Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in Nineteenth–Century Eastern Europe / Shaul Stampfer // *Polin. Studies in Polish Jewry*. – 1992. – Vol. 7: Jewish Life in Nazi-Occupied Warsaw / Ed. by Antony Polonsky. – P. 63–87.

546. Stauter–Halstead K. Jews as Middleman Minorities in Rural Poland. Understanding the Galician Pogroms of 1898 / Keely Stauter-Halstead // Antisemitism and its Opponents in Modern Poland / Ed. by Robert Blobaum. – Ithaca and London: Cornell University Press, 2005. – P. 39–50.

547. Stone L. Prosopography / Laurence Stone // Daedalus. – 1971. – Vol. 100. – № 1. – P. 46–79.

548. Streit L. Dzieje Synagogi Postępowej w Stanisławowie / Leon Streit. – Stanisławów: Nakł. Zarządu Synagogi Postępowej w Stanisławowie, 1939. – 132 s.

549. Suchmiel J. “Wiedenki” we Lwowie. Flora Ogórek–Pankowa i inne lwowskie lekarki wykształcone na Uniwersytecie w Wiedniu do 1918 r. / Jadwiga Suchmiel // Znani i nieznani dziewiętnastowiecznego Lwowa / Red. Lidia Michalska–Bracha i Marek Przeniosło. – Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Humanistyczno–Przyrodniczego Jana Kochanowskiego, 2009. – S. 53–58.

550. Synagoga Tempel i środowisko krakowskich Żydów postępowych / pod red. Michała Galasa. – Kraków: Austeria, 2012. – 148 s.

551. Szymczak–Hoff J. Życie towarzyskie i kulturalne Rzeszowa w dobie autonomii Galicji / Jadwiga Szymczak–Hoff. – Rzeszów: Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Rzeszowie, 1993. – 249 s.

552. Terczyński M. Napięcia polsko–żydowskie w Tyczynie i okolicy doby Autonomii Galicyjskiej w świetle lokalnych źródeł i relacji / Michał Terczyński // Rocznik Podkarpacki. – 2012. – № 1. – S. 30–35.

553. The New Cultural History / Ed. by Lynn Hunt. – Berkeley: University of California Press, 1989. – 244 p.

554. The State of Jewish Studies / Ed. Shaye J. Cohen and Edward L. Greenstein. – Detroit: Wayne State University Press, 1990. – 277 p.

555. Tokarski S. Ethnic Conflict and Economic Development: Jews in Galician Agriculture 1868–1914 / Sławomir Tokarski. – Warszawa: TRIO, 2003. – 268 p.

556. Wadoviana. Przegląd Historyczno-kulturalny. Pismo Wadowickiego Centrum Kultury. – 2005. – № 9: Wadowiccy Żydzi. – 128 s.

557. Walicki A. Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii / Andrzej Walicki. – Warszawa: PWN, 1996. – 535 s.

558. Weeks T. Assimilation, Nationalism, Modernization, Antisemitism. Notes on Polish–Jewish Relations, 1855–1905 / Theodore Weeks // Antisemitism and Its Opponents in Modern Poland / Ed. by Robert Blobaum. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2005. – P. 20–38.

559. Weeks T. From Assimilation to Antisemitism. The Jewish Question in Poland, 1850–1914 / Theodore Weeks. – DeKalb: Northern Illinois University Press, 2006. – 253 p.

560. Weeks T. The Best of Both Worlds: Creating the *Żyd–Polak* / Theodore Weeks // East European Jewish Affairs. – 2004. – Vol. 34/2. – P. 1–20.

561. Wierzbieniec W. Jewish Life in Przemyśl in Autonomous Galicia: An Evaluation / Waław Wierzbieniec [online]. – URL : <http://www.aapjstudies.org/manager/external/ckfinder/userfiles/files/Wierzbieniec.pdf> // 21.04.2015.

562. Wierzbieniec W. Przemiany w społeczności żydowskiej Przemyśla w okresie autonomii Galicji / Waław Wierzbieniec // Studia Judaica. – 1998. – Vol. 1. – № 2. – S. 201–220.

563. Wierzbieniec W. The Processes of Jewish Emancipation and Assimilation in the Multiethnic City of Lviv / Waław Wierzbieniec // Lviv: A City in the Crosscurrents of Culture / Ed. by J. Czaplicka. – Cambridge (Mass.), 2005. – P. 223–250.

