

**НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА**

На правах рукопису

УДК 316.347(=411.16)(477)(043.3)

**Литва Людмила Андріївна**

**СТАНОВЛЕННЯ ЕТНІЧНОГО МЕНТАЛІТЕТУ ЄВРЕЙСЬКОЇ  
СПІЛЬНОТИ УКРАЇНИ В УМОВАХ ДИНАМІКИ СУЧАСНОГО  
СУСПІЛЬСТВА**

22.00.04 – спеціальні та галузеві соціології

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
на здобуття наукового ступеня кандидата  
соціологічних наук

Науковий керівник:  
кандидат філософських наук, доцент  
Ярошенко Алла Олександрівна

Київ - 2010

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ АНАЛІЗУ ЕТНІЧНОЇ СВІДОМОСТІ В СОЦІОЛОГІЧНІЙ НАУЦІ</b>	
1.1.Методологія дослідження етнічної свідомості в соціології.....	14
1.2. Соціологічний аспект феномена етнічної свідомості в контексті сучасних теорій етногенезу.....	48
1.3.Специфіка феномена етнічного менталітету у соціологічному аналізі етнічної свідомості.....	60
Висновки до першого розділу.....	74
<b>РОЗДІЛ 2. ЕТНІЧНИЙ МЕНТАЛІТЕТ ЄВРЕЙСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ УКРАЇНИ: ГЕНЕЗА ЦІННІСНО-РЕГУЛЯТИВНОЇ СИСТЕМИ ТА ЇЇ ДІЯЛЬНІСНИХ ПРОЯВІВ</b>	
2.1.Генеza системи духовних цінностей єврейської спільноти України.....	78
2.2.Особливості регуляції соціальної поведінки в єврейській етнічній традиції.....	117
2.3.Організаційні характеристики діяльнiсних проявiв цiннiсно-регулятивної системи .....	148
2.4.Обґрунтування програми дослідження етнічної ідентичності як характеристики самоорганізації особистості в етнічному середовищі.....	170
Висновки до другого розділу.....	191
<b>РОЗДІЛ 3. КОНЦЕПТУАЛЬНА МОДЕЛЬ ЕТНІЧНОГО МЕНТАЛІТЕТУ ЄВРЕЙСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ УКРАЇНИ ТА ЇЇ ЕВРИСТИЧНІ, ТЕХНОЛОГІЧНІ ТА ПРОГНОСТИЧНІ МОЖЛИВОСТІ</b>	
3.1. Підходи до побудови концептуальної моделі етнічного менталітету та її технологічні, евристичні та прогностичні можливості.....	192
3.2.Рівні моделі етнічного менталітету: аксіологічний, регулятивний, організаційний.....	200
Висновки до третього розділу.....	252
ВИСНОВКИ.....	255
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	259

## ВСТУП

**Актуальність теми.** Процеси трансформації суспільних відносин, що набули особливої інтенсивності з часу проголошення Україною незалежності, значним чином торкнулись етнічних факторів формування суспільної свідомості. Наявність у складі населення України понад ста етнічних груп є свідченням поліетнічності українського суспільства. Тож подальший гармонійний розвиток країни та гуманізації суспільства можливі тільки з урахуванням реалій етносоціальних процесів, особливостей, характеру та тенденцій розвитку етнічних спільнот, що представлені на території сучасної України.

До проголошення незалежності української держави у 1991 році питання про поліетнічність суспільства ставилося тільки в контексті інтернаціональної ідеології, тобто в партійних і громадських колах замовчували і навіть ігнорували потребу збереження етнічних культур, що негативно позначилось на формуванні відносин між народами, які входили до складу колишнього СРСР. З проголошенням незалежності і прийняттям Верховною Радою Декларації прав національностей України 1 листопада 1991 року, Закону України «Про національні меншини в Україні» № 2494-ХІІ від 25 червня 1992 року не тільки український етнос, а й представники етнічних груп, що утворюють етносоціальну структуру українського суспільства, отримали можливість відродження та розбудови етнічної культури, пошуку механізмів гармонізації та гуманізації етнокультурної взаємодії в рамках формулювання української національної ідеї.

Сучасні світові глобалізаційні тенденції впливають на суспільну свідомість і актуалізують роль етнічного фактора в соціальних процесах, посилюючи прагнення людей до збереження етнічної ідентичності. Такі тенденції реалізуються в підвищенні активності етносів на шляху усунення усіх елементів соціальної несправедливості, що ведуть до звуження їх прав і

можливостей розвитку в нових суспільно-політичних реаліях. Результатом таких процесів стає підвищення активності етнічних спільнот у царині розбудови культури і пошуку шляхів адаптації до умов сьогодення. Така активність має досить неоднозначні наслідки і несе в собі відкритий потенціал, який не може бути безконфліктним в умовах міжетнічної взаємодії. Тож питання про гармонізацію міжетнічних відносин в сучасному українському суспільстві є питанням національної безпеки.

Сьогодні не тільки фахівці-науковці, але й спеціалісти-практики звертають увагу на певний вакуум у сучасних емпіричних дослідженнях свідомості окремих етнічних меншин в Україні, і в першу чергу (що викликає занепокоєння), це стосується фахівців-юристів, які, аналізуючи динаміку злочинності у сфері міжнаціональних, міжетнічних та міжконфесійних суспільних відносин, наголошують на неадекватній реалізації чинного законодавства у сфері забезпечення конституційних прав і свобод, що гарантують рівність громадян будь-якої раси, національності, конфесійної приналежності<sup>1</sup>. Натомість для сучасної правової практики характерна тенденція вкрай рідкісного застосування або взагалі нехтування етнонаціональним законодавством. Підґрунтям більшості правопорушень в зазначеній сфері є функціонування серед різних верств населення негативних етнічних стереотипів та установок, які поширюються, нажаль, не тільки у побутовій сфері, а й, навіть, деякими ЗМІ, політиками та громадськими діячами. Більшість таких негативних стереотипів та установок формувалися в різні історичні періоди та за різних умов міжетнічної взаємодії і підтримувались завдяки політиці, яку проводили Російська імперія та Радянський Союз щодо етнічних меншин та, навіть, титульних етносів, території яких входили до їх складу. Тож дослідження етнокультурних

---

<sup>1</sup> Рябошапко Л. Українська держава та національні меншини: поступ до взаємної толерантності / Л. Рябошапко // Віче, громадсько-політичний і теоретичний журнал. - № 23 (236). - 2008 р. - с. 24-26

феноменів багатьох етнічних спільнот взагалі не проводились, або були спорадичними.

Світова єврейська спільнота є одним з небагатьох «старих» етносів, історичний досвід міжетнічної взаємодії яких є таким багатим з точки зору кількості контактних етнічних груп - від Близького Сходу, Європи, Північної Африки до Північної та Південної Америки, Австралії, Південної Африки та, навіть, Китаю в різні періоди історії були розташовані центри діаспори єврейства. Серед світових єврейських діаспор українська займає унікальне місце в тому сенсі, що в містечках Поділля, Волині, Житомирщини, Черкащини в добу Нового часу зародився етнорелігійний світогляд хасидизму, який, зберігши сталість традиційних ментальних форм єврейського народу, сприяв появі специфічної картини світу українського єврейства. А в Новітній час трагедія Бабиного Яру стала не тільки символом Катастрофи європейського єврейства, але й символом Холокосту людської цивілізації взагалі.

Актуальність теми дослідження феномена етнічного менталітету єврейської спільноти України, значною мірою, зумовлена проблемами практики. Комплексний розгляд в рамках соціологічної науки уможливорює врахування специфічних рис етнічного менталітету, виявлення та всебічне дослідження чинників, що впливають на його життєздатність. Незважаючи на багатоманітність робіт, присвячених дослідженню різних аспектів ментальних форм, в межах власне етносоціології існує проблема з виявленням найбільш вагомих чинників трансляції, адаптації та репродукції ментальних форм в сучасній життєдіяльності етносів. І хоча для сучасної соціології залучення до аналізу низки соціальних та культурних характеристик у поясненні різних явищ спільного буття етносів вже стало традиційним, до дослідження феномена етнічного менталітету, зокрема, єврейського етносу України, структурно-діяльнісний підхід ще не застосовувався.

Теорія етносів є достатньо розробленою у світовій соціології. На загальносоціологічному рівні виокремились підходи, в яких розкривається сутність теоретико-методологічних засад дослідження феномена етнічної свідомості: в рамках примордіалістського підходу в двох його напрямках – соціобіологічному (Г. Лебон) та еволюційно-історичному (Е. Дюркгайм); інструменталістського підходу (К. Леві-Строс); конструктивістського (Б.Андерсон, В. Тішков). Підвалини теорії етносу, на яких базувались теоретико-методологічні розробки у сфері вивчення процесів формування етнічної свідомості, також були започатковані у працях фундаторів російської соціологічної думки (М. Бердяєв, М. Данилевський, В. Солов'йов, Г. Шпет).

Фундаментальні дослідження проблеми етнічної свідомості з точки зору її функцій у формуванні етнічної культури були запропоновані представниками різних шкіл та напрямків вивчення етнокультури – в еволюціоністському напрямку - Г. Спенсером, Е. Тайлором, Дж. Фрезером; в дифузійнізмі - Е. Сепіром, Л. Фробеніусом; у функціоналістському підході – А. Радкліфом-Брауном; структуралізмі – К. Леві-Стросом; в рамках соціологічної школи – Л. Леві-Брюлем. В подальшому культурноантропологічний напрямок дослідження етнічної свідомості продовжили в своїх працях Р. Бенедікт, А. Інкелес, А. Кардінер, Р. Лінтон, М. Мід.

Різні аспекти характеристик, форм проявів та динаміки розвитку етнічної свідомості в етногенезі досліджували Ю. Бромлей, Л. Гумільов, Б. Поршнєв, Е. Сміт.

Проблемі вивчення етнічної ідентичності та її формування в контексті міжетнічної взаємодії приділяли увагу В. Агеєв, Ю. Арутюнян, Дж. Тернер. До розробки понятійно-категоріального апарату проблеми та обґрунтування співвідношення понять звертались С. Арутюнов, П. Бергер, А. Здравомислов, І. Кон, В. Левкович, Т. Лукман, Г. Старовойтова.

Для розкриття теми були залучені також концепції, що обговорюють загальні положення теоретичного обґрунтування проблеми регуляції соціальної поведінки в етнічному середовищі та функції традиційних форм суспільних відносин та соціалізаційних практик (М. Бобнєва, Г. Гадамер, С.Корольов, В. Плахов, Є. Шорохова, Ю. Шредер).

В Україні традиції вивчення різних аспектів етнічної свідомості були закладені М. Костомаровим, А. Потебнею, Б. Цимбалістим, а в сучасній соціології проблемі вивчення етнічної свідомості та міжетнічної взаємодії приділяють увагу П. Гнатенко, В. Євтух, М. Пірен, М. Шульга. До розробки понятійно-категоріального апарату та обґрунтування співвідношення понять етнічної свідомості та етнічної самосвідомості, етнічної ідентичності, етнічних стереотипів, етнічної толерантності звертаються Л. Аза, В.Городяненко, В. Павленко. Окремі емпіричні соціологічні дослідження ситуації міжетнічної взаємодії та толерантності у ставленні до представників єврейського етносу, мовної ситуації, особливостей ідентифікації та міграційних тенденцій представників єврейської меншини України здійснювали Є. Головаха, В. Паніна, В. Пилипенко, Т. Рудницька.

Багаторічна дискусія на царині соціального пізнання щодо визначення поняття «менталітет» як надіндивідуального феномену розгорнулася з появою досліджень М. Блока, Ф. Броделя, Ж. Ревеля, Л. Февра і була підтримана Л. Баткіним, А. Гуревичем, В. Шкуратовим. Сучасні науковці В.Бороносєв, О. Донченко, Л. Дробіжева, В. Козловський, І. Мариніч, О.Нельга, Ю. Романенко, З. Сікевич обґрунтовують специфіку менталітету етносів і в своїх дослідженнях обстоюють принцип полідисциплінарного підходу до вивчення цього поняття.

Дослідження специфіки єврейської етнічної свідомості, її функцій, змісту та проявів в соціальному середовищі представлені дослідженнями в галузі іудаїки (в західноєвропейській та американській сучасній науковій традиції Jewish Study), яка сформувалась як міждисциплінарна галузь наукового пізнання філософсько-світоглядних ідей, релігійних уявлень,

регулятивної системи, історії етнокультурного розвитку єврейського народу як такого, що здійснив значний вплив на формування світової цивілізації. Першоджерелами такого пізнання є кодифіковані письмові релігійні джерела іудаїзму, в яких містяться основи ціннісно-регулятивної системи етносу. Для аналізу ментальних форм етнічної свідомості єврейської меншини України були залучені першоджерела єврейської релігійно-світоглядної традиції та звичаєвого права – ТаНаХ, Талмуд, та авторизовані кодекси «Мішне Тора» М. бен Маймона, «Шульхан Арух» Й. Каро, а також праці М. Бубера, С.Дубнова, В. Гаркаві, Г. Гретца, І. Клаузнера, Г. Когена, І.-М. Лау, М.Лацаруса, І. Сергеевої, Й.-Д. Соловейчика, М. Стейнберга, Й. Телушкіна, І. Турова, О. Хамрая, Г. Шолема, Л. Шолохової, А. Штайнзальца, які дають змогу розкрити специфіку історичного розвитку ментальних форм єврейської етнічної свідомості та їх діяльнісних проявів в сучасності.

Таким чином, сутність *наукової проблеми*, на розв'язання якої спрямована робота, може бути сформульована як наявність потреби виявити характеристики сучасної системи етнічних ментальних форм, що об'єктивуються через соціалізаційні практики та соціальні взаємодії єврейського етносу України і відсутність теоретичних та емпіричних досліджень цієї теми.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконано відповідно до Тематичного плану науково-дослідних робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, науковий напрям «Теорія і технологія навчання та виховання в системі освіти» та ініціативної комплексної наукової теми кафедри теорії та методології соціології Інституту соціології, психології та управління «Етнічний фактор в освіті», що затверджена Вченою радою НПУ імені М.П.Драгоманова (протокол № 5 від 29 січня 2009 року). Тема дисертаційного дослідження затверджена на засіданні Вченої ради НПУ імені М.П.Драгоманова 31 січня 2008 року (протокол № 7).



**Мета та завдання дослідження.** Метою є побудова концептуальної моделі етнічного менталітету, яка відтворює сутність, структурні і динамічні характеристики цього складного системного феномена на прикладі розгляду етнічного менталітету єврейської спільноти України.

В процесі досягнення мети було виділено кілька підпорядкованих їй наступних завдань:

- здійснити аналіз теоретико-методологічних засад соціологічного дослідження етнічної свідомості, висвітлити історію визначення понять «етнічна свідомість», «етнічний менталітет» в соціальній галузі знання;

- розкрити герменевтичний характер феномена етнічного менталітету у соціологічному аналізі етнічної свідомості;

- виявити структурні риси етнічного менталітету єврейської спільноти України;

- дослідити філогенетичні механізми динаміки змін у ментальних формах та їх діяльнісних проявах в соціалізаційних практиках єврейського етносу України;

- визначити засоби побудови концептуальної моделі етнічного менталітету єврейської спільноти України як складної динамічної системи в середовищі його поширення.

*Об'єкт дослідження* – етнічний менталітет як комплекс суб'єктивованих форм ціннісно-регулятивної системи етносу, що об'єктивується у етнокультурних взаємодіях та соціалізаційних практиках представників етнічної спільноти.

*Предмет дослідження* – зв'язки структурних елементів етнічного менталітету у ціннісно-регулятивній системі етнокультурних взаємодій та соціалізаційних практик на прикладі єврейської спільноти України.

*Методи дослідження.* Для окреслення засад дослідження застосовувались наступні загальнонаукові методи: метод аналізу у висвітленні стану наукової проблеми та виділенні основних рис етнічної складової сучасної суспільної свідомості; метод компаративного аналізу для

співставлення концепцій представників різних наукових шкіл щодо інтерпретацій поняття етнічної свідомості; герменевтичний метод, який уможлиблює встановлення меж інтерпретацій понять «етнічна свідомість», «етнічний менталітет»; метод концептуалізації для розбудови соціологічного змісту поняття «етнічний менталітет»; історичний ретроспективний метод, який дозволяє дослідити логіку розгортання трансформацій в свідомості етнічної спільноти; модифікована авторкою методика діагностики рівня соціальної фрустрації Л.Вассермана та техніка репертуарних ґрат (ТРГ) Дж.Келлі для визначення характеристик етнічної ідентичності як компоненти етнічного менталітету (n=141); системний аналіз та метод моделювання соціальних об'єктів як високоорганізованих систем, що разом дозволило розв'язати відповідні завдання та досягти мети дослідження.

*Емпіричну базу роботи складають результати аналізу документів та соціальної статистики, залучено дані етнографічних, релігієзнавчих та історичних джерел; результати емпіричних досліджень вітчизняних соціологів (Н.Паніної, Т.Рудницької),*

**Наукова новизна одержаних результатів дослідження** полягає в побудові концептуальної моделі етнічного менталітету єврейської спільноти України і наступній її верифікації. Саме тому в дисертації:

- вперше запропоновано соціологічний підхід до вивчення специфіки структурних характеристик етнічного менталітету єврейської спільноти України як системи та визначення філогенетичних змін, що відбуваються у ній, на підставі чого було виділено та проаналізовано цілий ряд специфічних ментальних форм та їх діяльнісних проявів в соціалізаційних практиках, що представлені в різних сферах сучасної життєдіяльності єврейського етносу України;

- удосконалено визначення соціологічного змісту поняття «етнічний менталітет» як складного соціального явища. На відміну від попередніх досліджень (Г.Ашин, Е.Лозанський, В.Козловський С.Кравченко) показано, що етнічний менталітет має тривірневу структуру, елементи якої

об'єктивуються в діяльнісних проявах та соціалізаційних практиках його носіїв;

- знайшло подальшого розвитку визначення ролі традиційних ментальних форм як захисних механізмів збереження і репродукції життєдіяльності етносу в середовищі його функціонування. На відміну від попередніх досліджень (В.Козловський, І.Мариніч) доведено парадоксальний характер високої традиційності як такої, що забезпечує найбільш ефективні адаптаційні засоби функціонування і репродукції інноваційних етнічних ментальних форм і соціалізаційних практик в сучасному цивілізаційному середовищі завдяки інституту кодифікації традиції;

- запропоновано та запроваджено авторську концептуальну модель етнічного менталітету як системи з точки зору динаміки розвитку його структури. На відміну від досліджень І. Мариніч визначені такі елементи моделі як система інститутів етнізації, система етнічних організацій, які характеризують організаційний рівень етнічного менталітету і демонструють специфіку об'єктивації ментальних форм в соціалізаційних практиках їх носіїв;

- за допомогою моделі виявлено та обґрунтовано особливості філогенетичних та онтогенетичних трансформаційних процесів в свідомості єврейської спільноти України: на підставі визначення організаційних характеристик етнічного менталітету з'ясовано визначальна роль інституту кодифікації традиційних форм ціннісно-регулятивної системи в забезпеченні їх збереження імперативності та репродукції.

**Практичне значення одержаних результатів** полягає в концептуалізації феномена етнічного менталітету, запровадженні моделі цього соціального явища, а також у здійсненні теоретичної інтерпретації поняття «етнічний менталітет». Результати дослідження розширюють уявлення про етнокультурний феномен єврейської спільноти України, дають змогу простежити тенденції, зміни та механізми збереження культурних форм етнічних спільнот України, сприяють поглибленому розумінню

чинників міжетнічної взаємодії в сучасних умовах розбудови багатонаціональної держави, формулювання етнонаціональної політики і державних програм, спрямованих на збереження та подальшу розбудову етнічних культур національних меншин та інтеграцію суспільства на царині міжетнічної взаємодії, збагачують можливості пошуку конструктивних рішень у розв'язанні міжетнічних і міжконфесійних конфліктів.

Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані у практиці викладання курсів з етносоціології, етнопсихології, новітніх напрямків соціологічної думки; підготовці державних програм, спрямованих на розбудову та збереження культурної спадщини етнічних меншин України; розробці соціальних технологій, спрямованих на розвиток міжетнічної та міжконфесійної толерантності в Україні.

**Апробація результатів роботи.** Основні ідеї і висновки дисертації оприлюднені на Міжнародній науковій конференції «Єврейська історія та культура в країнах Центральної та Східної Європи» (Київ, 1997); Міжнародній науково-практичній конференції «Українознавство в системі освіти» (Київ, 2000); на Відкритому Форумі працівників єврейської освіти України «Етрог-5761» (Київ, 2001); на II Всеукраїнській науково-практичній конференції «Соціологічна наука і освіта в Україні» (Київ, 2002); Третій Всеукраїнській соціологічній конференції «Проблеми розвитку соціологічної теорії. Трансформація соціальних інститутів та інституціональної структури суспільства» (Київ, 2003); V Всеукраїнській науково-практичній конференції «Проблеми розвитку соціологічної теорії: соціальна інтеграція та соціальна нерівність в контексті сучасних суспільних трансформацій» (Київ, 2008); міській конференції «Основні напрямки гендерного розвитку міста Києва» (Київ, 2008).

**Публікації.** Основні результати дисертації відображені у 7 наукових публікаціях, з них 3 публікації у виданнях, що визначені ВАК України як фахові з соціології, 5 статей і тез доповідей в інших наукових виданнях та матеріалах науково-практичних конференцій.

**Структура дисертації.** Дисертація містить вступ, три розділи (зокрема, в основній частині містяться 8 таблиць та 6 рисунків), висновки, список використаних джерел. Обсяг основної частини дисертації 259 сторінок. Список використаних джерел налічує 288 найменувань і займає 27 сторінок.

## РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ АНАЛІЗУ ЕТНІЧНОЇ СВІДОМОСТІ В СОЦІОЛОГІЧНІЙ НАУЦІ

### 1.1. Методологія дослідження етнічної свідомості в соціології

Етнічна свідомість стала предметом наукового інтересу соціології з самого моменту виділення цієї галузі наукового пізнання з надр філософії. Проте, до того часу вивчення етнічних особливостей культурно-історичних груп проходило, спираючись на ідеї Платона, Гіппократа, пов'язуючи їх із наявністю природних факторів різних географічних середовищ. Тобто усі відмінності між народами, в тому числі і такі, що пов'язані із особливостями соціальної організації та психології народів, вважались детермінованими місцезнаходженням країни проживання, кліматом та іншими геофізичними факторами.