564. Wierzbieniec W. Ustrój i organizacja rzeszowskiej gminy żydowskiej w okresie autonomii Galicji i II Rzeczypospolitej / Waław Wierzbieniec // Z przeszłości Rzeszowa. Materiały z konferencji naukowej w 640–lecie lokacji miasta. – Rzeszów, 1995. – S. 191–204.

565. Wistrich R. Austrian Social Democracy and the Problem of Galician Jewry 1890–1914 / Robert Wistrich // Leo Baeck Institute Yearbook. – 1981. – Vol. XXVI. – P. 89–125.

566. Wistrich R. Socialism and the Jews: The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria–Hungary / Robert Wistrich. – London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1982. – 435 p.

567. Wnęk J. Rozwój ideologii przemysłowej w Galicji 1866–1918 / Józef Wnęk. – Warszawa: Instytut Historii Nauki PAN, 2015. – 303 s.

568. Wnęk K., Zyblikewicz L., Callhan E. Ludność nowoczesnego Lwowa w latach 1857–1939 / K. Wnęk, L. Zyblikewicz, E. Callhan. – Kraków: Societas Vistulana, 2006. – 384 s.

569. Wodziński M. Language, Ideology and the Beginnings of the Integrationist Movement in the Kingdom of Poland in the 1860s / Marcin Wodziński // East European Jewish Affairs. – 2004. – Vol. 34/2. – P. 21–41.

570. Wodziński M. Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei / Marcin Wodziński. – Warszawa: Cyklady, 2003. – 322 s.

571. Wodziński M. Studia żydowskie w Polsce wczoraj i dziś / Marcin Wodziński // *Studia Judaica*. – 2012. – № 1–2. – S. 49–75.

572. Wodziński M., Gellman U. Toward a New Geography of Hasidism / Marcin Wodziński // *Jewish History*. – 2013. – Vol. 27. – P. 171–199.

573. Wolff L. The Idea of Galicia: History and Fantasy in Habsburg Political Culture / Larry Wolff. – Stanford: Stanford University Press, 2010. – 470 p.

574. Wróbel P. Zarys dziejów Żydów na ziemiach polskich w latach 1880–1918 / Piotr Wróbel. – Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1991. – 96 s.

575. Zamorski K. Informator statystyczny do dziejów społeczno–gospodarczych Galicji. Ludność Galicji w latach 1857–1910 / Krzysztof Zamorski. – Kraków–Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych, 1989. – 201 s.

576. Zięba A. Altenbergowie, Vorzimmerowie, Hankewiczowie / Andrzej Zięba // Henryk Wereszycki (1898–1990). Historia w życiu historyka / Red. E. Orman, A. Centarowicz. – Kraków: Historia Jagellonia, 2001. – S. 73–119.

577. Zyblikiewicz L. Powszechne spisy ludności w monarchii Habsburgów / Lidia Zyblikiewicz // *Celem nauki jest człowiek...* Studia z historii społecznej i gospodarczej ofiarowane Helenie Madurowicz–Urbańskiej. – Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000. – S. 387–400.

578. Żbikowski A. Gmina wyznaniowa / Andrzej Żbikowski // *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura* / Red. Jerzy Tomaszewski, Andrzej Żbikowski. – Warszawa: Cyklady, 2001. – S. 110–112.

579. Żbikowski A. The Impact of New Ideologies. The Transformation of Kraków Jewry between 1895 and 1914 / Andrzej Żbikowski // *Polin. Studies in Polish Jewry*. – 2011. – Vol. 23: Jews in Kraków / Ed. by Michał Galas, Antony Polonsky. – P. 135–163.

580. Żbikowski A. Żydzi krakowscy i ich gmina w latach 1869–1914 / Andrzej Żbikowski. – Warszawa: DIG, 1994. – 338 s.

ДОДАТКИ

Додаток А

Таблиця А.1

Етноконфесійний склад населення Галичини (1856-1910 рр.)

Рік	Римо-католики	Греко-католики	Євреї	Протестанти	Інші	Разом
1857	2 072 633 (44,73%)	2 077 112 (44,83%)	448 973 (9,69%)	31 100 (0,67%)	3 048 (0,06%)	4 632 866 (100%)
1869	2 509 015 (46,08%)	2 315 782 (42,53%)	575 918 (10,57%)	39 703 (0,73%)	4 271 (0,07%)	5 444 689 (100%)
1880	2 714 977 (45,56%)	2 510 408 (42,12%)	686 596 (11,52%)	40 190 (0,67%)	6 736 (0,13%)	5 958 907 (100%)
1890	2 997 430 (45,36%)	2 790 449 (42,22%)	772 231 (11,68%)	43 279 (0,6%)	4 445 (0,06%)	6 607 834 (100%)
1900	3 350 512 (45,79%)	3 105 635 (42,46%)	811 317 (11,09%)	45 761 (0,63%)	2 714 (0,03%)	7 315 939 (100%)
1910	3 731 569 (46,49%)	3 381 105 (42,13%)	871 895 (10,86%)	37 698 (0,48%)	3 408 (0,04%)	8 025 675 (100%)

Джерело: [102, с. XIII; 575, с. 65].

Таблиця А.2

Єврейське населення 18 міст Галичини (1880 р. і 1910 р.)

Місто	1880		1910	
	кількість	%	кількість	%
1. Львів	30 961	28,2	57 387	27,8
2. Краків	20 269	30,6	32 318	21,3
3. Броди	15 316	76,3	12 188	67,5
4. Тернопіль	13 468	52,2	13 997	41,3
5. Коломия	12 002	51,9	18 930	44,3
6. Тарнув	11 349	46,1	15 108	41,1
7. Станіслав	10 023	53,8	15 213	45,6
8. Дрогобич	9 181	50,4	15 313	44,2
9. Перемишль	7 645	34,7	16 062	29,7
10. Бучач	6 281	63,0	7 777	54,4
11. Жешув	5 820	52,1	8 785	37,1
12. Стрий	5 245	41,5	10 718	34,6
13. Новий Сонч	5 163	46,2	7 990	31,9
14. Бережани	4 712	43,23	4 582	36
15. Ярослав	4 474	36,0	6 154	26,0
16. Самбір	4 427	32,6	5 148	26,7
17. Золочів	4 046	48,47	5 243	39,6
18. Жовква	3 757	55,30	3 845	40,6

Джерело: [98, s. 32-35; 129, s. 19-20; 428, s. 105].

Таблиця А.3

**Структура зайнятості християнської та єврейської спільнот (1900 р.)
(%)**

Сфери зайнятості	Християни	Євреї
Сільське господарство	84,4	14,3
Промисловість	6,3	28,7
Торгівля і ремесла	1,8	34,5
Вільні професії	0,1	1
Військова та державна служба*	2,9	5,1
Наймани працівники	2,6	9,1
Раньтє та особи, що перебували на утриманні	1,4	3,4
Безробітні	0,5	3,9
	100,00%	100,00%

Джерело: [129, s. 124].

Таблиця А.4

**Розподіл єврейського населення Львова за міськими дільницями
(%)**

Рік	I Галицьке передмістя	II Краківське передмістя	III Жовківське передмістя	IV Личаківське передмістя	V Середмістя
1869	1,5	35,4	43,6	1	18,5
1890	3,2	41,5	36	2	17,3
1900	4,4	50,1	30,4	2,4	12,7

Джерело: [568, s. 253-254].

* До державних службовців, окрім чиновників державних органів та місцевого самоврядування (до останніх належали також керівники єврейських гмін), зараховували вчителів, працівників пошти та залізниці.

Таблиця А.5

Частка євреїв серед мешканців діляниць Львова (%)

Рік	I Галицьке передмістя	II Краківське передмістя	III Жовківське передмістя	IV Личаківське передмістя	V Середмістя
1869	2,4	36,4	63,5	2,5	33,4
1890	4,4	35,2	57,9	4,7	38,5
1900	5,4	38,6	57	4,9	41,2
1910	6,8	40,2	54,1	7,9	44,5

Джерело: [568, s. 250-252; 503, s. 428].

Таблиця А.6

Розподіл єврейського населення Кракова за міськими діляницями (%)*

Рік	Казімеж	Страдом	Середмістя	Весола	Інші райони
1890	77,27	7,99	7,27	4,33	3,14
1900	71,43	11,18	6,28	7,88	3,23
1910	70,44	13,11	6,13	5,04	5,28

Джерело: [580, s. 42].