Важливий етап в дослідженні свідомості етнічних груп пов'язаний з епохою Просвітництва, коли почався розвиток капіталістичної форми суспільних відносин в країнах Західної Європи, що сприяло, зокрема, розвитку національної самостійності цих країн. В цей період етнічна специфіка способу буття народу, етнічна культури і психології стає предметом наукового інтересу. В наукових пошуках того часу з'являються розробки ідей про єдність культури народу, його духовно-психологічну згуртованість. Значним доробком у вивченні етнічних феноменів цього періоду стали ідеї французької, англійської та німецької класичної філософії – найзначнішими з них є ідеї Й.Гердера, Ш. Монтеस्क'є, К.А.Гельвеція, Ш.Монтеня, Дж.Локка, Д.Юма, І.Фіхте, І.Канта, Г.Гегеля та інших. Для традиції наукового пізнання того часу визначальними положеннями щодо специфіки формування свідомості певного народу були не тільки геофізичні фактори (Ш.Монтеस्क'є, Д.Юм), а також генетична спадковість і фізіологічний аспект формування особливостей етнічного характеру,

соціально-економічні, соціокультурні та правові чинники функціонування етнічних та національних спільнот (К.А.Гельвецій, Д.Юм, І.Кант, Г.Гегель) [25; 46; 137; 163; 174].

Підсумком теоретичної розробки етнонаціональної тематики класичного періоду стало визначення головних чинників формування свідомості етнонаціональних спільнот, до яких дослідники відносили:

- геофізичні характеристики (географічне розташування, кліматичні умови, особливості екологічної системи ареалу поширення);
- біологічні характеристики (генетична спадковість, расова належність, фізіологічні особливості, харчування тощо);
- соціальні показники (традиції, обряди та ритуали, релігійні вірування, мова та економічна діяльність представників спільноти, соціальні, політичні та правові форми організації спільноти, інші соціокультурні особливості);
- психологічні характеристики (етнічний характер та темперамент, внутрішнє розуміння своєї відмінності, усвідомлення єдності та емоційне переживання цього усвідомлення).

Таким чином, головним доробком дослідників етнічної свідомості класичного періоду став перехід від натуралістичного розуміння етноформуючих чинників до соціобіологічного, соціокультурного та соціально-психологічного пояснення формування етнонаціональної свідомості культурних спільнот. Разом із тим для цього періоду характерна невизначеність у питанні про відмінності національної та етнічної складової суспільної свідомості, їх підміна, а також іноді досить радикальний підхід до поділення народів світу на «цивілізовані» та «нецивілізовані», що призвело до дискримінації останніх.

У другій половині XIX-го сторіччя розробка принципів наукового пізнання феномена етнічної свідомості постає як актуальна проблема у зв'язку з соціально-історичними змінами у світовому співтоваристві. Це був важливий етап у розвитку гуманітарної і соціальної галузей науки – етап

виокремлення соціології з надр філософії. Цей період в історії соціології взагалі, і, конкретніше, в історії етносоціології, пов'язаний з діяльністю Е. Дюркгайма, М.Вебера, Г.Штейнталя, М.Лацаруса, В.Вундта, Г.Лебона.

В історії вивчення етнічної свідомості видатне місце посідає концепція французького соціолога Е.Дюркгайма. Згідно його точки зору культурно-історична спільнота є особливою соціальною реальністю, елементарними складовими якої виступають соціальні факти. Соціальні факти суть моделі дій, що впливають ззовні примусово і мають об'єктивне існування. Соціальні факти поділяють на факти колективної свідомості (ідеї, почуття, легенди, вірування, традиції і т. інш.) і морфологічні факти, що забезпечують порядок і зв'язок між індивідами завдяки таким факторам, як чисельність і щільність населення, форма житла, географічне положення. З точки зору цього дослідника, факти колективної свідомості певної культурної спільноти уособлюють наступні класи явищ – загальні ідеї і почуття, моральні настанови і вірування, духовні цінності, юридичні кодекси поведінки, економічні мотиви і інтереси людей [75; 76].

Французький соціолог розрізняв за рівнем консолідації людей за структурними (анатомічними) фактами, інституційними фактами і соціальними течіями, що проявляються у формуванні і реалізації суспільної думки. Дослідник звертав увагу саме на соціальні показники суспільної організації та систему цінностей спільноти як на головні фактори утворення культурно-історичної спільноти – адже втілення певних ідей можлива за умови, коли індивіди діють разом, орієнтуючись на суспільні моральні імперативи.

Е.Дюркгайм відносить культурно-історичну спільноту до простого суспільства, яке сформоване на основі родинної організації, так званої механічної солідарності людей. З іншого боку, сучасний тип організації суспільства чи органічна солідарність людей дослідником мислиться як складний тип, в основі організації якого лежать поділ праці і спеціалізація діяльності [75, с.176].



Тож можемо наголосити, що в дослідженнях Е.Дюркгайма постулюється етнічна спільнота як природна спільнота, механізмом організації якої є родина. Така організація утворює механізми регуляції соціальної поведінки на основі релігії, традицій, обрядів і ритуалів як детермінант суспільної життєдіяльності групи, що в свою чергу відображаються в етнічній свідомості спільноти. Таким чином французький мислитель визначав етнічну спільноту як особливу духовну реальність, закони формування та функціонування якої відрізняються від законів індивідуальної психіки.

Для соціологічного обґрунтування феномена етнічної свідомості джерелом пошуку стала концепція соціальної дії М. Вебера, який вважав, що соціальні явища виступають як дії у вигляді осмислених актів поведінки людей.

Під соціальною дією Вебер розумів поведінку індивіда, з якою він зв'язує суб'єктивний смисл і яка орієнтована на поведінку інших людей. Такі дії дослідник визначав як:

- цілераціональні, тобто такі, що направлені на досягнення ясно усвідомлених індивідом цілей і реалізованих за допомогою адекватних засобів;
- ціннісно-раціональний, що базується на вірі у безумовну цінність певного типу поведінки;
- афективний, що викликаний певним емоційним станом діючого суб'єкта;
- традиційний, який відповідає культурно-історичному контексту розвитку суспільства і уособлює певні традиційні зразки поведінки, які передаються від покоління до покоління [33, с.247].

Згідно такої точки зору, культурно-історична спільність виникає як продукт життєдіяльності індивідів, які в своїй повсякденності діють на основі певних моделей поведінки, що транслуються з покоління в покоління як сталі традиційні форми регуляції соціальної поведінки, які є актуальними

імперативами для цієї спільності. Культурно-історична спільність для підтримки своєї життєдіяльності має використовувати усі види соціальної дії – цілераціональний (наприклад, в соціально-економічній, політичній сферах); ціннісно-раціональний (освіта, ідеологія) та безпосередньо традиційний (соціалізаційні практики, звичаєве право, релігія), що є в даному випадку основним. Дослідник вказує на той факт, що типи соціальних дій формують більш складні соціальні форми – соціальні відносини (конфлікт і згода, інститути і союзи), легітимні порядки (право звичаєве і юридичне), що реалізують функцію підтримки високого ступеня згоди між діючими індивідами і, таким чином, утримують певне суспільство у рівновазі [33, с.387].

Вебер наголошував на тезі про зв'язок між етнічністю та уявленнями про соціальну спільність. Ця спільність визначається не стільки походженням, скільки спільністю дій, мови, емоційних переживань наслідків спільних дій, політичної та правової спільності (тобто держави). Таким чином, дослідник поняття «соціальна спільність» та «етнічна спільність» розрізняє [33, с.409].

При визначенні феномена етнічної свідомості значне місце посідають дослідження представників німецької психологічної школи Г.Штейнталя і М.Лацаруса, об'єктом яких виступає дух народу. Автори спирались на тезу про те, що у формуванні етнічної свідомості важливу роль відіграють специфіка способів життя і форм діяльності духу у різних народів, духовної природи людства, історії духовного життя народів [266].

В розробках їх ідей про етнічну свідомість психологія народу поставала як незмінна субстанція – дух народу, племені, етнічної спільноти, від якого залежить життєдіяльність і історія спільноти, проте цей феномен не набуває конкретних рис, а є напівмістичним абстрактним феноменом. Джерелом пізнання етнічної свідомості є так звані продукти народного духу – мова, міфи, характер, релігія, традиції та історія етносу. Дух народу в теорії Штейнталя і Лацаруса виступає як законоутворюючий рух і розвиток

внутрішньої духовної діяльності спільноти, що має незмінне ядро – дух племені, який носить субстанціональний характер. Зазначимо, що звернення до проблеми визначення етнічної свідомості в працях Штейнталя і Лацаруса було зумовлене саме суспільною практикою – дослідники шукали шляхи подолання бар'єрів в соціальному сприйнятті сучасним їм німецьким суспільством єврейської діаспори, що в той час мала досить вагомий економічний потенціал при обмежених соціальних правах не тільки в німецьких землях, а й по всій Європі. В своїй праці «Етика іудаїзму» [120] М.Лацарус здійснив спробу пошуку інтеграції єврейських етнічних цінностей до європейських, що базуються на етичних принципах християнства.

Таким чином, дослідники намагалися вибудувати цілісну систему уявлень про етнічну свідомість. Ця система мала багато недоліків, найсуттєвішим з яких була ідеалістична трактовка народного духу, надання йому субстанційного характеру, що зробило його напівмістичним утворенням.

Шляхи подолання пізнавальних проблем, пов'язаних із вивченням етнічної свідомості, в історії науки про етноси визначав інший представник психологічного підходу В.Вундт. Безперечно, праці цього видатного німецького вченого в галузі психології народів стали основою для вивчення великих соціальних груп.

Теорія психології народів В.Вундта виникла з його ідеї про неможливість зведення суспільної психології до психології індивідуальної і необхідності вивчення культурно-історичних груп і суспільства в цілому. На думку Вундта, душа народу є такою ж реальністю, як і душа індивіда, тому можна вивчати загальні уявлення, почуття і прагнення як змісту душі певного народу на такій же підставі, згідно якої психологія розглядає уявлення, почуття і прагнення індивідуальної психіки. Тож душа народу є такою ж реальністю, як і індивідуальна [42].

Душа народу, етносу, на думку Вундта, є не простою сумою уявлень індивідів, а їх зв'язок і взаємодія, які формують нові, специфічні явища і

закони. Ці закони не включають індивідуальну свідомість, проте і не можуть зашкодити її функціонуванню. Завдання психології народів Вундт вбачав у вивченні тих психічних процесів, які складають основу розвитку людського суспільства і виникнення загальнолюдських цінностей. Предметом психології народів автор вважав народний дух, під яким він розумів вищі психічні процеси, які виникають в умовах спільної життєдіяльності багатьох індивідів, тобто народна душа суть самий зв'язок психологічних явищ, сукупний зміст душевних переживань, загальні уявлення, почуття і прагнення. Таким чином, Вундт підкреслює ідею розвитку і виступає проти зведення соціально-психологічних процесів до певної субстанції, що стоїть за ними [42].

Народний дух, згідно концепції Вундта, може бути досліджений шляхом аналізу конкретно-історичних продуктів народу – мови, міфів, традицій. На його думку, мова етносу ідентична пізнавальній сфері індивідуальної психіки, міфи – емоційно-комунікативній, традиції – регулятивній сфері особистості, тож етнічна свідомість спільноти релевантна системній організації психічної діяльності людини.

У аналізі теоретико-методологічних засад дослідження етнічної свідомості система Г.Лебона відображає переосмислення ідей Лацаруса, Штейнталя, Вундта, але на відміну від попередніх авторів, Лебон приділяв значну увагу в своїх дослідженнях духовній і соціальній життєдіяльності колоніальних народів і соціальних спільнот в самих національних утвореннях. Це було пов'язане з двома факторами в історії світового співтовариства – розвитком масового робітничого руху і активною колонізацією європейськими націями країн Азії, Африки і Латинської Америки наприкінці XIX-го – початку XX-го ст. Основним завданням етносоціальних досліджень Г.Лебон вважав встановлення характеристик психологічного складу історичних рас і визначення залежності від нього історії народу, рівня його економічного і культурного розвитку [124, с.68].

На думку Лебона, історія кожної національної спільноти залежить від душевного складу, зміни в якому призводять до змін в суспільних інституціях, релігії, мистецтві етносу. Для дослідника етнічна душа є основою моральної і соціальної історії народу, яка з'являється на основі загальних інтересів, почуттів і вірувань спільноти. Феномен народної душі повинен вивчатися, на думку Лебона, через елементи цивілізації – мову, суспільні інституції, філософію, релігію, мистецтво – тому що вони і є проявом народної душі. У різних народів, і тим більше рас, існує багато відмінностей в самих елементах етнічної душі і вони є настільки вагомими, що неможливо говорити про рівність усіх національних спільнот. Тож Лебон диференціює усі сучасні народи згідно рівня їхнього історичного розвитку в порівнянні з рівнем розвитку європейських народів. Він розрізняє первісні, нижчі і вищі народи, виправдовуючи факт колонізації як «цивілізаційного» фактора, який може сприяти досягненню первісними і нижчими народами рівня європейських народів [124, с.260].

Таким чином, на зорі історії соціологічної науки основними чинниками етнічної свідомості визнавалися фізичні (територія проживання, клімат), біологічні (генетична спадковість та расові ознаки), соціальні (особливості організації спільноти, політичний устрій) культурні (традиції, норми звичаєвого права) та психологічні (характер, дух народу) чинники.

У справі уточнення предмета етносоціології значний внесок було зроблено дослідниками, які представляли американську школу “Культура і особистість”. В першій половині ХХ-го ст. діяльність таких вчених, як М.Мід, Р.Бенедікт, А.Кардінера привернула увагу спеціалістів в галузі соціальних і гуманітарних наук до проблем, які цей культурно-антропологічний напрямок в етносоціології ставив як основні.

Джерелом виникнення ідей школи “Культура і особистість” був психодинамічний підхід та ідеї З.Фрейда і К.Г. Юнга про різні культурні типи особистості, які є результатом обмежених варіацій на підґрунті універсальних, інваріантних закономірностей індивідуального розвитку і тієї

ролі, яку відіграє в ньому сексуальна сфера особистості. Основними положеннями школи «Культура і особистість» є наголошення на значній ролі особистості як первинної одиниці, що зумовлює структуру етнічної свідомості взагалі і вивчення процесу формування особистості в ранньому дитинстві як базової фази етнізації особистості. Основною проблематикою в рамках цього напрямку було вивчення етнічного характеру, проблема розуміння та співвідношення норми і патології в різних культурах, аналіз значення раннього досвіду дитинства для формування базової особистості [243; 274].

Значний вплив на формування ідей школи «Культура і особистість» зумовили ідеї К.Г.Юнга, який в своєму баченні природи особистості відстоював концепцію колективного несвідомого – феномена, що є базовим для трьох взаємодіючих структур: реального Я, індивідуального несвідомого та колективного несвідомого [274].

Особисте несвідоме утримує конфлікти і спогади, що колись були усвідомленими, проте в реальності стали забутими і витиснутими. Але особисте несвідоме утримує комплекси емоційно заряджених думок, почуттів і спогадів, що були винесені індивідом із свого особистого чи родового, успадкованого досвіду. Згідно з уявленнями Юнга, ці комплекси, що згуртовані довкола найпрозаїчніших тем, можуть досить сильно впливати на поведінку індивіда. Проте більш глибинним шаром в структурі особистості Юнг вважав колективне несвідоме, феномен, що являє собою осередок латентних слідів пам'яті всього людства, і, навіть, первісної людини [274, с.63].

В колективному несвідомому відображені думки і почуття, загальні для усіх індивідів і є результатом людського емоційного минулого, цей феномен є духовною спадщиною людської еволюції, що відроджується в структурі мозку кожного індивіда. Таким чином, за Юнгом, колективне несвідоме складається завдяки біологічному наслідуванню і є однаковим для всього людства. Колективне несвідоме складається з первинних психічних способів

чи архетипів, що є уродженими ідеями чи спогадами, які впливають на сприйняття, переживання і реакції індивідів на дійсність. Архетипи, за Юнгом, є скоріше факторами, що самі по собі тільки готують підґрунтя, впливають на універсальні моделі сприйняття, мислення і дії, які індивід реалізує в своїй поведінці у відповідь на будь-який об'єкт чи ситуацію [274, с.211].

В дослідженнях свідомості етнічних спільнот школи «Культура і особистість» були представлені характеристики інститутів, що формують особистість. Так звані первинні інститути ототожнювалися дослідниками з раннім досвідом дитинства. Вважалося, що вироблені певною культурою впродовж століть і усталені первинні інститути соціалізації породжують таку особистість, яка відповідає цій культурі і потрібна для її репродукції. Таку особистість, наприклад, А.Кардінер називає базовою, а Р. Лінтон та А. Інкелес – модальною.

Засадами визначення поняття «базова особистість» стало розуміння А.Кардінером процесу виховання в певній культурі як такого, що формує різні культурні типи особистості на базі загальних, інваріантних закономірностей індивідуального розвитку. Варіації таких типів є достатньо обмеженими, тому що культура є детермінантою психології етносу, вона впливає на особистість і фактично формує її, водночас породжує ті типи особистості, які необхідні для її трансляції і відтворення. Одноманітність базової особистості, таким чином, є результатом впливу ідентичної культури на однакову біологічну структуру [26; 163].

Структура базової особистості, за уявленнями прихильників цієї школи, містить елементи, спільні для всіх або більшості членів певної культури. У свою чергу, потреби базової особистості відображені в категоріях мистецтва чи релігії, як і формування способів їхнього задоволення. Їх характеристики становили зміст поняття «вторинні інститути». Отже, базова особистість опосередковує стосунки між первинними і вторинними інститутами.

Інколи дослідники в рамках вказаного підходу поняття базової особистості ототожнювали із поняттям етнічного характеру. Вважалося, що особистість повністю та остаточно формується в ранньому дитинстві і залишається в такому вигляді назавжди, і, зокрема, таким чином культура впливає на особистість. Проте цей процес не є одностороннім – реалізація потреб особистості в творчій діяльності, релігії та інших діяльнісних проявах утворює феномен вторинних інститутів етнізації, і таким чином особистість сама впливає на культуру [163, с.58].

Розвитку теоретико-методологічних засад вивчення феномена етнічної свідомості сприяло введення в науковий обіг поняття «модальна особистість», що було зумовлене розвитком культурно-антропологічних та неофрейдських уявлень. Ця категорія визначала не оптимальну для певної культури структуру особистості, а ті статистично обчислені конфігурації рис, що реально спостерігалися, експериментально виявлялися і дійсно переважали в певному етносі. Таким чином, риси модальної особистості визначались через частоту повторень певних особистісних профілів в суспільному середовищі [163, с.72].

Дослідження “базової особистості” в рамках зазначеного підходу на основі ідей Фрейда про те, що кожний народ є носієм специфічної психічної патології, дозволило Р.Бенедикт прийти до висновку про існування різних стандартів норми для конкретної культури. Надалі ці ідеї привели до тези про унікальність культур і дослідження специфіки девіантної поведінки, порівняння особливостей дисфункцій психіки в традиційних і сучасних суспільствах [26, с.53].

Розглядаючи засоби етнічної специфікації свідомості, ще одна представниця школи «Культура і особистість» М.Мід сформулювала концепцію про предметний характер специфіки мислення, дій та почуттів у різних культурах. Структура діяльності зумовлює структуру психічних дій, а, отже, операційні розбіжності в матеріально-предметних діях представників різних етнічних груп мають автентичні способи у пізнавальній діяльності.



Додатковими етноспецифікаторами свідомості стають характеристики предметного і соціального оточення людини, що несуть в собі елементи культурного буття. Таким чином, М.Мід робить висновок про те, що специфіка етнічної свідомості людини зумовлена артефактами культурного середовища, в якому проходить соціалізація особистості. Артефактами етнокультури виступають і речі предметно-практичного оточення, і характер соціальних ролей, що склався в певній культурі, і духовні засади світобачення етносу [149, с.108].

Зазначимо, що внесок, який було зроблено школою «Культура і особистість», визначається введенням в науковий обіг теоретичного обґрунтування двох складових свідомості культурно-історичної спільності – раціональної (ціннісно-регулятивна система і соціалізаційні практики) та ірраціональної (колективне несвідоме, що формує систему мотиваційних векторів та емоційних переживань суспільної єдності). Іншою важливою засадою серед теоретичних засад вивчення етнічної свідомості стала ідея про інституційний характер трансляції та репродукції етнічного способу життєдіяльності спільноти.

В ретроспективі формування теоретико-методологічних засад вивчення поняття етнічної свідомості може бути представлена теорія, яка розглядає етнічну свідомість як систему детермінант, що визначають основні та додаткові фактори етнічної свідомості. Дослідження К.Леві-Строса містять спроби з'ясувати механізми, за допомогою яких індивід може маніпулювати етнічною ідентичністю в ситуаціях, коли особистості необхідний психологічний самозахист чи самоутвердження.

К.Леві-Строс покладає в основу культурних систем єдині правила і закони, що підтримують порядок. Тобто за зовнішнім розмаїттям соціальних настанов приховані загальні схеми діяльності і мислення. Етнічна група, таким чином, дослідником мислиться як спільність, що об'єднана певними інтересами, а етнічність – як засіб досягнення групових інтересів. Збереження етнічних груп зумовлене потребами людей в подоланні

відчуження, що є характерним і для сучасного прагматичного суспільства масової культури. Культурні структури дослідник визначає як фундаментальні ментальні структури, що є загальними як для сучасних людей, так і для “дикунів”, що живуть в “примітивних” суспільствах. На жаль, такий поділ призвів до формування в науковому середовищі уявлень про визначальну роль західної культури для розвитку культурно-історичних спільнот, що, в свою чергу, сформувало стійки стереотипи дещо пріоритетного ставлення до здобутків західноєвропейської цивілізації і приниження цінності культурно-історичних надбань неєвропейських культур [127, с.371].

Бурхливі події ХХ-го сторіччя, що актуалізували проблему збереження чи отримання суверенітету народів в світовому співтоваристві, знайшли відгук у появі нових підходів до розуміння механізмів формування етнічної свідомості. Розвитком ідей формування національних спільнот Е.Дюркгайма та М.Вебера стала поява концепції «уявних спільнот» Б.Андерсона. Як зазначає сам дослідник, появі його концепції передували дослідження таких науковців, як Дж.Е.Армстронга, Дж.Брьої, Е.Геллнера, М.Гроха, Е.Сміта, П.Чаттерджі, Т.Лукмана, П.Бергера та Е.Хобсбаума, завдяки яким вивчення етнічної свідомості набуло нового розвитку, визначивши напрямок співвідношення етнічної та національної свідомості. Націоналізм сучасності має досить багато проявів, що визначають характер процесів, які діють в політичній, соціальній, економічній, культурній, правовій та багатьох інших сферах життєдіяльності світових спільнот. Самий процес формування нації має два вектори – моноетнічний (нація як найвища форма етнічної спільності, що склалася в період становлення капіталізму на основі економічних зв'язків, єдності території, мови, особливостей культури і психіки); та поліетнічний (громадянська нація як суб'єкт світового співтовариства на основі правової, ідеологічної, культурної, територіальної єдності та тісних економічних зв'язків) [4, с.22].

В своїй концепції Б.Андерсон виходить за межі традиційного аналізу – порівняльно-політичного, історичного, соціально-економічного чи антропологічного. Культурно-історичні спільності для дослідника суть певні культурні артефакти, універсальні цінності в політичному житті спільноти, які не є продуктом ідеології. Дослідник визначає етнічну свідомість як аналітичну категорію для пояснення особливої констеляції історичних сил, спонтанної дистиляції складного перехрещення дискретних подій, а не результатом еволюції. Андерсон підкреслює ціннісний смисл національної єдності, її здатність мотивувати ціннісноорієнтовану поведінку в сучасному раціоналізованому суспільстві [4, с.35].

До головних механізмів формування національної свідомості дослідник відносить трансформації та універсалізації в культурних системах (релігії, мові), глибинні зміни в способах сприйняття світу. Обґрунтування цих механізмів виконано із залученням універсальних категорій простору, часу та руху [4, с.60].

Згідно такої точки зору, нація виступає як новий спосіб пов'язувати разом, в цілісному сприйнятті простір, час та людську солідарність. Особливістю такого поєднання полягає в тому, що воно не можливе без уяви, яка опосередковує та обґрунтовує колективний зв'язок, створює культурно цілісні уявні співтовариства, які до того ж мають ціннісний характер. Національна єдність є не ідеєю, що народилася в свідомості, а усвідомлення, породжене практикою, підкріплене практикою та посилене історичністю існування спільності, що втілене у форму найінтенсивнішого ціннісного уявлення, яке межує з квазі-релігійною вірою [4, с.79].

Для виникнення таких націоналістичних колективних уявлень, що змінюють сприйняття простору і часу, на думку Андерсона, визначальне значення має рух чи «паломництво». Суть такого руху дослідником мислиться в переміщенні по території великого політичного простору – імперії – з колоніальної периферії до імперських центрів і навпаки, в такому разі «паломники» набувають нових уявлень про територіальний простір та

його якість, про просторові ідентифікації. Тож розвиток націоналізму як світогляду починається зі змін в сприйнятті простору, при цьому втрата можливостей широкої самоідентифікації в мовній спільності на основі деякої сакральної мови, особливості імперського управління та імперської соціально-бюрократичної структури, що обмежує та вузько спеціалізує канали соціальної динаміки, виступають механізми, що транслюють складний устрій імперського простору в характерні мотиви соціальної мобільності та кар'єрного зростання різних категорій людей [4, с.127].

Отже, для зазначеного підходу до визначення поняття етнічна свідомість основним стає розуміння, по-перше, відмінність понять «етнічна свідомість» та «національна свідомість». Етнічна свідомість виступає як регіональна чи локальна і є підпорядкованою національній. По-друге, самий механізм утворення етнічної та національної свідомості є процесом когнітивним, в першу чергу, що діє в уяві індивідів-членів спільності, які найбільш мотивовані на збереження такої спільності (інтелектуальні, політичні, культурні, економічні еліти). Етнічна спільність, таким чином, породжена завдяки формуванню у представників етнічної групи ціннісного переживання єдності на основі диференціації культур та формулювання на такій основі ідей та доктрин, що самі по собі є лише певними інтелектуальними конструктами, які завдяки засобам масової інформації та інститутам освіти трансльовані широким масам. Ключову роль в мобілізації членів етнічної спільноти на колективні дії відіграють лідери, що нерідко переслідують особисті цілі і не завжди є провідниками волі народу. Недоліками конструктивістського підходу є абсолютизація уяви як механізму об'єднання індивідів в спільність та провідної ролі етнічних еліт як референтних груп, що є провідниками своїх «конструктів» до масової свідомості.

Застосований нами метод історичної ретроспективи аналізу праць західних соціологів та соціальних антропологів дозволяє зробити висновок про те, що вивчення феномена етнічної свідомості у західній соціологічній

традиції базується на багатofакторному вивченні характеристик форм проявів та функцій цього феномена. Сучасний стан дослідження етнічної свідомості в західній соціології характеризується наявністю підходів, що інколи, навіть, заперечують один одного, тож спроби виділення окремих факторів як основних у формуванні етнічної свідомості в теоріях примордіалістського (Е.Дюркгайм, М.Вебер, Г.Лебон), інструменталістського (К.Леві-Строс) чи конструктивістського напрямку (Б.Андерсон) не можуть повністю задовольнити запитів сучасної теорії етносів.

Проте можна відзначити, що найбільш актуальними в сучасній західній теорії етносів, на наш погляд, є ідеї представників культурно-антропологічної школи «Культура і особистість» та представників конструктивістського підходу, які в своїх теоретичних та емпіричних дослідженнях конкретних етнічних та національних спільнот намагались визначити загальні характеристики утворення і функціонування етнічної та ролі етнічної ідентичності особистості у таких процесах, поєднуючи теоретико-методологічну базу етнологічної, культурологічної, психологічної та соціологічної наук, тобто так чи інакше звертаються до поліпарадигмальності у визначенні цього феномена.

Інтерес до етнонаціональних проблем, і особливо до проблем, пов'язаних із предметом етносоціології, завжди був присутній у науці, яка розвивалася на теренах Російської імперії та СРСР. На наш погляд, необхідно докладніше зупинитися на аналізі традицій, що склалися в російській науковій думці саме тому, що Російська імперія, а за нею і СРСР, що певним чином успадкував її території, була країною, де проживали представники більш як ста п'ятидесяти національностей. Тому державна колонізаційна політика, що проводила влада, вимагала обґрунтування і пошуку засобів ідеологічного впливу на народи, які завдяки самовизначенню чи насильницькому приєднанню, увійшли до складу великої держави. Більшість території сучасної України входила до складу Російської імперії, і таким

чином, не зважаючи на певні обмеження можливостей етнокультурного розвитку українського народу з боку офіційної влади, поява досліджень специфіки української культури та етнічної свідомості українського народу стала можлива саме завдяки розвитку ідей про предмет етносоціології в російській науковій думці. Найбільш плідним і визначальним для початку формулювання етносоціологічної проблематики в російській науковій традиції стала друга половина XIX-го сторіччя, яка визначена в російській історії як початок розвитку капіталістичних суспільних відносин.

В дослідженнях етнічної свідомості в Російській імперії XIX-го ст. значне місце посідають ідеї, які представляють філософсько-релігійний напрямок в російській суспільній думці, що представлений в працях М.Данилевського, В.Соловйова і М.Бердяєва.

Доробком М.Данилевського є ідея про культурно-історичний тип, що лежить в основі самої концепції культури. Культурно-історичним типом Данилевський називає самобутню локальну цивілізацію, форму історичного буття людства. В рамках цієї форми, за Данилевським, можна говорити про прогресивні етапи розвитку окремих народів, проте ні в якому разі автор не підкреслював прогресивність одного культурно-історичного типу в порівнянні з іншим [64].

Данилевський вважає культурно-історичний тип найвищим рівнем історичної реальності, яка стоїть вище індивіда, і навіть групи, яка представляє етнічну спільноту, тому що індивідуальна свідомість не може вийти поза історичний контекст, щоб оцінити його. Отже, людина знаходиться в кордонах свого культурно-історичного типу і буде робити висновки стосовно сучасних їй історичних процесах з точки зору інтересу свого народу.

Таким чином, культурно-історичний тип, в якому існує особистість, є підґрунтям для реалізації її психічних характеристик. Ряд психічних характеристик стають рисами національної спільноти, тож Данилевський робить висновок про свідомість етносу, яка має характеристики, які

представлені так чи інакше в усіх культурно-історичних типах, проте кількісне значення цих рис для кожного випадку є особливим. Тому для дослідника завданням є не виділення специфічних рис кожного народу, а фіксація такої психічної характеристики протягом часу розвитку етносу, її присутність незалежно від історичних обставин і яка є квінтесенцією контексту історичної діяльності етносу, що вивчається.

Ідеї Данилевського знайшли відображення в працях В.С.Соловйова, який зробив спробу простежити паралельно розвиток двох культур – західної і слов'янської на матеріалі історичного розвитку католицизму і православ'я як духовного початку цих культур, яких поєднує ідея єдиного Б-га.

Соловйов наголошує на ідеї обраності в духовній культурі кожного народу, яку несе в собі релігія етносу. В той же час автор підкреслює, що часто ідея обраності національної спільноти може стати джерелом націоналізму, що призводить до зникнення етносу. Допомогти мирному співіснуванню різних народів може, на думку Соловйова, тільки монотеїстична релігія, якою є християнство. Єдина релігія для Соловйова є об'єднуючим фактором, джерелом загальнолюдських цінностей [217; 166].

Окреме місце серед представників вищезгаданого напрямку в російській суспільно-філософській думці належить М.О.Бердяєву, який продовжив за Данилевським і Соловйовим традицію розвитку ідеї про самотність, унікальність російської народної свідомості. Бердяєв робить спробу прослідкувати розвиток зв'язків між етнічними духовними рисами народу і релігійними цінностями християнства, соціальної і культурної історії російського народу [17; 166].

Такий підхід до визначення етнічної свідомості виводить на перший план ціннісно-регулятивну систему культурно-історичної спільноти, визначальну роль в формуванні якої відіграє релігія. Для російських дослідників саме православ'я як релігія слов'янських народів, що населяють східно-європейські території, стає об'єднуючим фактором формування суспільної єдності, яка, по суті, має стати громадянською нацією. Таким

чином, в дослідженнях Данилевського, Соловйова та Бердяєва обґрунтована теза про переваги одного етносу над іншими, що обмежує можливості останніх в їх автентичній культурно-історичній розбудові.

Після Жовтневої революції розвиток етносоціологічних ідей в СРСР набуває нового напрямку – перед науковцями поставили завдання обґрунтувати вивчення етнічної свідомості з точки зору марксистської ідеології та практичної значущості отриманих результатів для досягнення ідеологічних цілей. Проте завдяки традиції наукового пізнання етнічної свідомості, що сформувалась на попередньому етапі, в етносоціологічних дослідженнях цього періоду зуміли зберегти тенденцію до дослідження народів з позицій інших теоретичних підходів. Прикладом таких досліджень стали праці Г.Г.Шпета, а засадами у справі вивчення етнічної свідомості стали результати дослідження представників психологічної школи основоположників етносоціології Штейнталя, Лацаруса, Вундта. Підкреслюючи їх доробок до етносоціологічної науки, Шпет дає характеристику методологічним основам в системах німецьких дослідників, звертаючи увагу на абсолютизацію душі народу у Штейнталя і Лацаруса чи надмірну психологізацію її Вундтом, наголошуючи на тому факті, що усякий продукт культури є продуктом етнічної свідомості [255].

Дослідник здійснює спробу по-новому визначити самий зміст колективності, розвитку одиничного і загального, наголошуючи на необхідності розуміння духу народу як деякого конкретного типу, репрезентату багатьох індивідів. Дух, на думку Шпета, суть життєва різноманітність, яка проявляється в особливих символічно спроектованих кореляціях. Дух відображає дійсність у вигляді квінтесенції, як деяку структуру переживань колективної організації [255, с.23].

Народний характер, за Шпетом, являє собою ряд поведінкових рис народу, а для розуміння духу народу автор розкриває своє бачення поняття «колективність», яке автором застосовано для характеристики взаємодії, організації, зокрема внутрішньої узгодженості членів в їх координації і



субординації. Це дає змогу говорити про колективні типи, які відображають приналежність до національної чи суспільної групи. Колективність, як основа типово загального, визначає спільні переживання, що знаходять своє відображення у мові, міфах, звичаях, науці тощо. Переживання формуються в залежності від суспільного середовища, історичних соціальних обставин.

З іншого боку, переживання виступають як ставлення до ідей, що сформувались в індивідуальній свідомості. Це необхідно мати на увазі в тому випадку, коли розглядають історію самих ідей як розвиток етнічної культури, тому важливим є психологічне ставлення до неї народу, бо ніде так яскраво не відображається психологія етнічної спільноти, як в її ставленні до нею ж створених культурних цінностей [255, с.121].

Таким чином, Шпет визначає етнічну психологію як дух народу і визначений тип колективності, що, в свою чергу, знаходить відображення в міфах, мові, різних елементах культури, інших феноменах етнічної свідомості. Втілення системи етнічних цінностей в повсякденні соціалізаційні практики стають організаційними факторами формування етнічної спільноти.

При аналізі теоретико-методологічних засад визначення етнічної свідомості в радянській науковій традиції 30-х років, необхідно зупинитися на культурно-історичній школі, основоположником якої став Л.С.Виготський.

Основною ідеєю Виготського стало визнання того, що психічна діяльність індивіда в процесі культурно-історичного розвитку детермінована психологічними знаряддями таким чином, що принципово перебудовує структуру психічної діяльності і дає змогу людині оволодіти своєю поведінкою [43, с.78].

Виготський наголошував на думці про наявність в сучасний історичний час примітивних і культурних народів. Його ідея про культурно-історичний підхід до вивчення генези поведінки і кроскультурний аналіз психічної діяльності представників «традиційних» і «цивілізованих» суспільств

знайшов прибічників не тільки в СРСР, але й за кордоном. Бачення дослідником національного середовища, його структури, динаміки, змісту як факторів, що визначають своєрідність кожного етносу взагалі і психічних процесів індивіда особливо, а також порівняння особливостей дитини і дорослого в одній етнічній групі, тобто в одному культурному середовищі, не тільки привернула увагу, а, як оригінальна, стала основою для організації ряду досліджень в цьому напрямку в СРСР. На жаль, такий підхід не зміг подолати ідеологічних перепон радянської політичної системи, тож експериментальні дослідження на основі розробок ідей Виготського, змістом яких була спроба впливу на соціалізаційні практики представників народів Середньої Азії і, таким чином, формування нових механізмів їхнього світосприйняття, не стали успішними.

Наступний етап в розвитку наукового вивчення культурно-історичних спільнот в СРСР прийшовся на середину 60-х років, коли було розгорнуто дискусію про націю, в рамках якої розглядали питання про те, чи є психічний склад ознакою свідомості нації. Таким чином, стало можливим окреслити етносоціологічну проблематику і підготувати програми досліджень.

Дослідження в цій галузі знання стали можливими завдяки діяльності таких відомих фахівців, як Б.Поршнев, А.Прангішвілі, І.Кон, Л.Гумільов, Л.Дробіжева, Г.Старовойтова, М.Бобнева, Є.Шорохова, Ю.Бромлей, Ю.Арутюнян, В.Левкович, та інші.

Більшість досліджень етнічної свідомості цього періоду пов'язані із вивченням видів, форм та проявів способу життєдіяльності в радянському суспільстві. Як зазначають Є.В.Шорохова та М.І.Бобнева, спосіб життя є багаторівневим соціально-історичним явищем. Воно представляє собою сукупність стійких, типічних для певних соціально-економічних відносин форм життєдіяльності народів, класів, різних соціальних груп і індивідів в матеріальному і духовному виробництві, в суспільно-політичній і побутовій сфері, у взаємовідносинах і особистому житті. Дослідниці виділяють соціальні, соціально-психологічні і особистісні аспекти способу життя.

Зокрема, вказують на такі аспекти соціальної поведінки як рольовий і ритуальний [183, с.3].

Дослідниці підкреслюють, що для встановлення етносоціологічних чинників регуляції соціальної поведінки особистості важливо визначити специфічні форми впливу на людину як представника етнічної спільноти, а конкретніше способів морального і правового регулювання поведінки членів етнічної спільноти, ритуальних форм поведінки в сучасному суспільстві, особливо засобів управління ритуальною поведінкою і використання ритуалів в сучасному суспільстві. Спосіб життєдіяльності формується як результат втілення в практику ідей, смислів, норм та цінностей суспільної свідомості, однією із складових якої є свідомість етнічна, яка в свою чергу містить образи іноетнічного середовища та автентичні образи самосприйняття спільнотою себе, що, по суті, визначається як етнічна самосвідомість [183, с.15].

Поняття «національної самосвідомості» було введено в 1947 році В.Мавродінім [140, с.25]. Його визначення в радянській, а тепер й у вітчизняній науці, сформувалось як результат дискусії декількох галузей, зокрема соціології, етнографії, етнології, лінгвістики, філософії, психології.

Важливим кроком стало розведення понять «етнічної свідомості» та «етнічної самосвідомості». Як зазначають В.Левкович та Н.Панкова, етнічна свідомість та етнічна самосвідомість є однопорядковими, хоч і не тотожними явищами. В життєдіяльності етнічної групи вони виступають як невідлиме ціле, як форми відображення етносом своєї єдності на відміну від інших етнічних груп. Тож розведення понять «етнічної свідомості» і «етнічної самосвідомості» можливе лише в абстрактному розумінні, як методичний прийом, необхідний для більш детального вивчення відповідних явищ [129, с.139].

У визначенні поняття «етнічної самосвідомості» Г.Старовойтова підкреслювала, що відповідний феномен стає головним фактором етнічної ідентифікації індивіда. На думку дослідниці, поняття етнічної

самосвідомості відрізняється від поняття етнічної свідомості за ступенем рефлексивності [224, с.127].

Етнічна свідомість, як зазначала радянська дослідниця, представляє собою той рівень суспільної свідомості, що охоплює тільки повсякденний досвід, який є закріпленим в традиціях і звичаях, і який включає безпосереднє відображення практичної діяльності, мораль і норми звичаєвого права, естетичні уявлення і звичаї, уявлення про свою етнічну приналежність в деякій уявній шкалі, яка дає змогу співвіднести певний етнос з іншими.

Самосвідомість етнічної групи для дослідниці є більш пізнім явищем, ніж етнічна свідомість. Етнічна самосвідомість, що регулює традиційно-побутові форми поведінки, є безпосереднє відображення більшістю членів етносу звичайної життєдіяльності. Відповідне поняття належить до того шару відображення дослідниками дійсності, до якого належать ще поняття «практична діяльність» і «спілкування». Етнічну свідомість відносять до сфери соціальної психології, бо вона, так би мовити, є лише першим кроком теоретично систематизованих ідеологічних форм, які пов'язані із етнічною самосвідомістю спільноти, що усвідомила свої інтереси. Г.Старовойтова вважала, що процес побудови ієрархії етнічної самосвідомості проходить на кшталт процесу трансформації «класа в собі» в «клас для себе» [224, с.138].

На нашу думку, для радянської науки 60-х – середини 80-х років ХХ ст. об'єктом емпіричних етносоціологічних досліджень, головним чином, виступали народи союзних республік (іноді автономій) та їхня взаємодія із росіянами. Значний інтерес викликали теоретичні розробки щодо вивчення структури етнічної свідомості та її функціональних проявів в соціалізаційних практиках - системи цінностей, традицій, обрядів, ритуалів, як механізмів, що регулюють соціальну поведінку індивідів-членів етнічних спільнот. Найчастіше ігнорували значення тих продуктів етнічної свідомості, джерелом яких є релігійні чи етнічні цінності, що не співпадають з офіційною ідеологією радянського інтернаціоналізму. Такий підхід не дав змогу прогнозувати негативні до офіційного контексту процеси, що вже

почали на той час розвиватися в етносоціальному середовищі титульних народів союзних республік та етнічних меншин великого за територією СРСР. Ідеологічні бар'єри іноді заважали побудові цілісної парадигми дослідження феномена етнічної свідомості та всіх її діяльнісних проявів в соціалізаційних практиках етнічних спільнот. Така ситуація стала підґрунтям для формування наступного етапу в дослідженні етносоціологічних феноменів в російській науковій традиції, який пов'язаний із змінами в суспільному житті – розпадом СРСР та появою на політичній мапі світу незалежних держав, що раніше мали статус республік у складі СРСР.

На початку 90-х років минулого сторіччя парадигма вивчення етнічних спільнот, притаманна західній науці, стала проникати до наукового середовища країн бувшого СРСР. Надзвичайно актуальною для російської етносоціологічної науки постали питання про міжетнічну взаємодію, процесів формування і утримання кордонів між етносами, етнічну ідентичність, її збереження, а також співвідношення етнічної і національної свідомості. Практика діяльності владних структур Російської Федерації досить скоро продемонструвала небувалий для федеративних утворень злет етнічного самовизначення, націоналізму, сепаратизму, ідей національного відродження, що призвело до визнання наявності етноконфліктних зон, ситуація в яких подекуди була доведена до відкритої боротьби.

В дослідженнях С.Арутюнова, етнос представлено як тип спільності, що базується на інформаційних зв'язках. Згідно такої точки зору етнічна ідентифікація не є результатом вільного вибору індивіда під впливом політичної пропаганди та миттєвого економічного зиску, а устримленнями людини ідентифікувати себе із стійкою культурною спільнотою, тобто етносом. Визначальна функція етносу в сучасному світі, в такому разі, полягає в інформаційному захисті членів етнічної спільності від нестабільності та невизначеності сучасного життя; такий інформаційний захист потрібен «середньостатистичному» члену суспільства, який є обмеженим в своїх інформаційних можливостях. Таким чином, роль етноса

як «інформаційного фільтра» збільшується в суспільствах перехідного типу, коли одна система цінностей руйнується, а інша ще не сформувалась [8, с.216].

Такий підхід зумовлює визнання того, що навіть в епоху глобалізації існування етносу як носія традиції є неминучим. Стійкий інформаційний комплекс, яким є традиція, може відтворюватися лише такою ж стабільною групою, що оберігає свої кордони – як віртуальні, так і реальні, принципи ідентифікації індивідів до етносу, та соціальних механізмів передачі цих принципів від сучасників до нащадків.

Інший підхід до визначення етнічної свідомості демонструють дослідження В.Тішкова, який формулює визначення етнічної єдності як соціальної групи, члени якої поділяють спільну назву, елементи культури, мають спільне походження та історичну пам'ять, володіють почуттям солідарності. Усі ці ознаки є результатом особливих зусиль членів спільноти в досягненні національного суверенітету, тобто розбудови нації. Зазначимо, що дослідник, який є впевненим конструктивістом, погоджується із зауваженнями про те, що в дослідженні етнічності постає необхідність інтеграції усіх підходів до її сучасного визначення [231, с.210].

Традицію дослідження етнічної свідомості, соціальних механізмів її формування і функцій в суспільному житті в сучасній російській науці демонструє В.Ільїн. Етнічну групу дослідник мислить як частину соціального простору чи етнічне поле, тобто як певну конфігурацію соціокультурних процесів, практик (структура), а також як результат соціального конструювання такої структури самими людьми; результат, що набуває характеру структури по відношенню до індивідів, що входять до неї. Таким чином, етнос – це результат дії соціальних, а не природних процесів виникнення та функціонування етноса [91, 159].

Такий підхід розглядає етнополе як частину соціального простору, що має досить стійку конфігурацію соціокультурних процесів, кордони та духовну «атмосферу». Особливе місце в таких відносинах посідає кордон, що

відділяє «своїх» від «чужих». Отже, формування такого поля неможливе без наявності сусідніх полів, з якими необхідно вступати в дружні чи ворожі взаємодії. Етнічне поле має специфічну духовну атмосферу. Її розуміють як надіндивідуальну реальність, а також примусову силу по відношенню до індивідів, що потрапили до етнічного поля. Таке поле нав'язує певні норми поведінки, засоби символічної комунікації. Індивіди, що підпали під дію конкретного етнополя, проникаються його духовною атмосферою в процесі соціалізації, інтеріоризують норми, які стають внутрішніми структурованими диспозиціями. В одних випадках це часткова соціалізація, що не призводить до асиміляції, в інших - глибоке прийняття духовної атмосфери чужого етнічного поля, що призводить до зміни етнічної ідентичності [91, с.167].