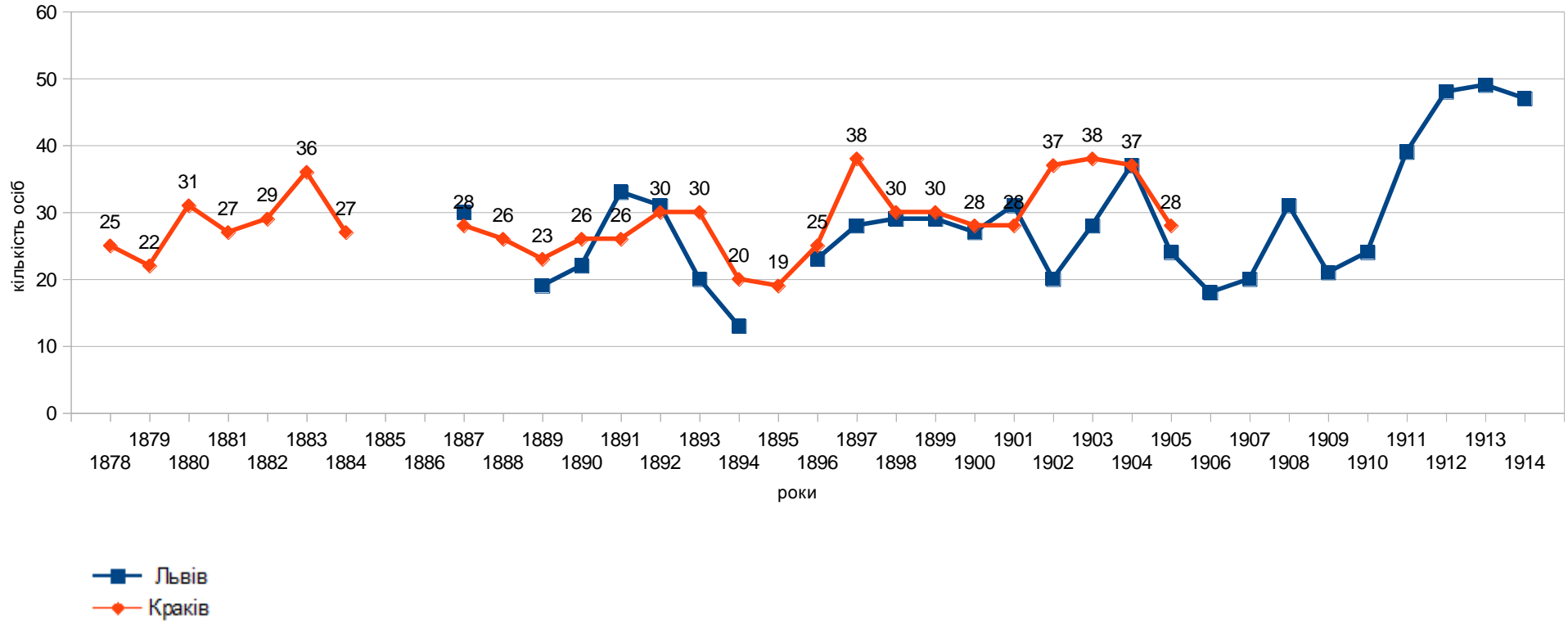
* У таблиці враховано євреїв, які належали до міської громади.

Таблиця А.7
Конверсії євреїв у Львові (1868-1914)
розподіл за віросповіданням

Період	Загальна кількість конверсій	Конверсії євреїв		Перейшли на віросповідання							
				римо-католицьке		греко-католицьке		протестантське		безконфесійність	
		Осіб	%	осіб	%	Осіб	%	осіб	%	осіб	%
1868-1977	173	55	31,8	40	72,7	12	21,8	1	1,8	2	3,6
1878-1887	354	157	44,5	96	61,15	37	23,6	17	10,8	7	4,5
1888-1897	495	245	49,5	156	63,7	53	21,6	30	12,2	6	2,4
1898-1907	807	256	31,7	194	75,8	24	9,4	28	10,9	10	3,9
1908-1914	2651	258	9,7	170	65,9	6	2,3	60	23,2	22	8,5
Всього у 1868-1914	4479	971	21,7	659	67,9	132	13,6	136	14	47	4,8

Джерело: [93; 568, s. 265-275; 8; 9]

**Графік А. 8 Кількість єврейських конверсій у Львові і Кракові (порівняння)
(1878-1914)**



Джерело: [55; 129, с. 76-77; 24-31; 93; 568, с. 265-275; 8; 9].

Додаток Б

Зображення Б.1

Картина “Прибуток”, Ізидор Кауфман



Джерело: [398, s. 163].

Зображення Б.2

Хасид у штраймлі з нагоди шабату (суботи).
Фото, Казімеж, Краків, близько 1935-38 рр



Джерело: [317].