Як зазначає російський дослідник, релігія як соціальний механізм розбудови етнічного поля, має певний конструктивний потенціал. Більшість населення Землі сповідує так звані «світові релігії», саме тому жорсткого зв'язку між релігією та етнічним полем, як правило немає (виключенням є лише іудаїзм, що є, як вказує Ільїн, світовою релігією одного народу). Проте світові релігії в контексті етнічної культури набувають більш-менш яскраво виражених рис, що перетворює їх в частину етнічної культури.

Відома російська дослідниця Л.Дробіжева<sup>2</sup>, аналізуючи сучасний стан досліджень етнічної свідомості в російській науці, звертає увагу на недостатність теоретичного обґрунтування вказаних концепцій. Така ситуація, на думку Л.Дробіжевої, зумовлена монопарадигмальним характером етносоціологічних досліджень за радянських часів, коли марксистська концепція, що була більш декларативною, ніж теоретично обґрунтованою, панувала в науковому середовищі. З іншого боку, в сучасній російській етносоціології більшість дослідників (наприклад, В.Тішков, В.Ільїн) тяжіють до конструктивістської концепції формування етнічної свідомості. Як вважає провідна російська дослідниця, радикальний конструктивізм в інтерпретаціях

---

<sup>2</sup> Дробіжева Л.М. Методологические проблемы этносоциологии / Социологический журнал, 2006. - № 3/4. - с.89-101.

деяких російських науковців є досить спрощеним, і, як наслідок, використовується почасти в ідеологемах. Для Л.Дробіжевої більш важливим є синтетичне розуміння конструктивізму як концепції, що вибірково та еkleктично базується на ідеях антропологічних праць Маркса, соціологічному об'єктивізмі Дюркгайма, розуміючій історичній соціології М.Вебера і соціальній психології Дж.Міда, а теоретичним обґрунтуванням такої концепції є феноменологія життєвого світу Гуссерля та Шютца.

На наш погляд, така позиція ґрунтується на розумінні соціального світу як сконструйованої об'єктивності, а суспільства – як суб'єктивної реальності, що інтеріоризована особистістю в процесі соціалізації. Така суб'єктивна реальність виникає в процесі всебічного і послідовного входження індивіда до об'єктивного світу, суспільства чи окремої його частини. Первинній соціалізації надається велике значення. Етнополе як частина соціального простору, розуміється, в такому разі, як відносно стійка, рухлива, мінлива частина, конфігурація соціокультурних процесів, практик (тобто структура). З іншого боку, етнополе суть результат соціального конструювання самими людьми, що набуває характеру структури по відношенню до індивідів, які входять до нього. Як підкреслює Л.Дробіжева, предметом етносоціології як раз і є вивчення того, як і чому інтелектуальні конструкції перетворюються в соціальні конструкції, що орієнтують поведінку людей, діяльність соціальних інститутів. Завдання цієї науки полягає в пошуку відповідей на питання чому конструюється та реконструюється етнічність, хто та в чий інтерес це робить, які ідеологеми у свідомості людей вбудовують еліти, що позиціонують себе як провідників інтересів етнічно орієнтованих груп. І, в такому разі, без поліпарадигмального підходу у пошуку відповідей на ці питання не обійтись.

Підсумовуючи огляд досліджень етнічної свідомості в російській соціології, зазначимо наступне. Російська наукова традиція щодо вивчення етносоціальних феноменів формувалась як внаслідок формулювання ідей щодо визначальної ролі релігії (а саме православ'я) як етноконсолідуєчого



фактора за часів існування Російської імперії (Соловйов, Бердяєв, Данілевський), так і специфікації формування етнічної свідомості внаслідок впливу інших соціальних і соціально-психологічних чинників – ідей, що виникли внаслідок впливу західної етносоціологічної традиції (Г.Шпет). Доробком радянського періоду російських етносоціологічних досліджень стали теоретичні обґрунтування специфіки етнічної свідомості та традиційних форм регуляції соціальної поведінки як провідних чинників у формуванні етнічної солідарності (Є.Шорохова, М.Бобнева, Л.Дробіжева, В.Левкович). Сучасний етап розвитку етносоціологічних досліджень в Російській Федерації, на наш погляд, характеризується великим впливом ідей конструктивістського підходу до визначення етнічності (В.Тішков, В.Ільїн, С.Арутюнов), і тому дуже слухними і перспективними є сучасні дослідження Л.Дробіжевої, яка обстоює поліпарадигмальний підхід до вивчення механізмів формування та розвитку етнічної свідомості. Разом із тим в сучасній російській науці ще немає сталого категоріального апарату, на основі якого можливо тільки сформулювати фундаментальну теорію етнічної свідомості.

Традиція етносоціологічних досліджень в українській науковій думці тісно пов'язана із російською, проте має особливості, що полягають, в першу чергу, в характері розвитку української культурно-історичної єдності. Для формування української етносоціологічної думки друга половина XIX-го сторіччя стала відправним пунктом. В цей період відбувалось зростання активності громади щодо долі українського народу, який існував на периферії Російської імперії, відчуваючи на собі тягар імперської політики центральної влади, яка робила все можливе для того, щоб обмежити вільний розвиток самосвідомості народів, які входили до її складу.

Як зазначають більшість авторів досліджень з історії етносоціології [137; 163], наукові дослідження в щодо засад етнічної свідомості починаються з праць М.Костомарова, який висловив ідею про дослідження етнічної свідомості українського народу опосередковано, через продукти

його історичної життєдіяльності. Костомаров виокремив три основні сфери світогляду народу – духовну, в якій втілюється ставлення етносу до Бога та природи; історичну, що є відображенням поглядів на минуле, зокрема етнічне; суспільну, в якій втілюються погляди народу на особливості суспільних відносин в різні історичні епохи, виокремлення тих соціальних груп, які уособлюють найтиповіші риси етнічного характеру [110].

Ідеї про зміст етнічної свідомості видатного українського вченого А.Потебні представляють науковий інтерес і зараз. В своїх працях дослідник стоїть на позиції історизму – розвиток мислення народу він пояснює виходячи з поступових змін об'єктивних структур мови, а не з еволюції гіпотетичного народного духу, чи інших психічних феноменів, наголошуючи на приматі мови етносу як найважливішого чинника етнічної самосвідомості.

А.Потебня вважав, що головною ознакою мови є втілена в ній система засобів мислення, мова не є позначенням вже готової думки, тож втрата народом рідної мови, на думку дослідника, рівносильна денационалізації, білінгвізм в ранньому віці стає на перешкоді інтеріоризації етнічних цінностей, тож науковцем доводиться визначальна роль освіти у формуванні етнічної свідомості людини [180].

Звернення до етнічної свідомості шляхом визначення особливостей української ціннісно-регулятивної системи та соціалізаційних практик специфікують предмет наукового пошуку представників української діаспори. Так, Б.Цимбалістий зробив спробу проаналізувати традиційну структуру сімейних стосунків українців в рамках категоріального апарату школи «Культура і особистість». Дослідник виділяє в українському національному характері фактор кордоцентричності, тобто виразної емоційності, переважання почуттів над інтелектуальною і вольовою сферами, що є результатом життєдіяльності українського етносу. Відголоском психоаналітичних ідей стали дослідження Б.Цимбалістим особливостей виховання в українських родинах [247].

Комплексний аналіз українського національного характеру здійснив О.Кульчицький, який в статті «Риси характеру українського народу» в Енциклопедії українознавства, що видана в 1949 році, зробив спробу послідовного розгляду расових, географічних, історичних, соціальних, культурних і глибинних психічних чинників. Дослідник приділяє увагу розгляду глибинних психічних детермінант етнічної свідомості в рамках аналітичної теорії особистості К.Юнга [104].

Для становлення вітчизняної етносоціології значення праць представників української діаспори важко переоцінити – адже вони виконані в традиції культурно-антропологічного підходу, залишивши в історії вивчення ціннісно-регулятивної системи та соціалізаційних практик українського народу досить вагомий слід.

За радянських часів завдання вивчення етнічної свідомості українського народу не було актуальним для представників офіційної науки, а спорадичні дослідження окремих етнокультурних феноменів (в основному фольклору) не могли сформувати цілісне уявлення про стан та розвиток етнічної ціннісно-регулятивної системи та її діяльнісних проявів в умовах радянського суспільства. Отже, для вітчизняної етносоціології відправним став початок 90-х років, коли Україна визначилась як незалежна держава.

Актуальність етнонаціональної проблематики в сучасній українській науці надзвичайно висока – адже наша держава є багатонаціональною за своїм складом, тож формування зовнішньої та внутрішньої політики в процесі розбудови суспільства ставить перед наукою питання про формулювання засад національної ідеї з огляду на збереження прав і свобод етнічного самовизначення українців як титульного етносу, так і інших етнічних груп, що проживають на теренах нашої країни, задля гармонізації та гуманізації розвитку українського суспільства.

Асимілятивні тенденції, які найбільш гостро виявились за роки незалежності в українській етнічній свідомості, поставили перед сучасними науковцями завдання визначити нове співвідношення понять етнічної

свідомості та етнічної самосвідомості і понять національної свідомості та самосвідомості.

На думку сучасного українського дослідника П.Гнатенка, змістовні розбіжності між поняттями етнічна свідомість та самосвідомість полягають в тому, що поняття етнічна свідомість охоплює передусім знання та уявлення про інші національні спільноти з позиції власного етносу, тоді як поняття етнічної самосвідомості відображає формування уявлень та знань щодо власної етнічної групи, усвідомлення своєї приналежності до неї. Важливим дослідник вважає питання про те, хто є суб'єктом національної (чи етнічної) самосвідомості та національної (чи етнічної) свідомості. В першому випадку суб'єктом виступає і особистість, і сама спільнота. В другому – це тільки нація [52, с.53].

Дослідник вказує ще на відмінність між феноменами національної самосвідомості та національної свідомості – вона полягає у великій ролі емоційного чинника у справі формуванні цих феноменів. Проте, у становленні та функціонуванні національної самосвідомості емоції відіграють значно більшу роль, впливаючи на мотивацію спільних дій індивідів.

Тлумачення понять «етнічна самосвідомість» і «етнічна свідомість» представлене в працях відомого етносоціолога М.Шульги. Для нього співвідношення цих понять є співвідношенням цілого та його частини: зміст поняття «етнічна свідомість» охоплює ширші реалії порівняно з «етнічною самосвідомістю». Тому етнічна самосвідомість розглядається як складова етнічної свідомості.

Зокрема, М.Шульга вважає, що до феномену етнічної свідомості слід відносити такі елементи, як етнічність, етнічний характер, етнічний темперамент, етнічні звички, етнічні почуття, етноцентризм і, нарешті, етнічну самосвідомість особи. Етнічна самосвідомість суть саморефлексія етнічних відносин, усвідомлення в них своєї ролі, а також позиції та свого ставлення до системи міжнаціональних зв'язків. Центральним елементом

етнічної самосвідомості як процесу інтеріоризації особистістю деяких властивостей, притаманних етнічній групі, Шульга вважає за етнічну самоідентифікацію [267, с.110].

Відомий дослідник етнічної свідомості В.Б.Євтух звертає увагу на концептуальні засади соціологічного вивчення самосвідомості етносів, віддаючи перевагу розгляду міжетнічної взаємодії. Він підкреслює, що достеменний аналіз сучасних тенденцій розвитку процесів трансформації етнічної і національної самосвідомості в умовах поліетнічної держави є методологічним прийомом у справі вирішення проблем міжетнічних протиріч і конфліктів, що викликані сучасною трансформацією і українського, і світового суспільства [80].

Розглядаючи можливості наукового розв'язання проблем етнонаціонального відродження, в першу чергу, для України, В.Б.Євтух приходить висновку, що сучасний стан наукових розробок щодо етнічної свідомості дає підстави для формування передумов для втілення концепції багатоетнічного, полікультурного розвитку на державному рівні, бо вона виступає інструментом запобігання міжетнічних конфліктів та їх регулювання [80, с.183].

З огляду на обговорення стану вивчення етнічної свідомості можна представити тези української дослідниці Л. Ази, яка в своїх дослідженнях вказує на такі чинники обговорюваного феномену, як структурні компоненти етнічної ідентичності особистості, суб'єктивну і соціальну модальності етнічної самосвідомості, певну ієрархію етнічних чинників, що представлена в індивідуальній свідомості. На думку дослідниці, емпіричним матеріалом у вивченні етнічної свідомості, в першу чергу, можуть виступати аксіологічні характеристики усвідомлення приналежності до певного народу. Такими етнічними маркерами для Л.Ази виступають спільне минуле, мова етносу, ціннісне ставлення до батьківщини, народні традиції і звичаї, національна кухня, література, мистецтво, фольклор, ціннісне ставлення до спільної із своїм народом перспективи розвитку у майбутньому, релігійні уявлення,

національний одяг. Дослідниця відзначає, що для кожного народу ієрархія цих цінностей складається в залежності від сучасного контексту способу життєдіяльності, проте виразно ілюструють наявний стан традиційної культурної спадкоємності, який можна охарактеризувати як стан певного спрощення та уніфікації етнокультурних компонентів етнічної самосвідомості народу [3, с.201].

Дещо інший погляд на структурні компоненти етнічної свідомості представлено у дослідженнях В.М.Павленко, де розглянуто цей феномен як трьохкомпонентну структуру, що утримує спосіб етнічної спільності, спосіб типових рис етнофора чи етнічний автостереотип та самоспосіб індивіда як члена етнічної спільності. Змістом таких чинників виступають знання індивіда про етнічну проблематику, про свій етнос та інші етноси, уявлення про типові риси членів спільностей, ступінь ідентифікації із етнічною спільнотою та емоційно-ціннісне ставлення до цих способів і уявлень [163, с.78].

При визначенні понять «етнос» і «нація» М.Лукашевич та М.Туленков керуються тезою про історичну зумовленість цілісності народу, економічні та культурні інтереси єдності, комунікативність та внутрішній зв'язок у суспільстві. Етнос дослідники визначають як усталену сукупність людей, що історично склалася на певній території, має спільні риси (в тому числі расові), стійкі особливості культури (включаючи мову) і психологічного складу, а також усвідомлення своєї єдності та відмінності від інших спільнот (самоусвідомлення) [137, с.102].

Нація дослідниками мислиться як результат культурно-історичного розвитку спільності (в тому числі економічного), території, мови, певних рис психології (свідомість, інтереси, національний менталітет та інше) і національного складу характеру, що виявляється в особливостях, своєрідності культури та побуту. При цьому національна єдність не означає відсутності соціальної різниці між групами в межах нації. Серед найголовніших характерних ознак нації, зумовлених розвитком економічних

зв'язків та відносин, автори виділяють прагнення спільноти до внутрішньої консолідації; активну взаємодію між національними спільнотами; подолання національної обмеженості та ізоляціонізму, активні відносини з іншими соціально-етнічними спільнотами людей.

У питанні вирішення побудови парадигми національної свідомості українські дослідники вважають за необхідне визначити поняття народу як такої характеристики соціально-етнічної спільноти, що включає в себе на різних етапах розвитку суспільства ті характеристики спільнот, прошарків та соціальних класів кожного етносоціального утворення, які, виходячи із свого об'єктивного становища, здатні брати спільну участь у прогресивних перетвореннях, розвитку країни в контексті конкретних історичних умов. В такому разі поняття «етнос» стає базовим для теорії етносоціології. Воно об'єднує, на думку дослідників, в собі риси, які відображають практично всі форми етнічно-соціальних спільнот, даючи можливість досліджувати широкий спектр процесів їх виникнення та розвитку, вивчати їх як суб'єкти етносоціальних відносин [137, с.104].

Підсумовуючи розгляд сучасного етапу обґрунтування та розвитку теоретико-методологічних засад вивчення етнічної свідомості в українській соціології, відзначимо наступне.

В дослідженнях історії формування етносоціологічних ідей в українській науці не достатньо висвітлені і осмислені ідеї науковців кінця XIX – початку XX ст. (М.Костомаров, А.Потебня) та науковців, що працювали в діаспорі у першій половині XX ст. (О.Кульчицький, Б.Цимбалістий), чиї дослідження специфіки етнічної свідомості українського етноса мають значний евристичний потенціал для ретроспективного аналізу формування етнічної свідомості українського народу. Такий аналіз, на наш погляд, є необхідним для визначення ролі українських дослідників у формуванні світової етносоціологічної традиції.

Теоретичні концепції сучасних українських етносоціологів (Л.Аза, П.Гнатенко, В.Євтух, М.Шульга) базуються на розумінні етносу як усталеної

сукупності людей, що історично склалася на певній території, має спільні риси (перш за все расові), стійкі особливості культури та психологічного складу, спільну мову, усвідомлення своєї єдності та самосвідомість. Етнос має свої закономірності виникнення, розвитку та занепаду (процес етногенезу). Виразниками етнічної свідомості виступають система ціннісно-регулятивних імперативів (етнічні традиції), релігійні вірування, мова, соціалізаційні практики та функціональні прояви системи етнічних цінностей в повсякденному житті спільноти, етнічна ідентичність, етнічна самосвідомість, етнічний менталітет, особливості міжетнічної взаємодії.

Разом із тим, на наш погляд, сучасний стан розвитку етносоціологічних досліджень не може задовольнити вимог суспільної практики українського суспільства як поліетнічної держави. Існує певна невизначеність понять «етнічна свідомість» та «національна свідомість» в їх застосуванні в суспільній практиці – в політичному, громадському, і навіть, інколи, в науковому тезаурусі ці поняття підміняють одне одного. Наукові етносоціологічні дослідження конкретних етнічних груп, що проживають на теренах України через процедурну специфіку вимірювання, найчастіше, направлені на визначення кількісних показників певних маркерів етносу, залишаючи поза увагою якісні (тобто одні з визначальних), такі як ціннісно-регулятивна система та соціалізаційні практики, сучасні трансформації традиційної системи смислів, символів та норм, які мають прояви в сучасній життєдіяльності етносу.

## **1.2. Соціологічний аспект феномена етнічної свідомості в контексті сучасних теорій етногенезу**

Етнос, як усталена спільнота, що розвивається на певній території і має спільні культуру, мову, релігійні уявлення, психічні особливості, привертає увагу науковців з точки зору можливості складання прогнозу щодо динаміки соціальних процесів в етнічній спільності. Формулювання підходів до



вивчення етнічної свідомості без урахування процесів соціальних змін в етнічному середовищі, яке існує в умовах міжетнічної взаємодії, взагалі не доречне, тим більше, що соціальні процеси більшого масштабу - як на рівні національних спільнот (політичних єдностей), так і на рівні світового співтовариства - діють сьогодні з величезною інтенсивністю. Побудова теорії етногенезу має велику евристичну, прогностичну та технологічну цінність ще й тому, що певна кількість наукових парадигм розглядає етнічну свідомість, а точніше традиційну її складову як дещо застиглу, законсервовану, саме тому у відповідних дослідженнях не приділено уваги аналізу сучасного стану якісних показників ціннісно-регулятивної системи та її діяльнісних проявів в соціалізаційних практиках і, таким чином, залишаючи поза увагою конкретні дані етнологічних, культурологічних та історичних досліджень під зазначеним кутом зору [12, с.83].

Сьогодні існує низка концепцій, в яких зроблено спроби пояснити «пускові» механізми утворення етнічних спільнот. З точки зору вивчення етнічної свідомості через розгляд етногенезу як процесу формування предметно-практичної, соціальної та духовної спільноти індивідів і до сьогодні є дискусійним. Зупинимося на огляді концепцій етногенезу, які пояснюють процес формування національної спільноти з огляду на соціальні і психологічні чинники групотворення.

Розгляд виникнення та функціонування національних та етнічних спільнот знаходимо в дослідженнях Ю.В.Бромлея, Б.Ф.Поршнева, Л.М.Гумільова та сучасного англійського соціолога Е.Д.Сміта, які розглядають процес етногенезу з соціальних, соціально-психологічних (внутрішніх) та геофізичних та біологічних (зовнішніх) позицій.

Серед таких концепцій маємо звернути увагу на теорію Б.Ф.Поршнева [177; 178; 179], яка базується на тезі, що етнос виникає завдяки внутрішньогрупової сугестії та міжгрупової контрсугестії. На думку Поршнева, сугестія чи навіювання (мається на увазі не сугестивне втручання, а навіювання як засіб психологічного впливу, причому тільки у вербальній

формі) була точкою відліку соціальних відносин в часи формування етнічної спільноти. Тобто сугестія стала продуктом еволюційного видотворення до появи виду *Homo Sapiens*, проте завдяки можливості людської психіки випрацьовувати механізми захисту (контрсугестія), людство отримало можливість зберегти етнічну ідентичність і протистояти процесам асиміляції.

До антисугестивних захисних механізмів Б.Ф.Поршнев відносить найпростіші способи, які дали змогу первісній людині уникати міжіндивідуального тиску, а саме: уникання безпосереднього контакту і як результат – збільшення фізичної дистанції між поселеннями, механізм формування недовіри і як результат – розподіл спільноти на авторитетних та неавторитетних осіб, висування лідерів. Поділ людства на етнічні групи цей автор відносить до засобу обмеження дії сугестії – нерозуміння один одного через різні мови, нетотожність культурних норм і традицій тощо.

Первинним соціально-психологічним актом є виникнення уявлення про чужих, про “Них”, тобто уявлення про свою спільноту є вторинним актом для індивіда, який розвивається за допомогою механізму контрсугестії через протиставлення «Ми» – «Вони». І надалі уявлення про «Ми» починає визначатися за допомогою механізму контр-контрсугестії, який спрямовується проти контрсугестії, тобто це є поверненням до сугестивного навіювання, хоча й на вищому рівні. Таким чином, до етнодиференціюючих процесів Б.Поршнев відносить контрсугестію, а до етноконсолідуючих – сугестію та контр-контрсугестію [178].

Отже, на думку дослідника, чинниками етногенезу є відчуття контакту, сприйняття індивідами один одного та саме спілкування, що посилює сугестивний процес, знижує індивідуальну критику, підносить довіру до оточуючого загалу і приводить до етнічної ідентифікації, а натомість до внутрішньоетнічної консолідації. Вчений наголошує на вагомій ролі природних та ідеологічних перепон до контактів з іноетнічним оточенням в процесі консолідації етнічної спільноти. І ще один аспект консолідуючої функції контр-контрсугестії дослідник вважав одним з найвагоміших засобів

процесу утворення етнічної групи – мова йде про повторення інформаційних комплексів – механізму, що лежить в основі репродукції певних культурних надбань, і на якому базуються традиції, релігійні уявлення тощо. Таким чином завдяки репродукції і трансляції елементів культури і звичаєвого права формують ряд відмінностей конкретної етнічної спільноти [179, с.5].

Підсумовуючи характеристику соціально-психологічного підходу до визначення механізмів етногенезу, маємо наголосити на наступному. Не зважаючи на вже досить значний час появи досліджень способів та засобів впливу на суспільну свідомість (особливо ж на її етнічну складову), цей напрямок соціальної галузі знання є все ще досить мало дослідженим. Хоча, на наш погляд, він є досить перспективним і з евристичної, і з технологічної точки зору. В процесі міжетнічної взаємодії саме механізми сугестії та контрсугестії як засоби психологічного впливу на свідомість відіграють досить значну роль у формуванні та збереженні як внутрішньоетнічної системи цінностей та норм (історична пам'ять, особливо ж механізми міфологізації подій в житті етносу), так і етнічних установок, етнічних стереотипів як продуктів міжетнічної взаємодії, що, в свою чергу, впливає на наслідки міжетнічної взаємодії. Безумовно, більшість дослідників звертають увагу на певні теоретичні і методичні складності емпіричного дослідження сугестії, проте сучасна практика має багато прикладів ефективного використання різних форм та видів сугестії в соціальній комунікації, тож дослідження специфіки механізмів впливу на свідомість в етносоціологічній галузі знання також є доречними.

Досить довгий час в дослідженнях етнічної проблематики панувала думка, що в основі формування та розвитку етнічної спільноти головну роль відіграють природні фактори – ареал поширення етносу, укладання моноетнічних шлюбів, інші геофізичні та біологічні показники.

Підхід до вивчення етногенезу в теорії Л.М.Гумільова ґрунтується на соціобіологічних уявленнях, на тезі про існування виду *Homo Sapiens* в контексті біологічної еволюції, випрацювання у виду ефективних

адаптаційних стереотипів поведінки для існування в певному природному ареалі, важливим компонентом якого дослідник вважає ландшафт. Розмаїття ландшафтів і створює умови для появи певних стереотипів поведінки в данному просторі і їх зміни з плином часу, а натомість виникнення певних етнічних спільнот [59, с.292].

Основною гіпотезою Гумільова є ідея про вплив діяльності жорсткого космічного випромінювання на певні зони землі: в період зменшення сонячної активності зменшуються захисні властивості іоносфери Землі, таким чином пучки космічного випромінювання досягають Землі, і в зонах земної поверхні, де відчувається вплив потоку випромінювання, створюються біологічні умови для появи групи осіб, які мають певні фізіологічні та психологічні відмінності і, таким чином, починається процес етногенезу.

Самий процес етногенезу «запускається» шляхом мутацій виду, що населяє вражений ареал. Дослідник вважає, що мікромутації вражають не всю популяцію, а тільки окремих осіб, і результатом мікромутацій є поява у цих осіб гену пасіонарності, який не впливає на анатомічні ознаки, але стає причиною деформації стереотипу поведінки. Особу, яка отримала ген пасіонарності Гумільов називає пасіонарієм і визначає як таку, що її організм на біохімічному рівні має можливість кумулювати біохімічну енергію із зовнішнього середовища, і ця властивість фенотипно проявляється у вигляді гіперактивності.

Пасіонарію з його високим енергетичним потенціалом стає притаманна гіперактивність, яка в свою чергу на психічному рівні проявляється у випрацьовуванні у такої особи нових форм стереотипів поведінки, і більше того, пасіонарій здатен ламати старі патерни, а також норми, прийняті у групі, і запроваджувати нові згідно вимог історичної епохи та місця проживання етнічної спільноти. Таким чином, поява в певній соціальній групі пасіонаріїв і характеризує момент народження нового етносу.

Етногенез, на думку дослідника, є процесом втрати гену пасіонарності. Як вважає Гумільов, пасіонарність не є корисним надбанням для особи, що отримала цей ген, тим більше для соціально-психологічної характеристики особистості пасіонарія – вчений вважає, що у пасіонарія атрофується інстинкт самозбереження, тому ця ознака як шкідлива, не затримується довго в популяції, а завдяки природному добору поступово зникає. Таким чином етногенез, за вказаною теорією, представляє собою дискретний процес набуття і втрати в певній соціальній групі ознаки пасіонарності і триває в середньому близько 1200-х років [57; 59].

І хоча кожен етнос є автентичною, унікальною системою, самий процес етногенезу в кожному випадку проходить ряд фаз, і таким чином можна простежити динаміку цього процесу. За індикатор Гумільов запропонував взяти психологічну характеристику, а саме ставлення етнічної спільноти до категорії часу. Таким чином, дослідник визначив шість фаз етногенезу.

Перша з них має назву фаза пасіонізму. Вона характеризується домінуванням позитивного ставлення до минулого, коли більшість членів спільноти відчуває себе продовжувачами ідей предків, до яких вони додають ще одну перемогу, ще одне досягнення. Етап характеризується наявністю готовності більшості представників спільноти до героїчних вчинків, самовіддачі і жертвності.

Друга фаза – актуалізм – характеризується домінуванням ставлення до теперішнього, так би мовити “тут і тепер”. Більшість представників етносу не вважає авторитетною спадщину батьків, проте і майбутнє для них не є важливим. Зовні ця фаза етногенезу виглядає як розквіт. Таким чином, падіння рівня пасіонарності приводить до наступної фази етногенезу.

Третя фаза надлому. Характеризується домінуванням ставлення до майбутнього. Гумільов наголошує, що цей етап етногенезу пов'язаний з неприйняттям теперішнього, а історичне минуле етносу стає зовсім забутим, що в свою чергу може призвести до смерті етносу чи конкретних осіб, які

починають мріяти про майбутнє, чи повернення до стадії актуалізму, проголосивши мрію здійсненою.

Інерційна фаза характеризується ігноруванням часу взагалі. Починають домінувати обивателі. Ця фаза може стати фазою кумулювання енергії для нового спалаху пасіонарності, а, отже, і можливості появи нових етносів.

Завершує пасіонарний цикл фаза обскурації, епоха, коли етнос втрачає здатність до самозахисту. В суспільстві панують групи, для яких імперативність етнічної системи цінностей не є актуальною, тож етнос гине як системна цілісність.

Меморіальна фаза є останньою. Домінують консервативні настрої, проте утримати пам'ять про минулі завоювання не має можливості, сучасники устромлені більшістю на зміну етнічної ідентичності. Подальша доля етносу залежить від умов міжетнічної взаємодії – якщо сусідні аутгрупи не є експансивними, то етнос може досить довго зберігатися як релікт. В іншому випадку етнос чекає смерть від експансії сусідніх народів. Як зазначає дослідник, смерть етносу – це розпад його системної цілісності, а не поголовне знищення його членів [59].

Маємо наголосити, що теорія етногенезу Л.М.Гумільова є гіпотезою про трирівневий механізм виникнення і функціонування етносу, де один з рівнів представляє собою геофізичний та біологічний комплекс чинників, другий – психологічний, а третій – соціальний, що утримує механізми соціальної організації спільності, причому перший є домінуючим і таким, що «запускає» самий процес етногенезу.

В аналізі підходів до побудови теорії етногенезу необхідно звернути увагу на концепцію Ю.В. Бромля. Радянський дослідник в галузі етнології та етносоціології, наголошуючи на необхідності вивчення особливостей життєдіяльності етнічних спільнот, визначає поняття «етнос» як таке, що узагальнює в собі усі характеристики, які притаманні і є загальними для понять «плем'я», «народність», «народ», «нація», «національність». І це загальне зосереджується в наявності у етнічної спільноти певних досить

стабільних мовних, культурно-побутових, психічних особливостей, наявності певної території проживання, переважне укладання ендогамних шлюбів, що зумовлювало виникнення не тільки соціальних, а й біологічних бар'єрів впродовж певного етногенетичного процесу, а також усвідомлення своєї єдності та відмінності від інших спільнот – тобто самосвідомості, що зафіксоване в етнімі спільноти [28].

Досліднику належать ідеї про компоненти етнічної свідомості, до яких автор відносить уявлення про спільність походження, своєрідне відображення об'єктивних ознак етносу, уявлення про територію, мову, особливості культури, наголошує на функції традиції як важливого чинника в процесі етногенезу. На думку Ю.Бромля, завдяки традиції як усталеного соціокультурного явища зберігаються та транслюються певні усталені стереотипи поведінки етнічної спільноти.

Концепція етногенезу Ю.Бромля, таким чином, є по своїй суті соціобіологічною, яка базується на визнанні генетичної спадковості та трансляції і репродукції традиційної ціннісно-регулятивної системи в соціалізаційних практиках етносу як базових механізмів етногенезу.

Підсумовуючи огляд концепцій примордіалістського підходу до вивчення процесів етногенезу, маємо наголосити на наступному. На відміну від більшості сучасних концепцій в галузі теорії етносу, на наш погляд, саме в концепціях примордіалістського підходу приділяється значна увага початку процесу етногенезу. І хоч деякі концепції цього підходу викликали значний інтерес з боку науковців всього світу (а саме Гумільова), згаданий підхід має досить багато недоліків тому, що визначення соціобіологічних та геофізичних чинників як основних у формуванні механізмів етнічного групотворення та функціонування етнічної свідомості сьогодні не може повністю задовольнити потреб теорії етносу, зглядаючись на процеси, що функціонують в межах етнополя та націєтворення в різних суспільствах. З іншого боку ідеї цього підходу ще мають евристичний потенціал у поясненні початку етногенезу на зорі формування етносу.

В ракурсі вивчення етногенезу як філогенетичного процесу формування національної і етнічної свідомості слушною є концепція сучасного англійського соціолога Е.Д.Сміта. Дослідник вказує на той факт, що сучасні погляди щодо виникнення і функціонування етносів як певних соціальних спільнот для одних дослідників представляється як споконвічна сутність, тобто етнічна організація суспільного життя є продуктом генетичної селекції та пристосування до середовища (примордіалістський підхід), для інших – етнічність носить ситуативний характер і належність до такої спільноти є справою ставлення, сприйняття і почувань, які завжди нетривкі і мінливі, бо змінюються в залежності від ситуації, в якій опинився суб'єкт (інструменталістський підхід). Третю позицію обстоює і сам цей автор, яка наголошує на історичних і символіко-культурних атрибутах етнічної ідентичності (конструктивістський підхід) [208, с.12].

Дослідник визначає етнічну групу як тип культурної спільноти, що надає великої ваги міфам про походження та історичній пам'яті і відрізняється однією, а то і кількома культурними особливостями: релігією, звичаями, мовою, інституціями. Е.Д.Сміт підкреслює історичність етносу в двох розуміннях: по-перше, історична пам'ять доконечна для їхнього подальшого існування, по-друге, кожна з цих етнічних груп є продуктом певних історичних сил і, отже, може зазнавати історичних змін і розпаду. Автор проводить розподіл між поняттями етнічна спільнота і етнічна категорія. До етнічних категорій Сміт відносить сукупності людей, що їх принаймні дехто з чужинців вважає за окремі культурні та історичні групи. У таких спільнот, на думку автора, досить незначно виражена самосвідомість, неясне розуміння про свою окремість.

Поняття етнічна спільнота фіксує шість атрибутів, як то: етнонім, міф про спільних предків, спільна історична пам'ять, один або більше диференційних елементів спільної культури, зв'язок з конкретним "рідним краєм", почуття солідарності у значної частини населення.



Самий початок процесу етногенезу Сміт вважає як не досить певну подію, яку важко зафіксувати, якщо не збереглося конкретних історичних джерел, проте автор вказує на два основні способи формування етносу – об'єднання та поділ. Спосіб об'єднання мислиться автором як об'єднання окремих одиниць, яке в свою чергу може відбуватися як злиття окремих одиниць і цими одиницями виступають певні соціальні групи. Другий спосіб – поділ - уособлює розкол в певній спільноті, коли частина полишає її, формуючи нову групу. Автор вказує на мінливу природу етнічних кордонів і на її податливість, а головними чинниками, що спричиняють зміни, він вважає війни і завоювання, вигнання і поневолення, вплив емігрантів та релігійне навернення [208, с.51].

Таким чином, Сміт робить висновок про те, що зміни культурної ідентичності пов'язані із ступенем травматичної дії зовнішніх причин, до яких автор відносить етноцид та геноцид, що порушують головні особливості елементів культури, які створюють чуття неперервності, спільну пам'ять та уявлення про колективну долю певної культурної одиниці населення.

Етнічна спільнота, за теорією Сміта, при таких зовнішніх травмуючих чинниках може зникнути чи проявити тенденцію до самооновлення, і автор називає чотири механізми етнічного самооновлення: релігійна реформа (як приклад, дослідник наводить реформи на протязі всієї історії іудаїзму), коли релігійна реформа переплітається із етнічним самооновленням, джерелом натхнення чи навпаки, розколу, стає релігія. Інший механізм – культурні запозичення – у ширшій царині культури етнічному виживанню сприяє не ізоляція, а вибіркоче запозичення і контрольовані культурні контакти. Третій механізм представляє собою участь народних мас, тобто рухи соціальних прошарків і класів; і останній механізм етнічного самооновлення за Смітом – це вплив імперативу міфу про обраність [208, с.97].

Більш сучасний для модерну соціокультурний феномен «нація» не завжди має етнічну основу, проте кожна нація має певне етнічне ядро: по-

перше, з погляду історії ранні нації формувались на основі етнічних ядер доновітньої доби; по-друге, етнічна модель нації дуже легко пристосовується до доновітнього «демотичного» виду спільноти, що дожила до Новітньої доби в багатьох частинах земної кулі, і, по-третє, навіть там, де майбутня нація не може похвалитися жодними етнічними попередниками, що мали б якусь вагу, і де етнічні зв'язки неясні або й вигадані, потреба знайти, навіть придумати на основі наявних культурних елементів зв'язну міфологію і символізм культурно-історичної спільноти стає найголовнішою умовою національного виживання та єдності.

Сміт розрізняє два типи етнічних спільнот. Латеральний тип етнічної спільноти складається здебільшого з аристократів і вищого духовництва, хоча час від часу він може охоплювати і бюрократів, вищий військовий провід і заможних торговців, є водночас і обмеженим верхнім прошарком, і географічно поширеним, часто формуючи тісні зв'язки із верхніми ешелонами сусідніх латеральних етнічних груп.

Вертикальний тип етнічної спільноти є більш компактне і «народне» утворення, де культура намагається проникнути в усі соціальні верстви та класи. За головні механізми збереження етнічного буття правлять організована релігія та її святе письмо, літургії, ритуали та духовництво. Як приклад, автор наводить єврейську спільноту. Проте певна історична спільнота може перетворитися з одного полярного типу на інший, або навіть поєднувати елементи обох типів.

Феномен ідентичності для Сміта є комплексний феномен, що складається із розмаїття ідентичностей та ролей – родинної, територіальної, класової, релігійної, етнічної та родової. І хоч сам автор розглядає більш сучасний з точки зору виникнення феномен національної ідентичності, його висновки стосовно факторів етнічної ідентичності та самого процесу етногенезу, безумовно, виглядають досить слушними.

На наш погляд, сучасні концепції етногенезу в рамках конструктивістської парадигми зосереджуються на більш пізніх етапах

функціонування та розвитку етнічної спільності, приділяючи значну увагу вивченню трансформаційних процесів виникнення більш пізньої з історичної точки зору соціальної спільності – нації. Такий підхід нам представляється надзвичайно актуальним і таким, що має значний евристичний потенціал. Разом із тим, при вивченні трансформації етнічної свідомості епохи модерну та постмодерну в рамках конструктивістської парадигми, на наш погляд, поза увагою залишаються процеси і феномени, які характеризують етнічну солідарність і підтримання етнічної єдності в умовах глобалізаційних тенденцій сучасності в певній етнічній групі, що є включеною і в процеси націєтворення в кордонах поліетнічної нації, а також в більш масштабні процеси формування соціальних єдностей, що функціонують, наприклад, в Західній Європі, а також формуються в інших регіонах світу. На наш погляд, з появою націй як більш масштабних соціальних єдностей, що мають свою специфіку, процеси етногенезу не зупиняються, а, інколи набуваючи латентної форми, продовжують функціонувати, забезпечуючи трансляцію та репродукцію автентичної системи етнічних цінностей та норм регуляції внутрішньоетнічної поведінки, що підтримують етнічну єдність в умовах розбудови національних спільнот.

Таким чином, на основі застосованого нами методу компаративного аналізу, можна узагальнити висновок щодо усіх окреслених підходів до вивчення процесів етногенезу в соціальній галузі знання і визначити наступне.

Етнічне групотворення є процесом, що полягає, в першу чергу, в зміні змісту етнічної ідентичності представників спільноти в контексті часу. Такі зміни в примордіалістському визначенні, зумовлені геофізичними та біологічними факторами (соціобіологічний напрямок) чи змінами історичного контексту існування етнічної свідомості (еволюційно-історичний напрямок). Для інструменталістського підходу головними факторами динаміки етносу є мінливі умови міжетнічної взаємодії, які викликають необхідність у представників етносу використовувати етнічну ідентичність

як інструмент психологічного захисту в несприятливих умовах, що призводить до змін (деформацій чи реформацій) в етнічній ціннісно-регулятивній системі та її діяльнісних проявах. Для конструктивістського підходу етногенез є процесом чи безперервної адаптації до сучасних умов традиційної системи цінностей та норм, чи, взагалі, постійне конструювання нових символів, смислів, значень та норм, прийнятних для етнічної спільності в сучасних умовах.

На жаль, динаміка розвитку етнічних спільнот залишається почасти поза увагою теоретиків етносоціології мабуть тому, що вона є частиною більш глобального, цивілізаційного процесу. Сучасні етноси більшістю не існують «в чисто теоретичному вигляді», необхідне абстрактне виокремлення етнічного від національного чи соціокультурного. З іншого боку, дослідження етногенезу вимагає залучення знань щодо розвитку етнічної культури, політичної та ідеологічної доктрини та змін в етнічній свідомості на різних етапах розвитку спільноти (тобто даних соціальної історії). Таким чином, сучасна етнічна свідомість, з етногенетичної точки зору, представляє собою квінтесенцію континууму свідомостей етнічної спільноти в різні епохи її існування, тож побудова теоретичної моделі такого складного соціального об'єкта стає завданням, що його за допомогою тільки соціологічного категоріального апарату вирішити не можливо.

### **1.3. Специфіка феномена етнічного менталітету в соціологічному аналізі етнічної свідомості**

Поняття «менталітет» в сучасній вітчизняній науці з'явилося досить недавно, тобто з того часу, коли у царині гуманітаних наук почали обговорюватися ідеї, що були представлені історіографічною течією, із назвою «Школа «Анналів» (згідно назви наукового журналу, який виходить з 1929 року). Засновниками цього напрямку в першій чверті ХХ-го ст. стали французькі історики М.Блок та Л.Февр, а вже продовжили як традицію - Ж.

Ле Гофф, Ж.Ревель, Ж.Дюбі та інші дослідники. Цей напрямок в історичній науці отримав всесвітню поширеність, хоча й породив чимало дискусій не тільки серед спеціалістів в галузі історії, а й інших галузях наукового знання про людину – філософії, психології, соціології, політології та інших.

Основною ідеєю школи «Анналів» стала думка про те, що історична наука не повинна бути наукою констатуючою, коли історичні джерела спонтанно «розповідають» про ту чи іншу подію минулого, мотиви і думки учасників цих подій тощо. Основним завданням історії дослідники бачать розкриття на основі достеменної інтерпретаційної роботи внутрішнього сенсу історичних джерел, який можна з'ясувати тільки з урахуванням світогляду авторів цих джерел. Тобто на передній план виходить особистість, і особистість не історичного персонажу, а автора історичного джерела. Таким чином, в історичній науці з'являється дискусія про особистість й індивідуальність в історії.

Міждисциплінарна дискусія про проблеми, до яких звернулися дослідники «Анналів», у радянській гуманітарній науці розпочалася наприкінці 80-х років ХХ-го сторіччя, коли до ідей французької історичної школи стали звертатися не тільки історики, а й спеціалісти інших гуманітарних галузей, усвідомлюючи багатогранність проблем, які піднімаються авторами цієї течії в історіографічній науці. Підкреслимо, що науковці колишнього СРСР працювали над проблемою історичної свідомості, і тому ідеї анналістів знайшли підготоване підґрунтя в науковому середовищі – в шереху течій в гуманітарних науках, представлених дослідженнями Ю.М.Лотмана, М.М.Бахтіна, О.Я.Гуревича, Л.М.Баткіна можна прослідкувати акценти, які перегукуються із ідеями «Анналів», проте ідеологічні кордони не давали можливості розвинути ці ідеї в радянській науці [11; 61].

Анналісти в своїх розробках звертають увагу на роль особистості та індивідуальності в історії, на значення вивчення світогляду людини, яка є включеною в культурно-історичний контекст і не може розглядатися як

персонаж історичної події у відриві від цього контексту. Таким чином, в соціальну історію було введено поняття «менталітет», яке, в першу чергу, відображає психологічну реальність особистості – ряду феноменів, які не обминули увагою представники соціологічної і психологічної наук.

Представник школи «Аналів» Ж.Ревель зробив огляд становлення терміну «менталітет», в якому досліджує його появу в науковому тезаурусі. Дослідник підкреслює, що становлення менталітетів – не стільки особлива галузь історичних досліджень, скільки досить широке і, можливо, навіть гетерогенне поле наукових інтересів, які народилися і досить довгий час розроблялися у Франції. Терміном «менталітет» на початку ХХ-го сторіччя в повсякденному використанні визначалися, переважно, колективні системи світовідчуття і поведінки, «форми духу». В той же самий час цим терміном користувалися і науковці – Л.Леві-Брюль («Ментальні функції в первісних суспільствах» (1910), праця, відома у вітчизняній науці в російському перекладі під назвою «Первобытное мышление»), маючи на увазі вивчення тих способів функціонування культури, які визначались, на його думку, емоційною і «дологічною» здатністю [189].

В психології, як зазначає Ревель, термін «менталітет» використовував Ш.Блондель, досліджуючи «первісний менталітет», а А.Валлон порівнював «первісний менталітет» із «менталітетом дитини». І хоч, як зазначає дослідник, цей термін швидко вийшов із вживання психологів, проте в першій треті ХХ-го сторіччя він використовувався досить широко і найчастіше визначав ті способи поведінки, які традиційно не сприймалися і навіть зневажалися історією культури: поведінка первісних людей, дітей і представників неосвічених прошарків, що протистояли представникам цивілізованого суспільства.

Ревель зазначає, що в 20-х роках ХХ-го сторіччя термін «менталітет» був сприйнятий французькими істориками – М.Блоком, Ж.Лефевром і особливо Л.Февром – як данина досягненням психології, і хоч найчастіше дослідники розвитку школи «Аналів» в історіографії підкреслюють значний

вплив на виникнення цієї течії географії Відаля де Лаблаша і соціології Дюркгайма. Проте праці А.Берра чи Л.Февра містять ідеї про розуміння великих історичних перетворень в термінах соціально-психологічної еволюції.

Аналізуючи методологію засновників школи «Аналів», Ревель підкреслює, що програма, яку представили М.Блок, Л.Февр, стала спробою відповісти на питання як поєднуються індивідуальні і колективні чинники в процесі розвитку культури, а також яким чином поєднуються в добу однієї епохи різні способи поведінки.

Стосовно сучасного для Ревеля стану досліджень в традиції школи «Аналів» він підкреслює, що цей період даного напрямку в гуманітарній науці є періодом, коли дослідники критикують ототожнення індивіда із групою. З цієї точки зору праці, автори яких обстоюють диференціацію культурних облич певного суспільства, дають уявлення про те, в якій мірі дослідження окремих груп (жінки, ремісники, корпорації, вікові групи, молодь, імігранти в промисловому місті і т.ін.) виглядають більш значним, ніж вивчення елементів більш загального порядку [189, с.62].