Картина “Йом-Кіпур”, Ізидор Кауфман

(1907 р.)

Угорський національний музей, Будапешт.



Зображення Б.4

Різьбярі єврейських надгробних каменів (мацев),
фото з м. Новий Сонч, міжвоєнний період
з архіву Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie.



Джерело: [458, s. 13].

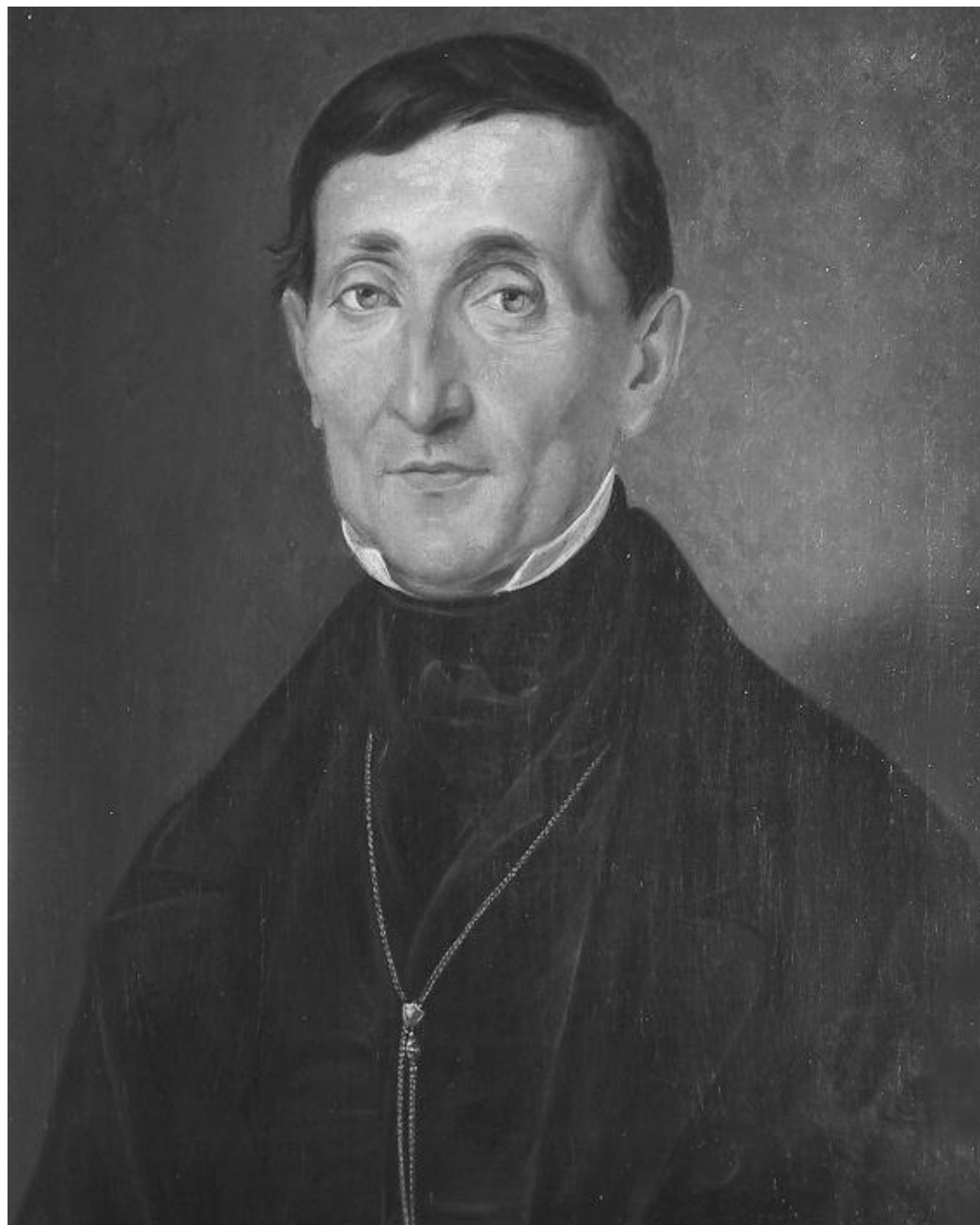
Зображення Б.5

Велвел Збаражер (Wölf Ehrenkranz Zbarażer) (1819-1883), маскіл із м. Збараж.



Джерело: [159, s. 3].