Іншим аспектом дослідник бачить в розробці ідеї менталітету чи фактів культури як компонентів деякої системи взаємозв'язків. Тобто переходу від вивчення «розподілення» культурних досягнень, вивчення чи ідентифікації ймовірного рівня культури до вивчення культурної практики, системи, яка воз'єднує учасників соціальної драми, будь то індивіди чи колективи [189, с.67].

Думка, яку висловлює Ревель, стосовно вивчення історії менталітетів – це перехід від опису сукупності об'єктів до розгляду проблеми конструювання цих об'єктів в процесі пізнавальної діяльності історика. Тобто з цієї точки зору аналіз механізмів народного повстання чи історії створення бібліотеки, вивчення практики читання чи соціальних відмінностей між чоловіком та жінкою у певному суспільстві є лише елементами більш загального дослідження, в якому розглядається не культура як сукупність

проявів певного суспільства, а саме це суспільство з точки зору того, як воно конструюється, відтворюючи себе в процесі своєї особистої ментальної чи культурної практики.

Як підкреслює Ю.Л.Бессмертний, однією з особливостей ідей школи «Анналів» є звернення до проблеми людської свідомості, шляхом випрацювання унікального підходу до самої проблеми. На думку представників цієї течії, в історіографії необхідно досліджувати не тільки і не стільки індивідуальну свідомість, але й масову, суспільну свідомість. Таке дослідження не є самоціллю історичної науки, а є, в більшості, підпорядкованим визначенню ролі масової свідомості у функціонуванні суспільної системи в цілому [20].

На нашу думку, традиція «Анналів» розглядає предмет своїх досліджень як взаємодію трьох складових елементів суспільства – економічної структури, соціальної організації і культури. Починаючи з моменту заснування, представники школи «Анналів» обстоювали ідеї полідисциплінарності, а також необхідність дослідження не тільки того бачення минулого, яке складається у дослідника, що абстрагується від сприйняття цього минулого його сучасниками, а й того бачення, яке спирається на відтворення суб'єктивних уявлень цих сучасників про світ і них самих – і це бачення анналісти називають менталітетом.

Феномен людини в соціальній системі, досліджується у працях видного представника школи «Аналів» другої половини ХХ сторіччя Ф.Броделя, де французький дослідник робить спробу розкрити сутність людини в історичному контексті. Тобто обстоює ідею про те, що історичний контекст і соціальне середовище визначають смисл існування людини та її долю, які можуть бути розкриті через дослідження природи індивіда, пізнання створеного нею і оточуючого її світу. Тобто не людина створює історію, а історія створює людину.

В той же час глобальна соціальна система в усій своїй сукупності має, за Броделем, ієрархічну структуру, і всі трансформації, в тому числі і



довготривалі, створюють соціальні механізми підтримки єдності певної цивілізації. Отже, людина опиняється у світі, де діють різні процеси, існують різні типи людської діяльності, діють економічні, соціальні і духовні фактори і, таким чином, людина стає елементом глобальної соціальної системи. Бродель бачить основними компонентами соціального цілого соціальні процеси і соціальні підсистеми, які сформовані під впливом людської діяльності, проте не зумовлені колективними чи особистими мотиваціями [38].

Сучасний представник школи «Аналіз» Ж.Дюбі відзначає, що менталітет є системою у русі, яка стає об'єктом історії, але при цьому усі її елементи тісно пов'язані між собою; це система способів, уявлень, які в різних групах чи стратах, що створюють суспільну формацію, поєднуються по-різному, але завжди стають основою людських уявлень про світ і своє місце в цьому світі, і, таким чином, визначають вчинки і поведінку людей [74].

Сучасний польський дослідник В.Взожек відзначає, що менталітет виражає сутність, ядро, основу культури. Він є тим, що складає людську думку незалежно від того, усвідомлює це людина чи ні, і незалежно від того, чи володіє певна група саморефлексією, яка визначає основи її культурної спільності. Менталітет в такому розумінні створює ставлення людей до світу і орієнтує їхню діяльність. Аналіз менталітету стає дослідженням квінтесенції культури, а не всієї культури як цілого. Дослідник привертає увагу до феноменів соціального і індивідуального в свідомості, що є надіндивідуальним, а що індивідуальним, наголошуючи на необхідності вивчення проблеми не тільки історіографією, а й іншими соціальними науками [37].

Соціальна поведінка індивіда і груп стає тісно пов'язаною із культурою, тож менталітет одночасно є загальним для всього суспільства (мова і релігія звичайно виконують роль тих сил, які укріплюють менталітет) і диференціюється в залежності від його соціально-класової структури, від

рівня освіти і приналежності до певних груп (статевовікових чи релігійних), що мають доступ до книги і освіти чи, навпаки, таких, що проживають в ситуації володарювання усної культури.

Для нас важливою є теза О.Я.Гуревича, який зазначає, що для історичного дослідження менталітетів в певному суспільстві необхідна історична цілісність. Центральними завданнями історії вивчення менталітетів дослідник вбачає вивчення і реконструкцію картини світу суспільства. Картина світу людини є продуктом культури в антропологічному розумінні, тож усякий, хто належить до певного суспільства, не може не поділяти цей погляд на світ і не інтеріоризувати ту «мережу культурних координат», яка закладена в людській свідомості. Ці координати (час-простір, особистість, соціум, оцінка права і звичая, усвідомлення праці, багатства, ставлення до смерті і уявлення про потойбічний світ, співвідношення земного і трансцендентного, сприйняття історії, джерела страху, «культура цнотливості» і «культура вини» і т. інше) є корінними категоріями свідомості, на думку Гуревича. Люди сприймають і моделюють дійсність за допомогою цих категорій і тільки через них. Поза цією системою неможлива ніяка діяльність, ці категорії являють передумову такої системи [61].

Для нашого розуміння поняття «менталітет» важливо, що картина світу є найбільш стійкою і консервативною стороною соціальної системи, яка охоплює позаособистісні автоматизми свідомості – ті її сторони, які індивід поділяє з іншими членами соціуму, проте сама людина володіє простором свободи, кордони якого визначаються як його соціальною системою, так і природою картини світу, і вона свідомо чи несвідомо може змінити своє світобачення.

Історія менталітетів утримує ідею про багатшаровість людської свідомості, яка не зводиться до взаємодії і протистояння офіційної і народної культури і, відповідно, різних носіїв культури, тобто ми можемо відзначити, що в свідомості кожної людини можна визначити різні прошарки свідомості. Сама особистість в історичному контексті О.Я.Гуревичем визначається як

зосередження соціально-культурної системи свого часу, різноманітний комплекс уявлень людини про світ, як соціальний, так і природний, її уявлення про саму себе, тобто всю картину світу, що надана людині мовою, вихованням, середовищем, особистим досвідом, релігією, наукою, мистецтвами [60].

Ще один російській дослідник, Л.М.Баткін, в дискусії про проблему співвідношення особистості та індивідуальності в історії, зазначає, що індивідуальність і особистість присутні історично і актуальні тільки в тих цивілізаціях, яким відомі поняття «індивідуальність» та «особистість», бо користуються цими (чи аналогічними) термінами для визначення ідеальних регулятивних координат. Тобто свідомість культурної єдності формується за умови існування системи колективних значень, смислів і ідеалів в індивідуальній свідомості людини [11].

Підсумовуючи поданий нами ретроспективний аналіз дослідження формування поняття «менталітет» в традиції вивчення соціальної історії, необхідно відзначити наступне. Менталітет історичної спільноти є системою колективних значень, смислів, символів та ідеалів, які діють в конкретних часових умовах і на конкретній території. Така система має діяльнісні прояви в життєдіяльності членів спільноти і є організуючим фактором етнічної єдності представників усіх структурних утворень суспільства – класів, прошарків, еліт, соціальних інститутів, демографічних груп. Таким чином розвиток певного суспільства суть континуум менталітетів, що змінювали один одного в кожен епоху.

Інший наш висновок щодо внеску історіографічної школи «Анналів» у розвиток соціальної галузі знання полягає у визнанні цими дослідниками полідисциплінарного характеру феномена менталітету, який полягає у виокремленні колективного та індивідуального суб'єкта дії – у дослідженнях цього напрямку звертається увага на автентичні для колективного суб'єкта смисли та значення понять «особистість» та «індивідуальність», їх трансформація у часі і, взагалі, сама наявність таких смислів та значень в

ціннісно-регулятивній системі етнічної спільності. Іншим внеском зазначеного підходу, на наш погляд, є розуміння специфіки колективної та індивідуальної свідомості з огляду на систему координат соціальної стратифікації досліджуваного суспільства. Таким чином поняття «менталітет» не може бути визнаним тільки як категорія історичної науки, а й категорією інших соціальних наук, і, в першу чергу, соціологічної.

З початку 90-х років минулого сторіччя терміни менталітет та етнічний менталітет починають використовувати у соціологічних дослідженнях. При розгляді питання про співвідношення свідомості та менталітету представників культурно-історичної спільності існує думка про те, що в порівнянні з менталітетом етнічна свідомість є більш стійким утворенням, вона зберігається доти, поки існують кордони «групового членства», що їх усвідомлюють носії етнічної свідомості. Таку точку зору обстоює російська дослідниця З.В.Сікевіч, наголошуючи на вразливості етнічного менталітету, особливо ж в умовах соціальних криз, які завжди впливають на менталітет народу руйнівню, що в свою чергу веде до появи маргинальних та девіантних форм поведінки представників спільноти, які призводять навіть до руйнації етносу як соціальної групи [200, с.146].

Інший російський соціолог В.В.Козловський, аналізуючи перспективу застосування цього терміну соціологією, зазначає, що його змістовна невизначеність не дозволяє ефективно використовувати його в соціологічних дослідженнях. На відміну від соціальної психології, яка націлена на розкриття суспільних відносин з психологічних позицій, соціологічна сутність менталітету визначається тими ментальними властивостями, які сформувалися в культурі та соціальній поведінці, тобто вивчення психосоціальних якостей із позицій соціології [220, с.32].

Для цього дослідника менталітет суть спосіб, тип мислення, склад розуму, що має прояви в пізнавальному, емоційному, вольовому процесах та характері поведінки, що доповнюється системою ціннісних установок, які притаманні більшості соціальної спільності. Сукупність ментальних рис

визначає притаманні окремим групам і субкультурам традиційні (архаїчні) структури соціальний уявленнь, що втілені у повсякденність.

До форм менталітета Козловський відносить схеми поведінки, що є характерними для певної спільності, «колективні уявлення» (в дюркгеймівському тлумаченні) чи «соціальні уявлення» (в розумінні С.Московічі), а також інтелектуальних реакціях, які мають прояв у інтерпретації, оцінці та освоєнні оточуючого середовища [220, с.35].

Функціями менталітета дослідник визнає персоналізацію, експресію, імпресію, інтеграцію, уніфікацію (стандартизацію) і зазначає, що, на його погляд, винайти певну абсолютну модель чи певний загальний тип менталітета навряд чи можливо, оскільки він є прив'язаний до середовища, субкультури, конкретної групи.

Структура менталітету, з точки зору предмета соціологічного дослідження, поєднує сім вимірів і виглядає наступним чином: система значень; цінності; типові інтелектуальні та афективні реакції; коди культури; форми прийнятної та неприйнятної поведінки; соціальні уявлення [220, с.37].

Таким чином, з соціологічної точки зору, менталітет суть багатовимірний феномен людського сприйняття, уявлення, ставлення і дії, що може бути описаний в різних аспектах. Вивчення менталітету можливо за умови аналізу тих практик, в рамках яких менталітети різних груп мають прояви та змінюються, зберігаючи при цьому свої вихідні характеристики. Соціологічне дослідження, в такому разі, зводиться до міждисциплінарного опису, поясненню та тлумаченню конкретних менталітетів різних груп в їхніх повсякденних практиках.

На дихотомічний характер етнічного менталітету звертають увагу російські дослідники Г.К.Ашин, Е.Д.Лозанський та С.А.Кравченко при розгляді проблеми толерантності свідомості на прикладі росіян та американців. Як зазначають дослідники, як неможливо абсолютизувати раціонально-соціальну сутність людини, так і неможливо ігнорувати

глибинне несвідоме коріння. Така дихотомія має прояви саме в менталітеті певної культурної спільності [9, с.558].

Згідно такої точки зору менталітет соціальної групи являє собою певний «життєвий світ» чи суб'єктивні значення, колективні уявлення, смислові системи, знання. Такі знання людей утверджують та піддержують структуроване бачення світу, конструюють певні соціальні відносини із певним ступенем толерантності.

З іншого боку, в етнічному середовищі присутні економічні, соціально-політичні реалії, які в залежності від свого характеру впливають на ступінь толерантності членів суспільства. Існують також інститути, функціональність, дисфункціональність та нефункціональність яких також має вплив на етнічну свідомість та поведінку людей.

Третій фактор у формуванні ментальних структур, на думку дослідників, є мікросоціальні практики, що охоплюють колективне несвідоме, особливості етнічного характеру чи психічного складу. Такі мікросоціальні практики взаємодіють на макрорівні із інституційними структурами, забезпечуючи піддержання ментальної системи у рівновазі. Тож зазначений підхід окреслює діяльнісні прояви менталітету як базові у його підтриманні [9, с.561].

Український соціолог І.Мариніч, аналізуючи наукове застосування терміну менталітет, доходить висновку про те, що сьогодні існує ряд підходів у застосуванні цього терміна. Філософський підхід полягає в тому, що менталітет осмислюється онтологічно, як реальний феномен, що об'єктивно існує. Із гносеологічної точки зору, менталітет як теоретичний конструкт, інструмент дослідника є змодельованим з метою більш повного пояснення складного суспільного комплексу. Це поняття, що є потенційно інтегративним, уможливорює досягнення у комплексі відмінних рис різноманітних інтерпретаційних схем, охоплюючи не тільки знання, світогляд, ідеологію, а й емоційно-образні, духовно-ціннісні уявлення. Згідно вказаного підходу менталітет виступає як стійкий ізоморфізм, притаманний

культури і особливий спосіб організації, структури освоєння, осмислення через систему основоположних цінностей. Таким чином в філософському розумінні менталітет має двоїсту природу, зумовлену статичністю, що утворює одну з іманентних її якостей, і мінливістю, оскільки за умов відсутності динаміки оперування цим терміном позбавлене сенсу [142, с.287].

Згідно досліджень Мариніч, антропологічне розуміння менталітета є статичним, проте мінливим, бо менталітет суть механізм, що визначає реакцію на навколишній світ. Тож для антропологів менталітет – система стійких стереотипів, оскільки відображає статичні якості соціального типу, що склався в процесі практики.

Етнологічний підхід визначає менталітет як відносно цілісну сукупність думок, вірувань, що створили картину світу і скріплюють єдність культурної традиції або певної спільноти.

Дослідник визначає психологічний підхід до визначення менталітету як характеристики індивідуальної свідомості, рефлексії індивідом навколишньої реальності як основного способу ментального прояву і виокремленні культури як основоположного формотворного фактора менталітету.

Як зазначає Мариніч, соціологічний підхід до поняття менталітет має з'ясувати його специфіку саме як феномена суспільних груп, де тісно сплітаються особистісне і соціальне. Таким чином, за допомогою поняття менталітет уможлиблюється розв'язання деяких методологічних проблем, пов'язаних з теоретичним осягненням практичних перетворень системи цінностей і людської поведінки [142, с.290].

У вивченні етнічного менталітету існує ряд підходів, що розглядають вказаний феномен ще як ірраціональні засади етнічної свідомості. Наприклад, український дослідник О.В.Нельга відзначає, що у поясненні етнічного недостатньо визначення тільки раціональних чинників, які відтворюються в спільноті. З точки зору цього дослідника, важливо звернути увагу на несвідомий компонент етнічної свідомості, а також на її ментальний компонент. Саме співвідношення архетипічного та ментального для

українського науковця і визнається важливим чинником у вивченні проблеми етнічної свідомості.

Звертаючи увагу на протиріччя між культурою етнічної спільності і цивілізацією, О.В.Нельга вказує на той факт, що етноменталітет виступає як дух народу і є результатом несвідомого опосередкування, вбирання в себе соціальним природного. Те, яким є етнос, багато в чому залежить від того, з яким екосередовищем він опосередковує себе своєю працею. Тобто менталітет етносу являє собою діяльнісний феномен. З іншого боку, для дослідника юнгіанські архетипи у змістовному плані виступають як душа етносу, яка узагальнює сукупність душевно-культурних символів та способів етнічного буття. Душа і дух народу, згідно такої точки зору, не можуть бути визначені в їх сутності поза феноменом культури. Тож О.В. Нельга робить висновок про те, що менталітет етносу є зовнішньо-психічною, а архетипність – внутрішньо-психічною характеристикою [155, с.111].

В дослідженні українських соціологів О.А.Донченко та Ю.В.Романенка представлений аналіз архетипів як кодів історичної пам'яті слов'янських етносів, що сформувалися в епоху розквіту візантійської цивілізації. Дослідники називають такі архетипи продуктами політичного несвідомого та соціетальної психіки. В своєму розгляді ці українські соціологи обстоюють ідею про колективне несвідоме як основу, спільну для всіх людей і країн. На прикладі українського і російського менталітетів автори доходять висновку про детермінованість сучасної етнічної свідомості суспільства, що має прояви в політичному житті України, впливом симптомокомплексів, що були сформовані в практиці довготривалої взаємодії візантійської та слов'янської культур [69].

Проведений нами аналіз поняття «етнічний менталітет» як категорії соціологічної науки дозволяє дійти висновків про наступне. Більшість дослідників розуміє менталітет як поняття, за допомогою якого визначається спосіб, тип мислення, склад розуму, що має прояви в пізнавальному, емоційному, вольовому процесах та характері поведінки, що доповнюється



системою ціннісних установок, які притаманні більшості соціальної спільності. Сукупність ментальних рис визначає притаманні етнічній групі традиційні структури соціального уявлення, що втілені у соціалізаційних практиках та мають діяльнісні прояви в повсякденності. І, таким чином, менталітет є феномен суспільних груп, в якому втілюється єдність індивідуальної і соціальної свідомості.

З погляду сучасних соціологів (Сікевич, Донченко, Романенко, Нельга), які використовують поняття етнічний менталітет для визначення специфіки етнічної свідомості, ірраціональні характеристики етнічного менталітету (на відміну від раціональних) є результатом несвідомого опосередкування, увібирання в себе соціальним природного. Результатом такого опосередкування є формування в етнічній свідомості архетипів.

У визначенні структурних елементів етнічного менталітету в більшості досліджень звертається увага на так чи інакше організовану єдність рівнів, до яких відносять система значень, система цінностей, сталі моделі інтелектуальних та афективних реакцій, система кодів культури, форми прийнятної та девіантної поведінки, соціальні уявлення.

Функціями менталітета визнаються персоналізація, експресію, імпресія, інтеграція та уніфікація структурних елементів та форм діяльнісних проявів етнічної свідомості соціальної спільності.

Разом із тим маємо констатувати певну теоретичну невизначеність поняття менталітет як теоретичного конструкту соціологічної науки, який є змодельованим з метою більш повного пояснення такого складного явища як етнічна свідомість. Це поняття, що є потенційно інтегративним, уможливує досягнення у комплексі відмінних рис різноманітних інтерпретаційних схем, охоплюючи не тільки знання, світогляд, ідеологію, а й емоційно-образні, духовно-ціннісні уявлення. Проте сталого визначення цього поняття, обґрунтування його структури та функції як інструменту соціологічного дослідження, на жаль, поки що не існує.

## Висновки до першого розділу

Підсумовуючи аналіз теоретико-методологічного дослідження вивчення етнічної свідомості в соціологічній науці та формування підходів до застосування феномена менталітету при її визначенні, можна зробити наступні висновки.

Сучасне визначення етнічної свідомості дає пояснення її як складного системного утворення, що може бути зафіксованим в продуктах суспільної життєдіяльності індивідів, які складають етнічну групу, та на усіх психічних рівнях – пізнавальному, емоційно-комунікативному, регулятивному і в усіх сферах життєдіяльності особистості – предметно-практичній, соціальній, духовній.

Продуктами етнічної свідомості спільноти виступають елементи культури етносу – мова, релігія, історична пам'ять, традиції, звичаї, ритуали, а також особливості соціальної організації спільноти, економічні зв'язки, усвідомлення своєї єдності та відмінності від інших спільнот. Примордіалістська парадигма відстоює тезу про появу і формування етнічної свідомості як природного процесу, що діє в свідомості індивідів, єдність яких зумовлена генетичною спадковістю, єдністю території проживання та господарської діяльності. Інструменталізм наголошує на тезі про усвідомлення єдності як пошуку захисту індивідів в несприятливих умовах соціальної взаємодії шляхом формування ідентичності з представниками етнічної спільноти. Конструктивістський підхід наголошує на формуванні етнічної свідомості як конструюванні етнічних ідей, смислів та символів індивідами, що найбільш налаштовані на досягнення своїх цілей через приналежність до етнічної групи (елітою).

Етнічна свідомість не є статичним утворенням – вона зазнає певної корекції в аксіологічному і змістовному плані під впливом історичних процесів, які діють в умовах міжетнічної взаємодії (етногенез). Сучасний стан існування етнічної свідомості характеризується підпорядкованістю

більш масштабному явищу – національній свідомості, що формує більш складну з соціологічної точки зору соціальну спільність – націю. Таким чином, продукти етнічної свідомості зазнають реформацій та деформацій і залишаються у вигляді внутрішньогрупової ціннісно-регулятивної системи, яка має діяльнісні прояви в соціалізаційних практиках спільноти.

З точки зору структурної організації етнічна свідомість, як надіндивідуальний феномен, є дворівневою системою, в якій існують образи, смисли, символи та значення, що в них інтериоризований перцептивний досвід міжетнічної взаємодії (етнічна свідомість) та саморефлексивні перцептивні образи (етнічна самосвідомість).

Категоріальний апарат, що його застосовують дослідники при визначенні етнічної свідомості та основних напрямків її діяльнісних проявів, містить такі поняття, як етнос, етнічність, етнічна ідентичність, етнічний менталітет, етнічні установки, етнічний темперамент, етнічний характер, етнічний стереотип, міжетнічна взаємодія, етногенез, інститути етнізації, архетипи колективного несвідомого.

Дослідження етнічної свідомості та розвитку основних напрямків її діяльнісних проявів сьогодні надзвичайно актуальні в соціологічній науці, проте, на жаль, не існує сталої соціологічної теорії, на яку можна було б спиратися в конкретних емпіричних дослідженнях. Етнічна свідомість, з огляду на раціональні та ірраціональні фактори її формування, за допомогою традиційної методології соціології надзвичайно ускладнена у визначенні і потребує від дослідника залучення різноманітних джерел – історичних, культурологічних, лінгвістичних, філософських, психологічних, етнологічних. З огляду на недосконалість сучасного стану теоретичної розробки етнічної свідомості як соціологічної категорії, на жаль, навіть при її застосуванні, несе загальнофілософську загрузку. Тобто не є основою для побудови як теоретичних моделей соціальних процесів, так і програм емпіричних досліджень конкретних етнічних спільнот, маємо наголосити на тезі, що її дотримуються деякі сучасні дослідники (Б.Андерсен, Л.Дробіжева,

В.Ільїн, Е.Сміт), про полідисциплінарний характер категорії етнічної свідомості. Поліпарадигмальність теоретичного обґрунтування етнічності надасть змогу урахувати як аксіологічні та регулятивні характеристики цього складного соціального явища, так і соціально-динамічні.

Наш аналіз свідчить, що конгруентним поняттю етнічної свідомості є поняття етнічний менталітет, який фіксує стан етнічної свідомості як системи в певний час її існування і на певній території її поширення. Етнічна свідомість відноситься так до етнічного менталітету як загальне до одиничного.

Для вирішення завдання нашого дослідження, що полягає в аналізі поняття «етнічний менталітет» нами вперше в українській соціологічній науці подана ретроспектива формування поняття «менталітет» в дослідженнях історіографічної школи «Анналів» та визначений внесок зарубіжних та вітчизняних дослідників до соціальної галузі знання, який полягає у розумінні соціальної свідомості як складного системного явища, який має свою динаміку, специфічні форми діяльнісних проявів в соціальній життєдіяльності.

Нами уточнений термін «етнічний менталітет», який допомагає зрозуміти картину світу спільності, що є включеною до культурно-історичного контексту «тут і зараз». Існування певного менталітету продовжується доти, поки цінності способу життєдіяльності культурно-історичної спільності конгруентні цінностям сучасної людини. Тож, згідно нашої точки зору, менталітет має атрибути часу, простору та системної організації, що в мінливих історичних умовах захищає систему від руйнування.

Згідно більшості досліджень (О.Донченко, Л.Дробіжева, В.Козловський, І.Мариніч, Ю.Романенко), етнічний менталітет функціонує як система, що успадковується від попередніх системних утворень, та в якій відображені ментальні продукти рефлексії в свідомості сучасних представників етнічної спільноти.

Застосовуючи поняття етнічний менталітет, представляється можливим побудова концептуальної моделі, в якій можна зафіксувати стан розвитку етнічної свідомості в певний час та на певній території її поширення з урахуванням актуальних умов міжетнічної взаємодії.

Як приклад для моделювання етнічного менталітету нами обрана єврейська етнічна спільнота України, як репрезентанта етнічної свідомості світового єврейства. Ця спільнота за досить довгий час існування на теренах української землі створила в своїй картині світу певні унікальні, притаманні тільки їй форми ціннісно-регулятивної системи, які мають діяльнісні прояви в соціалізаційних практиках українського єврейства.

Особливістю єврейської етнічної свідомості, що полегшує застосування методу моделювання цього соціального об'єкта, є письмова форма кодифікації етнічної традиції та моноетнічний характер релігійної системи єврейського народу, тобто ціннісно-регулятивна система етносу є повністю автентичною. Іншим сприятливими для моделювання факторами є висока адаптивність єврейської етнічної спільноти в умовах міжетнічної взаємодії в історії та значний «вік» цього етносу. Вказані фактори уможливають аналіз системи з урахуванням критичних станів в несприятливих умовах її функціонування та зрозуміти механізми, види та форми проявів адаптації.

Тож для досягнення мети дослідження ми маємо виявити і розкрити динамічні та структурні характеристики етнічного менталітету єврейської спільноти України, залучивши для цього стратегію комплексного дослідження ціннісно-регулятивної системи суспільних взаємодій та соціалізаційних практик єврейського етносу.

## РОЗДІЛ 2.

# ЕТНІЧНИЙ МЕНТАЛІТЕТ ЄВРЕЙСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ УКРАЇНИ: ГЕНЕЗА ЦІННІСНО-РЕГУЛЯТИВНОЇ СИСТЕМИ ТА ЇЇ ДІЯЛЬНІСНИХ ПРОЯВІВ

### 2.1. Генеза системи духовних цінностей єврейської спільноти України

Феноменом високої адаптації традиційної системи етнічних ментальних форм є ціннісно-регулятивна система етнічної свідомості єврейського народу. Саме існування цього давнього, але не вмираючого етносу в історії є прикладом високих адаптаційних можливостей традиційної системи регуляції соціальної поведінки її представників як на рівні внутрішньоетнічному, так і в пристосуванні до вимог існування в іноетнічному середовищі діаспори. Специфіка культурно-історичного розвитку цього народу доводить, що традиційна система етнічних ментальних форм є не сталим природним утворенням, що передається завдяки генетичним механізмам, а являє собою соціальну форму культурно-історичних процесів. Завдяки збереженню етнічної ідентичності єврейський народ спромігся через майже два тисячоліття повернутися до країни прабатьків та постати в Новітній історії як спільність, що будує своє майбутнє як незалежний суб'єкт соціально-політичного розвитку.

Одним з визначальних для світових цивілізаційних процесів постав фактор специфіки релігійного світогляду єврейського народу – іудаїзм. Залишившись моноетнічною релігією та головним механізмом відтворення та збереження набутих етнічної самосвідомості єврейського народу в історії, він став колискою найвпливовіших релігій сучасності – християнства та ісламу. Діалог, який веде іудаїзм з найпоширенішими релігійними світоглядними системами, з одного боку, сприяє пошуку загальнолюдських цінностей, що можуть стати смислоутворюючими у практиці мирного

співіснування людства, з іншого – захисні механізми етнічного самозбереження, що функціонують в сакралізованих формах, ведуть до формування ізоляціоніських тенденцій в самому етносі, будуючи бар'єри в суспільних взаємодіях не тільки з іноетнічним оточенням, а й на міжконфесійному рівні. Весь процес етнокультурного розвитку єврейського народу, таким чином, є прикладом подолання таких бар'єрів, а також негативних установок і стереотипів як наслідків соціального сприйняття єврейського народу, що за різних обставин свого історичного шляху став одним з найактивніших в міжетнічних взаємодіях серед етнічних спільнот сучасності.

Єврейська спільнота на теренах сучасної України відома вже з античних часів (з VII ст.н.е. на територіях Центральної, Північної та Східної України та з I тис. до н.е. в Криму). Зараз вона є однією з десяти чисельніших діаспор світового єврейства і сьомою серед етнічних меншин, що сьогодні проживають в Україні.

В життєдіяльності єврейського народу на теренах сучасної України є багато спільного з долею українського народу, адже довгий час український народ, як і єврейський, не мав своєї державності, залишаючись на узбіччі розвитку етнічного самовизначення та національної духовності. Влада Російської імперії та, згодом, СРСР, політикою яких були етноцид та ідеологічна асиміляція етнічної ідентичності багатьох народів, викреслювали з життя етнічних спільнот автентичні духовні цінності. Це призвело до тієї ситуації, в якій і український народ, що мав титульну територію проживання, і єврейська спільнота, яка існувала в діаспорі, опинилися в таких умовах, коли репродукція етнічного способу життєдіяльності стала практично неможливою.

Специфіка етносоціального розвитку єврейського етносу України визначається формуванням і легітимацією певних інноваційних для часів їх появи ментальних форм в етнічному світогляді, які вплинули на структурні характеристики суспільної організації єврейської діаспори, що проживала на

теренах сучасної української держави. Свій історичний шлях українське єврейство долало з величезними людськими втратами, поділяючи долю світового єврейства, для якого Холокост ХХ-го сторіччя став і синонімом найбільшого в історії етноциду, і визначальною подією у відродженні єврейської держави.

Проте не тільки Друга світова війна, що забрала життя мільйонів євреїв по всій Європі, стала причиною асимілятивних тенденцій ідентичності єврейства. За часів існування СРСР було повністю зруйновано усі офіційні інститути репродукції та збереження етнічності єврейства. З отриманням незалежності нашої держави для єврейської спільноти України відкрився шлях відродження етнічної культури та етнічної самосвідомості. За підтримки міжнародних єврейських організацій та фондів з кінця 80-х років ХХ-го сторіччя в Україні відтворюється система освітніх, громадських, мистецьких та наукових організацій, засобів масової інформації, які реалізують програми відродження та розвитку єврейської культури. Сучасні умови є досить неоднозначними для розуміння розвитку етнокультурного потенціалу української єврейської громади. За даними перепису населення 1989 року в Україні проживало 486 тисяч 326 представників цього етносу, що складало 0,9 відсотка усього населення. Всеукраїнський перепис 2001 року показав, що тільки 103 тис. 591 український громадянин визнали себе євреями, що складає близько 0,2 відсотка всього переписаного населення України<sup>3</sup>. Тож процес відродження і збереження етнічної культури євреїв України є актуальним і таким, що вимагає наукового аналізу.

Вивчення специфіки єврейської етнічної свідомості, її функцій, змісту та проявів в соціальному середовищі представлені дослідженнями в галузі іудаїки (в західноєвропейській та американській сучасній науковій традиції

---

<sup>3 1</sup> За даними Всеукраїнського перепису 2001 року на території України проживають представники етнолінгвістичних груп, які відносяться до єврейської етнічної категорії. Серед них кримчаки (406 осіб), гірські євреї (166 осіб), тати (64 особи), грузинські євреї (108 осіб), середньоазійські євреї (13 осіб), караїми (1196 осіб). Вказані етнолінгвістичні групи мають відмінності в етнічному світогляді, тож розгляд їх етноментальних особливостей потребує окремого дослідження.



Jewish Study), яка сформувалась як міждисциплінарна галузь наукового пізнання про філософсько-світоглядні ідеї, релігійні уявлення, ціннісно-регулятивну систему, історію етнокультурного розвитку єврейського народу як такого, що здійснив значний вплив на формування світової цивілізації. Інший напрямок таких досліджень пов'язаний із працями в галузі наукової біблеїстики - міждисциплінарної галузі знання, що вивчає теософські, історичні, лінгвістичні та культурологічні аспекти формування та кодифікації текстів Старого та Нового Заповіту. Першоджерелами таких досліджень є кодифіковані письмові релігійні джерела іудаїзму.

Різні аспекти процесів емансипації європейського єврейства доби Просвітництва та на початку Новітнього часу досліджували М.Мендельсон, Й.Г.Гердер, М.Гесс, К.Маркс, К.Каутський, М.Бубер, М.Лацарус, І.Зільберштейн, С.М.Меламед, Г.Коген, І.Л.Клаузнер, Г.Гретц, Н.Переферкович, Д.Шпрінгер, С.М.Дубнов, В.Гаркаві, З.Жаботинський, в працях яких демонструється аналіз процесів розвитку та специфікації форм проявів етнічної свідомості єврейського народу сучасних цим дослідникам епох.

Історичні події ХХ сторіччя стали визначальним для відродження і підйому національної самосвідомості світового єврейства. В працях Й.-Д.Соловейчика, М.Стейнберга, М.Даймонта, І.Епштейна, Ю.Гессена, Б.Нетаніягу, Ш.Еттінгера, А.Штайнзальца, Г.Шолема, Й.Телушкіна, І.-М.Лау, І.П.Венберга, О.А.Катаєвої-Венгер, Ш.Авінері, М.Лайтмана, М.С.Беленького, Ф.Ш.Берга, А.Ковельмана, Б.Шварца, Д.А.Ельяшевича, Н.Юхневої, М.Членова, А.Мілітарьова розкривається специфіка історичних змін в ментальних формах єврейської етнічної свідомості та їх суспільних проявів в сьогоденні.

В сучасній Україні дослідження деяких історичних, релігійних, лінгвістичних, культурологічних аспектів генези світоглядної системи єврейського етносу представлені в працях М.І.Поповича, Ю.В.Шаповала, В.Б.Євтуха, Ф.Л.Левітаса, І.В.Турова, С.Я.Єлісаветського, М.М.Феллера,

З.В.Швед, О.Я.Наймана, В.Н.Павленко, І.А.Сергеевої, Л.В.Шолохової, О.О.Хамрая, В.А.Гриневича, Л.К.Фінберга, Н.Н.Бакуліної, М.В.Маринович. Емпіричні соціологічні дослідження ситуації міжетнічної взаємодії та толерантного ставлення до представників єврейського етносу, мовної ситуації, особливостей ідентифікації та міграційних тенденцій представників єврейської меншини України були здійснені В.Б.Євтухом, М.О.Шульгою, Н.В.Паніною, Т.М.Рудницькою, Л.О.Азою, В.Є.Пилипенком, В. В.Смакотою. Нажаль, і досьогодні в українській соціальній галузі знання специфіка якісних характеристик світоглядної системи та її діяльнісних проявів в практичній життєдіяльності єврейського етносу залишається поза увагою науковців, на відміну від західних дослідників.

Безперечно, розсіяння по континентах, емансипація і соціальний прогрес певною мірою змінили сучасний вигляд єврейського традиційного способу життєдіяльності, тому ми намагатимемося зупинитися на тих рисах, що стали універсальними і сьогодні залишаються актуальними для продовження існування єврейського народу як етносу, що, за визначенням Л.Гумільова, є «старим», але не «вмираючим». Зазначимо, що винятково в сучасності можна побачити етноси, світоглядна система яких пов'язана із моноетнічною релігією. В цьому розумінні приклад єврейського етносу є унікальним тому, що етнічний менталітет цього народу вважають «чистим», автентичним, бо він уник впливу світових релігій; навпроти, іудаїзм сам став світовою релігією одного народу.

Логікою аналізу специфіки сучасного етнічного менталітету єврейської спільноти України в нашому дослідженні ми обрали аналіз системи духовних цінностей, традиційних норм регуляції соціальної поведінки та системи традиційних інститутів етнізації, які підтримують життєдіяльність спільноти. Таким чином, вирішуючи завдання нашого дослідження, ми маємо розглянути в першу чергу традиційні форми суспільних стосунків в етнічній спільноті, які регулюють життєдіяльність представників спільноти в предметно-практичній, соціальній і духовній сфері.

Спираючись на висновки першого розділу, для соціологічного аналізу специфіки ментальних форм єврейського етносу та визначення особливостей їх проявів у практичній життєдіяльності українського єврейства ми маємо звернутися до культурологічного, історичного, релігієзнавчого та лінгвістичного матеріалу, зосередивши увагу на їх трансформаціях в контексті історико-культурного розвитку спільноти. В центр нашого аналізу покладено розвиток релігійної системи в контексті часу, розвиток ідеї про етнічне самовизначення в контексті часу, традиційну соціальну організацію, специфіку внутрішньоетнічної та міжетнічної комунікації та структуру етнічної спільноти, діяльнісні прояви суспільних стосунків, що об'єктивовані в традиційних інститутах етнізації та системі етнічних організацій, що діють і в сучасних умовах життєдіяльності етносу.

Сьогодні важко знайти приклад іншого етносу, в історичній пам'яті якого так багато збереглося відомостей про легендарних представників народу – героїв і злодіїв, святих і тих, хто спаплюжив ідеї народу, премудрих і блазнів. Діяння чисельних поколінь євреїв зафіксовані в джерелах етнічної традиції, де у кодифікованій формі викладені усі сторони суспільних відносин, як внутрішньоетнічних, так і відносин з представниками інших народів, що оточували єврейську громаду. Такі відносини кодифіковані у письмовому викладенні першоджерел традиції єврейського народу – Письмовій та Усній Торі<sup>4</sup>.

Слід підкреслити думку, яку висловив Е.Д.Сміт щодо слушності звернення до релігійних джерел етнічних спільнот: «У вертикальних спільнотах за головні механізми збереження буття етносу правлять організована релігія та її святе письмо, літургії, ритуали та духівництво. Тут релігія визначає весь спосіб життя: саме соціальні аспекти спасених релігій сформували характер таких демотичних спільнот, як візантійські греки, ранні православні росіяни, ... євреї. В усіх цих етнічних спільнотах міфи про

---

<sup>4</sup> Усі назви у посиланнях до біблійних джерел ми наводимо в оригіналі згідно іудейського канону.

обраність, священні тексти та письмена, авторитет духівництва допомогли забезпечити виживання традицій і спадщини спільноти...» [208, с.70].

Таким чином, можна зробити попередній висновок про те, що етнічні традиції єврейського народу, що викладені у джерелах іудейської релігії є кодифікованими формами суспільних відносин для усіх соціальних прошарків і груп етнічної спільноти в усі часи, а також як в діаспорі, так і на титульній території проживання.

З часу свого виникнення іудаїзм суттєво відрізнявся від релігій і вірувань інших народів. В ньому знайшли своє втілення ідеї, спосіб життя і надії на майбутнє, які виділили єврейську спільноту з-поміж інших етнічних спільнот. Можна назвати особливості, без яких іудаїзм втратив би свою суть – це монотеїстична ідея і пов'язані з нею імперативи соціальної поведінки та духовні настанови, що визначають іудейський, а відтак і єврейський спосіб життя.

На думку більшості дослідників, іудаїзм являє собою релігійний, національний і етичний світогляд, що протягом більше трьох тисячоліть визначає вірування і життєвий уклад єврейської спільноти. Іудаїзм як релігія став одним з найбільш впливових культурно-історичних факторів розвитку людства: з релігії маленького непомітного племені Передньої Азії він, всупереч багатьом перешкодам, зміг перемогти античну етику і досить сильно вплинув на розвиток західної цивілізації. В першу чергу вплив іудейської індивідуальної і суспільної моралі проявився в наслідуванні іншими культурами принципам етики іудаїзму, яка знайшла своє відображення в духовних засадах християнства та ісламу - світових релігій, колискою яких є іудаїзм. Етико-соціальний характер іудаїзму проявляється в духовній підпорядкованості особистості на користь суспільства. Тож іудаїзм являє собою релігію, що базується на авторитеті традиції, проте самий авторитет іудаїзму не є авторитарним. Тобто мова йде про відсутність догм в єврейській релігії [257; 277].

Іудаїзм створив досить специфічну монотеїстичну концепцію Б-га, яку зберігає і розвиває до сьогодні. З початку виникнення єврейської релігії визнання реальності єдиного Б-га<sup>5</sup> стало ідеєю, яка не потребувала ніяких доказів, а лише віри.

Ставлення до Б-га в іудаїзмі пройшло ряд етапів – від Б-га роду, з яким був укладений союз, Б-га прабатьків єврейського народу Аврагама, Іцхака і Якова, він надалі став Б-гом народу з моменту, коли Моїсей одержав Тору на горі Синай. Надалі Б-г євреїв трактується як Б-г всього людства, а євреї є відповідальними за виконання б-жественних настанов більше, ніж інші народи, бо саме з-поміж євреїв з'явиться людина, яка стане Спасителем всього людства.

Книга Брейшит, перша книга Біблії, починається не з доказів існування Б-га, а з ідеї створення світу самим Б-гом. П'ятикнижжя, підтримує концепцію реальності Б-га, звертаючись до морального досвіду окремих людей чи цілих народів, особливо ж до досвіду народу Ізраїлю.

В канонізованих джерелах іудаїзму зустрічаються філософські роздуми про віру. Але тільки в середні віки, коли ідеї іудаїзму відчували дотик філософії і теології західного світу, серед іудеїв починає поширюватись вивчення Б-га як метафізичної сутності, існування і характер якої потребує логічного доказу. Іудаїзм як філософсько-релігійне вчення створив багатоплановий огляд цієї проблематики, який знайшов своє відображення в великому обсязі тематичної літератури, що залишився нащадкам як арсенал інтелектуальних знарядь для викладення і захисту монотеїстичного світогляду. Тобто для іудаїзму є догмою реальність існування Б-га, це одна з тих догм, яка може (і повинна) бути сприйнята без доказів.

Єврейська релігія володіє досить конкретним світоглядом, але також відомо і те, що іудаїзм завжди ставився з величезною пересторогою до спроб виразити його світогляд в точних формулах, уникаючи догм всюди, де це

---

<sup>5</sup> Згідно іудейської традиції імена Б-га в утилітарному використанні не можуть бути написані повністю, тож ми наслідуюмо такій традиції.

було можливо. Перш за все, іудаїзму менше, ніж будь-якій іншій вірі, потребується формальний символ. В час свого виникнення іудаїзм не носив догматичного характеру, він, безперечно, має свою точку зору, свій ряд принципів та ідеалів. Вони складають своєрідний «клімат», який притаманний конкретній релігії. І насамкінець, іудаїзм заохочував і беріг свободу думки. Єврейська релігія ніколи не випрацьовувала символу віри тому, що, як високо не цінить вона життя розуму, праведне життя цінується нею ще вище. При всьому своєму великоваговому інтелектуалізмі іудаїзм ставить мораль вище логіки, направленість на справедливість і милосердя – вище володіння істиною ідеєю [226, с.46].

*Ідея про виникнення єврейського етносу, таким чином, пов'язується з початком закладання основ іудаїзму, що знайшло відображення у декількох самоназвах етносу.*

Історія єврейського народу зберегла самоназву етносу, яка до сьогодні використовується більшою мірою в філософсько-релігійних джерелах – Ізраїль, народ Ізраїлю. Ця самоназва пов'язується з іменем Ісраеля чи Яакова – біблійного персонажу, якого вважають одним з легендарних прабатьків єврейського народу [111, т.9, ст.4].

Іншою самоназвою єврейського етносу є термін йегудім (букв. означає представники коліна Іегуди – одного з дванадцяти легендарних колін Ізраїлевих, в українському варіанті - іудеї). Іегуда був одним з 12-ти синів Яакова-Ісраеля. За текстом Біблії Іегуда при благословінні батьком одержав настанови духовного характеру [Берейшит, Вайехі 49, 8:11] і таким чином став духовним лідером з-поміж своїх братів.

На початку становлення етносу цей термін використовували як назву жителя Іудейського царства на відміну від царства Ізраїльського [II Шмуель, Ірмеягу], проте надалі ця назва стала загальним терміном для визначення єврея в офіційних документах та в обігу неєврейського оточення [Езра, Нехемія, Мегелат Єстер]. Ця самоназва використовувалась етносом більшою мірою за античних часів в першій період вигнання і життя в діаспорі. Назву

йєгудім використовували також народи, які оточували єврейські громади в Європі.

Ще одну самоназву – іврім (укр. євреї), що буквально означає “ті, хто прийшли з того берега річки”, деякі дослідники пов’язують з появою такого персонажа в Біблії, як Ейвер чи Евер [Берейшит, 11,10:15; Діврей гайамім, 1,19]. Згідно тексту Евер – онук Ноя, який є праотцем усіх народів. Інша думка про походження назви “іврім” і яка схиляється до смислового значення цього терміну – це епізод переходу прабатька євреїв Аврагама (букв. “батько багатьох народів”) за допомогою б-жественного провидіння з Харану до Ханаану [Берейшит, Лех Леха 12,1:27], землі, яку Г-сподь заповідав Аврагаму.

Таким чином, іудеї, євреї, народ Ізраїля – це самоназви єврейського етносу, які відображають ідею автентичності групи, її походження в різні періоди формування єврейської спільноти, одна з яких містить ідею про Батьківщину.