Марцін Файнтух (1805-1866)
краківський купець.
Портрет невідомого автора, близько 1850 р.



Джерело: [519, р. 204].

Зображення Б.7

Сидонія Лазарус (1872-1951)
дочка одного з найбагатших євреїв Львова, банкіра і філантропа Мауриція Лазаруса,
фото зроблено у кінці 1880-х або на початку 1890-х рр.



Джерело: [40, арк. 81].

Зображення Б.8

Вільгельм (Вольф) Фельдман (1867-1919)

письменник, історик літератури, критик; 1901-1914 рр. редактор часопису “Крутыка”.

Фото поч. 1890-х рр.



Джерело: [57, s. 15].

Вільгельм Фельдман, фото поч. XX ст.



Джерело: [70, s. 52].

Зображення Б.10

Самуель Горовіц (1835-1925)

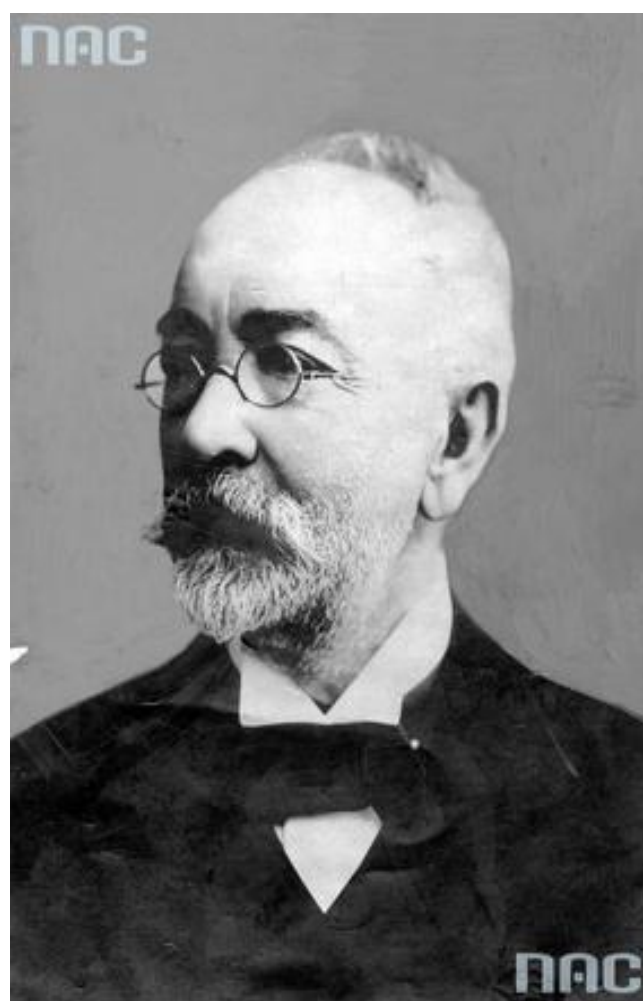
Банкір, член міської ради Львова (від 1886 р.), голова Торгово-промислової палати у Львові (від 1905 р.), президент львівської гміни (1887-1897 рр.); у 1895 р. отримав спадковий шляхетський титул.

1. Фотопортрет С. Горовіца у молоді роки



1. Джерело: [418, s. 389].

2. С. Горовіц на поч. XX ст.



Haridove Arhivum Cyfrowe, sygn. 1-0-166

2. Джерело: [330].

Зображення Б.11

Бернард Штерн (1848–1920)

Міський голова м. Бучач, очільник міської єврейської громади; від 1911 р. депутат Рейхсрату.

Фото у польському національному костюмі.



Джерело: [221, s. 4].

Зображення Б.12

Карикатура у львівському гумористичному часописі, яка висміює підтримку Емілем Биком польського журналіста, редактора газети “Kurjer Lwowski” і учасника Січневого повстання Генрика Реваковича під час виборів до Міської ради м. Львова у 1889 р.

Напис вгорі: З виборчого карнавалу у Львові
внизу: Голос Биків та експресів: Вівайт, нехай живе кандидат пан Ревакович! Вівайт!



Джерело: [280, s. 4].

Зображення Б.13

Представники єврейської інтелігенції Перемишля: Марія Клейнман (у білій сукні) із знайомими, 1902 р.



Джерело: [64, s. 315].

Зображення Б.14

Абрахам Келлер (1866-?) купець, власник складу вугілля, з дружиною
фото поч. XX ст.



Джерело: [166, s. 170].