Для світового єврейства *ідея Батьківщини* набула сакрального змісту з часів руйнування Храму і вигнання з титульної території. Іудаїзм створив досить унікальний для групотворчого процесу захисний механізм, який утримується на ідеї Шхіни – б-жественної присутності, що не є опосередкованою конкретним місцем чи територією. Шхіна присутня там, де є єврейство, де живе дух народу. Таким чином, на тисячоліття ідея про Вітчизну набула характеру певного досягнення, мрії, яку обв’язково реалізує певне покоління єврейського народу. Існування в діаспорі в свідомості народу набуло значення тимчасового явища. Тож назавжди у свідомості єврейства залишалась надія на повернення на історичну батьківщину як імператив [34; 68; 71; 257].

Поява євреїв в землях, які увійшли згодом до території нинішньої України, відносять до досить давнього періоду. Ще в перші століття християнської ери зустрічалися поселення в грецьких володіннях на Північ

від Чорного моря і на Кримському півострові. В Керчі зустрічаються відомості про присутність єврейської громади у 80-х роках нової ери.

Історичним фактом появи українського єврейства є існування впродовж близько двох століть Хазарського каганату, держави, що виникла на берегах Каспійського моря в VII-му сторіччі нової ери. З часу появи каганату релігійним світоглядом хазар було язичництво. Це був народ, що походив з татарських племен, проте близько 730 року хазарський цар Булан прийняв іудаїзм. Відомий документ – лист хазарського кагана (від івр. «коген» - першосвященник) Йосефа до іспанських євреїв, датований 950 роком, в якому каган сповіщає про життя іудейської громади в Хазарії. Проте майже через два десятиліття Хазарія пала під тиском київського князя Святослава, що завоював землі аж до Волги [58].

Тож єврейська громада згодом перемістилася до центру Київської Русі – Києва. Відомі контакти єврейської громади із князем Володимиром-Хрестителем. Ще понад сто років єврейська громада вела активну життєдіяльність в землях, що належали Київській Русі. Сюди переселялися євреї з Візантії, а в землі на кордоні з Польщею – з Німеччини і інших країн Європи.

Сучасне українське єврейство більшістю є нащадками жителів малих містечок і сіл Східної Європи, так званих штетлах (ідиш. одн. штетл). Більшістю провінційне життя українського єврейства аж до XX-го сторіччя було зумовлене дискримінаційною політикою Російської імперії та Австро-Угорської монархії щодо єврейського населення. Так звана межа осідлості сформувала певну форму субкультури єврейства, що проживало на території сучасної України, тож батьківщиною для цього етносу на теренах України стали містечка Подолії, Волині, Полісся, в яких зародилась хасидська культура з її відчуттєво-екстатичним розумінням іудейської віри, ідеєю про цадика як посередника між пересічним, часом неосвіченим євреєм і Всевишнім. Саме в цьому проявляється аксіологічний характер ставлення до української землі, де знаходяться поховання провідників хасидського руху.



Міста і містечка України – Умань, Меджибож, Бердичів - сьогодні є місцями паломництва хасидів з усього світу. Тож для представників цього релігійного світобачення українська земля має імперативний смисл.

Кінець XIX – початок XX-го сторіччя став визначальним у визначенні єврейського народу у відтворенні своєї Батьківщини. Поява сіоністського руху, національне та релігійне відродження єврейства на прадавніх землях створило умови для отримання ним суверенітету, хоч і до сьогодні питання про території нинішньої держави Ізраїль є дуже проблемним і дискусійним у міжнародному співтоваристві.

Підсумовуючи визначення специфіки ментальних форм, в яких втілена ідея виникнення єврейського етносу, що реалізована в самоназвах народу, можна підкреслити наступне. Для єврейської спільноти ідея про походження етносу пов'язана із теософськими уявленнями, ідеєю б-гообраності, що розуміється як обраність задля підтримки та збереження здобутків, в першу чергу морально-етичного характеру, не тільки єврейського етносу, а й всього людства. Обраність єврейського народу розуміється як відповідальність за чистоту суспільної моралі всього людства, що має базуватися на морально-етичних принципах, які є основою іудаїзму. Головним імперативом етнічної аксіологічної системи є монотеїстична ідея. Таким чином, етнічній системі цінностей притаманне ставлення до Б-га як головного суб'єкта влади в етнічній групі, імператив якого є всеохоплюючим, тож ідея про Батьківщину в ціннісно-регулятивній системі спільноти пов'язується із волею Всевишнього і досягненням, якого прагне спільнота. Для євреїв ашкеназського походження українська земля має імперативний смисл як землі, в якій знайшли вічний спокій засновники хасидського руху.

*Гене́за імперативу внутрішньоетнічних норм.* Основою ціннісно-регулятивної системи єврейського етносу є галаха (івр. закон) що викладена у Письмовій Торі чи ТаНаХу (аббревіатура івритських назв Тора, Невіім, Ктувім, християнській еквівалент – Старий Заповіт) і Усній Торі, де зосереджені коментарі і полеміка релігійних авторитетів відносно кожного

положення, що містяться в основному джерелі ТаНаХу – Торі (івр. вчення). Саме ці джерела містять ідеї, епізоди минулого, морально-етичні настанови, що лягли в основу формування етнічного менталітету єврейської спільноти. Легендарні відомості про початок етногенезу народу, дають можливість прослідкувати трансформацію традиційного способу життя етносу в культурно-історичному контексті.

Тора (інше найменування «П'ятикнижжя Моїсеєво») включає перші п'ять книг Біблії. Тора містить 613 настанов єврейському народу, 248 з них – настановчі і 365 – забороняючі. Ці настанови є духовними основами світогляду спільноти, які сформувалися на зорі становлення етносу. Безперечно, епізоди з життя народу при кодифікації тексту могли пройти певну «цензуру», яка була спрямована на покращення рис етнічного «портрету», та настанови, що лягли в основу морально-етичних цінностей спільноти, представляють собою безперечний дослідницький матеріал для формулювання основних ознак етнічного менталітету єврейського народу, розуміння етнічної картини світу і проєкції на сучасне буття спільноти [77; 271].

Навіть у стародавні часи деякі думки, що висвітлені в Біблії, викликали багато питань не тільки у обивателів, але й духівництва. З'явилася велика кількість коментарів авторитетних авторів, що викликало в свою чергу необхідність упорядкування законів єврейського життя, тому в іудейській традиції поряд з Письмовою Торою з'являється Тора Усна.

Усну Тору вважають невід'ємною частиною єврейської традиції, яка увійшла до релігійного канону. В цих джерелах містяться тисячі коментарів релігійних авторитетів до основних настанов Письмової Тори. Усна Тора включає не тільки поширені коментарі до Танаху, але й настанови, які взагалі не згадуються в Письмовій Торі.

Усну Тору було записано Йегудою Ганасі (близько 200 р. н. е.). В першій книзі, що складена з 6-ти розділів, які включають 63 трактати, яка дістала назву Мішна (від івр. «шано» - «навчати шляхом повторювання»).

Згодом Мішною стали називати зібрання законів звичаєвого права та духовних засад релігійного світогляду іудаїзму, які спершу передавались з покоління в покоління усно. В Мішні єврейське право викладене систематично за темами, які відображають різні аспекти життєдіяльності спільноти – від норм, що стосуються релігії до норм, що регулюють внутрішньо етнічні відносини щодо гендерного аспекту.

До Усного закону також входять тексти, відомі як барайти (арам. зовнішній) - це тексти, які було створено на основі Мішни, проте вони не увійшли до кодифікованого тексту. Основними збірками, які дійшли до наших днів, є Тосефта і мідрашім. Ці тексти містять розгорнуті пояснення і доповнення до Мішни. Тосефта є збіркою текстів морально-етичної спрямованості. Друга ж група праць - мідрашім - поділяються на два типи: Мідрашім Агада і Мідрашім Галаха. Слово «мідраш» походить від дієслова «дарош» – розслідувати, вимагати, тобто розкриття внутрішнього смислу текстів ТаНаХу і доповнення до прямого його розуміння. В часи пізньої античності ці тексти склали анонімні автори і містили як тексти художньо-поетичні, так і тексти, що пояснювали настанови щодо виконання певних ритуалів і тлумачення Святого Письма [111; 230; 271]..

Впродовж століть після укладання Мішни, яку вивчали багато поколінь євреїв, постійно велись дискусії стосовно її законів. І щоб покласти край дискусійним питанням, усі коментарі до законів Мішни було викладено в ряді книг, відомому як Талмуд.

Близько 400-го року н.е. було укладено Талмуд Йерушалмі (Ієрусалимський Талмуд), що не зберігся в повному обсязі. Талмуд Йерушалмі сьогодні вважають енциклопедією даних про землеробство в країні Ізраїль того часу (IV ст.), крім того, в джерелі приведені відомості про політичне положення Ізраїлю і про взаємовідносини між народом і владою [230; 271]..

Впродовж наступного сторіччя провідні єврейські авторитети з Вавілоу склали іншу добірку дискусій про Мішну, який став більш

змістовним до того часу і найавторитетнішим упорядкуванням Усного Закону. Тому, говорячи про Талмуд, частіше мають на увазі Талмуд Бавлі (Вавілонський). Талмуд Бавлі був відредагований двома школами інтерпретаторів - танаїм (арам. вчителі), більш ранньою, і амораїм (арам. тлумачники, інтерпретатори). В Талмуді усі дискусії оформлені однаково: спочатку цитується настанова з Мішни, потім йде дискусія законвчителів та її зміст – Гемара.

В дискусіях Талмуду представлено два напрямки – дискусії суто юридичного характеру – галаха (норма звичаєвого права, ходяча норма) – і дискусії стосовно етики – агада (оповіді з моральною настановою). Агада викладає історичні відомості, моральні настанови, оповідання з народного фольклору, медичні поради і має два напрямки викладення, які так чи інакше пов'язаних з письмовим текстом – історичний і морально-релігійний [111; 271].

В середні віки було продовжено спроби кодифікації законів Тори. Найбільш відомою в цьому плані є праці Моше бен Маймона, який жив у XII – XIII сторіччі. Цей теолог, філософ, лікар, що проживав в Іспанії, а згодом в країні Ізраїль і Єгипті, визнаний одним з найавторитетніших спеціалістів релігійного і звичаєвого законодавства в усій єврейській історії. Знайомий з західною філософською традицією, бен Маймон представив не тільки традиційне законодавство, пов'язане із сучасною йому практикою іудаїзму, а принципи єврейської віри, месіанську ідею, філософські основи вчення про всесвіт у праці «Яд га хазара» (інша назва «Мішне Тора»). Ще в одній праці – «Сефер га-міцвот» (івр. книга заповідей) бен Маймона приводить всі 613 настанов Тори і коротко коментує кожну з них.

Сформульовані бен Маймоном тринадцять основ іудаїзму є найпізнішою спробою універсалізувати релігію і надати їй більш простий і доступний вигляд. Тринадцять маймонідових принципів віри містять ідею про етичний монотеїзм, яка знайшла своє відображення в перших п'яти твердженнях; ідею про авторитет Біблії та особистостей, які були

провідниками Вчення (наступні чотири формули віри); ідею теодіцеї, виправдання присутності в світі б-жому зла і моральної привабливості мученичества; месіанську ідею та ідею про прийдешній світ [187; 271].

Життя в діаспорі вимагало від євреїв пристосовуватися до іноетнічного довкілля, ідеї іудаїзму, як цементуючого народ фактору, необхідно було наближати і адаптувати до певної епохи, тому в Новий час з'являється правовий кодекс традиційного єврейського життя, відомий як «Шульхан Арух» (івр. накритий стіл). Ця збірка настанов була авторизована і до нашого часу вважається еталонним кодексом норм іудаїзму і традиційного способу життя єврейського народу [101].

«Шульхан Арух» був створений сефардським рабином Йосефом Каро в середині XVI сторіччя. Деякі традиції сефардів відрізнялися від аналогічних традицій ашкеназьських євреїв, тому «Шульхан Арух» був компільований як збірник, де спочатку йшли настанови сефардської традиції, визначені Й.Каро, а далі курсивом – доповнення і роз'яснення щодо конкретного питання ашкеназьської традиції рабина Моше Ісерлеса, відомого як Рама [230, с.78].

Необхідне пояснення щодо єврейської спільноти, з точки зору додержання алгоритму деяких традицій і ритуалів. Мова йде про поділення єврейського етносу на дві етнолінгвістичні групи – ашкеназім і сфардім. Таке поділення виникло в середні віки і Новий час, коли єврейська спільнота в Європі переживала періоди культурного розквіту.

Сфарад – єврейське назва Іспанії. Євреї, що в епоху середньовіччя проживали в Іспанії, вважали себе елітою серед усієї діаспори. Частіше сфардім чи сефарди були заможнішими, частіше мали світську освіту і навіть після вигнання з Іспанії на початку 90-х років XV сторіччя зберегли сильне почуття групової єдності. Інколи, навіть переїхавши до інших країн Європи (Голландії, Англії та інш.) сефарди робили спроби дискримінації інших євреїв, та поступово жорстке поділення щезло. Сефарди спілкувались по-іспанськи, хоч і з сильним єврейським навіюванням. Іудео-іспанський

діалект, названий ладіно, зберігся ще й досі, проте не має широкого використання.

Сефардами називають також євреїв, що проживають в арабському світі, скоріше тому, що вони наслідують традиціям сефардів, а не ашкеназів. Сьогодні сефарди в Ізраїлі - це євреї – вихідці з Марокко, Іраку, Йемена, Сирії [111; 230].

Ашкеназом називали Німеччину, тож євреїв, що проживали в Німеччині та інших країнах Західної та Східної Європи, називають ашкеназім, мовою ашкеназьських євреїв став ідиш – мова, що сформувалась на основі німецької та іврити. Українське єврейство сформувалось в межах ашкеназьської етнолінгвістичної групи, тому традиційний образ життя євреїв України пов'язаний з наслідуванням ашкеназьській традиції.

Ашкеназьська традиція має свою особливість, яка полягає у появі в духовному світосприйнятті містичних ідей, правда, які сформувались в надрах самого іудейського ортодоксального світогляду. Для канонізації філософсько-релігійної спадщини іудаїзму був сформований традиційний інститут, в якому визначені засоби кодифікації і точності відтворення норм і ідей етнічного світогляду<sup>6</sup>. Джерела ж єврейської містики більшістю не є канонізованими, тому вони не мали такого впливу на релігійний світогляд всього традиційного єврейського суспільства. Українське ж єврейство підпало під вплив містичних ідей, що знайшли своє відображення в дещо специфічній картині світу.

Єврейська містика у своїх формах являє собою спробу тлумачення релігійних цінностей іудаїзму як містичних. Вона зосереджується на ідеї живого Б-га, що розкриває Себе в актах Творіння, Откровення і Позбавлення. Ідея про живого Б-га породжує уявлення про цілий світ Б-га, якому підвладен світ наших чуттєвих вражень і який присутній і діє в усьому існуючому [254, с.31].

---

<sup>6</sup> на особливостях інституту кодифікації традиції ми зупинимось при характеристиці організаційних характеристик етнічного менталітету

Єврейська містика має назву кабала, що означає “отримання”, тобто отримання того, що дається [131, с.23]. Перше відоме кабалістичне джерело має назву «Сефер Йецира» (івр. книга творіння), авторство якої приписується праотцю Аврагаму. Проте найавторитетнішим джерелом єврейської езотерики є книга «Зогар» (івр. саяво), авторство якої є також дискусійним, хоч традиція приписує його Шимону бар Йохаю. Академічна думка схиляється до висновку, що книга належить перу кабаліста XI сторіччя Моше де Леону з Гранади (прибл.1308р) [254].

Кабала викликала величезний інтерес при перших же відомостях про вчення не тільки серед євреїв, але й неєврейського загалу. Починаючи з часів Середньовіччя в Європі з’являлись так звані «переклади» книги Зогар, але вони не мали нічого спільного з оригіналом. Кабалістичні тексти більшістю були викладені арамейською мовою, якою, більшшстю, володіли лише освічені рабини Іспанії та Палестини, тим більше, що за вимогою самого кабалістичного вчення переклад був неможливий в силу конкретних умов і вимог для того, щоб кабала стала джерелом для непосвячених. Тільки в XX сторіччі рабин Йегуда Ашлас (1886 – 1956) зробив переклад книги «Зогар» [131, с.14].

Єврейська езотерична традиція містить два різновиди – це філософський містицизм (теоретичний напрямок), що має месіанську спрямованість та ідеї про боротьбу добра із злом, і практична містика, в яку посвяченою може бути тільки та людина, яка має сформовану особистість, ціннісні орієнтації, що пов’язані з духовним вченням іудаїзму, та життєвий досвід, який надає особистості стабільності.

Практична кабала є нащадком палестинсько-вавілонського містицизму епохи гаонів. Вона опинилась в Німеччині та Італії з IX сторіччя, де і розвинулась. Важливу роль в німецькій школі практичної кабали, крім молитви-медитації, відігравала нумерологія і містицизм літер івритської абетки [77; 271].

Філософський напрямок кабалістичного вчення сформувався в XII ст. в Провансі (Франція) і досяг розквіту в Іспанії, близько XIV сторіччя і за думкою відомого дослідника єврейської містики Г.Шолема, продовжує розвиватися і до сьогодні [130, т.1, с.41].

Згідно кабалістичного вчення є чотири види знань, якими може і повинна оволодіти людина. Перший з них, загальнофілософський, пов'язаний з пізнанням акту творіння всього у світі. а саме яким чином Творець створив світи і істот, що їх населяють, законів взаємодії духовного і матеріального світів та наслідків цієї взаємодії. Відповідь на запитання, в чому є ціль творіння людини як системи, що включає тіло і душу, і чому свобода волі людини є ілюзією.

Другий вид знань, психологічний, що містить єврейська містика, є теорія функціонування від дня приходу в цей світ до дня смерті, вивчення суті людини, її ролі в контексті часу і простору та збагнення Б-га як вищої цінності і мети. До психологічних знань про функціонування можна віднести всі практичні настанови кабали стосовно внутрішніх властивостей людини та пов'язаних з ними зовнішніх ознак і рис характеру.

Ще один напрямок кабалістичних знань – есхатологічний, пов'язаний з вивченням суті кожної душі та її кругообігом в системі світів, що створив Г-сподь.

І останній напрямок в єврейській містичній традиції є, так би мовити, загальнотеософським. Цей напрямок наголошує на тезі про управління світами силою, яка є добро і порядок, рівновага, той випадок, що дає шанс всьому живому бути чи не бути. Ця сила є Б-г, яка ніколи не може бути повністю пізнаною однією людиною.

Кабала наголошує на усвідомленні ідеї про необхідність піднесення духу над матерією та досягнення абсолюту. Для цього є два шляхи в пізнанні – шлях Тори, її вивчення та проникнення нею та шлях спроб та помилок, які для людини можуть стати навіть згубними – це шлях страждань, шлях, що має назву на івриті “хозрей бе тшува” (івр.шлях до покаяння). Той, хто став



на цей шлях, має відчутти духовний голод і довго блукати у нетрях спокуси, залежності від матеріального і неучтва, безкультур'я, невігластва.

Містичне вчення завжди породжує в соціумі виділення соціальних груп та релігійних рухів, не дивлячись на те, що містичні тенденції носять суто особистісний характер. І такі рухи, що привели до появи нових напрямків в філософсько-релігійній традиції іудаїзму, з'явилися на фундаменті кабали. Хасидський рух, що в середньовіччі виник у Німеччині як трансформація ставлення до іудаїзму та образу життя ашкеназьких євреїв взагалі [130, т.1, с.119-169].

Термін «хасид» має значення «милосердний», але є ще одне значення цього поняття – «той, хто терпить поневіряння».

«Український» хасидизм виник в першій половині XVIII сторіччя. Засновником цього напрямку став Баал-Шем-Тов (іврит. «володар Святого Імені», скор. абр. Бешт), який помер у 1760-му році. Широкі верстви єврейства, що проживали на теренах сучасної України, сприйняли ідеї нового руху, особливо в середині XIX-го сторіччя, хоч за кордонами Російської імперії та слов'янських країн ця форма єврейської містики ніде не прижилася.

На перший план в хасидській доктрині виходить особистість. Для хасидського світорозуміння важливою стала не ортодоксальну вченість і знання, а ірраціональна риса особистості, що уособлює харизму, дар пробудження. Вся хасидська література присвячена емоційному переживанню ідеї Б-га. Так з'явилась ідея цадика – святого, при посередництві якого кожний єврей може спілкуватися з Б-гом, переживати ідею Б-га і підживлювати таким чином свій духовний світ.

Цадик став духовним лідером громади, отримуючи свій високий статус не завдяки походженню чи традиційній освіті, а завдяки найвищому ступеню переживання поодинокості, здатності існувати наодинці з Б-гом, тому що згідно хасидській доктрині існування наодинці з Творцем є найвищим проявом спільності з общиною.

Поява цадикізму визначила новий характер стосунків між релігійним лідером і членами громади. Самобутній доробок хасидської ідеї до релігійної доктрини пов'язаний з тлумаченням особистого, індивідуального існування. Суспільні цінності таким чином стають морально-етичними цінностями особистості.

На думку І.Епштейна, хасидизм, а точніше, вчення Бешта, наголошує на ідеї виправлення, необхідності відтворення гармонії заради народу Ізраїля, Б-жественної присутності і всього Всесвіту, на спокутну силу Б-га в сьогоденні, в буденному житті. Кожна мить людського життя є моментом спасіння для окремої особистості і кроком до месіанського позбавлення. Ідея про позбавлення перенеслась з теренів майбутнього в ситуацію «тут і тепер», і кожен єврей може стати активним учасником цього процесу, незважаючи ні на соціальний статус, ні на особистісні характеристики [272, с.253].

Сучасний хасидський іудаїзм зберіг більшість ознак, що були притаманні йому у момент виникнення. Однак, специфіка хасидського світобачення втілилась в особливостях соціальної організації громад, що належать до цього релігійно-містичного руху - сьогодні існують декілька династій цадиків, що в наприкінці XIX - початку XX-го сторіччя імігрували з українських земель та проживають в США та Ізраїлі, в яких цей статус передається первістку чоловічої статі за умови, що особа являє приклад освіченості і моральності згідно загальної іудейської системи цінностей та єврейського звичаєвого права.

Характеризуючи зміни в ставленні до внутрішньоетнічних норм як імперативів в іудаїзмі, можна наголосити на наступному. Історія формування іудейського світобачення є яскравим прикладом адаптації духовних ідей до умов актуальної сучасності. Така адаптація кодифікованих ментальних конструктів викликала зміни в соціальній організації спільноти, особливо ж за часів появи діаспори, яка досить довгий час була основним способом буття етносу.

Поява ідей хасидизму як ментальних форм етнічної свідомості, була зумовлена вимогами суспільної практики існування єврейської громади, що, проживаючи на територіях, віддалених як від європейських, так і російських центрів етнічної культури, не мала змоги відтворювати етнічний спосіб життєдіяльності в повному обсязі. Така ситуація була загрозою для існування єврейських громад, що проживали на територіях Подоліі, Полісся і Волині, як частини етносу, тож для уникнення асиміляції і збереження авторитету традиційного способу життєдіяльності виник інститут цадикізму для підтримки легітимності норм звичаєвого права. Згідно нашої точки зору, така ситуація призвела до формування специфічної для єврейського загалу України структури етнічної організації, в якій при збереженні загальної форми організації виокремилась група, що виконувала функцію етнічної еліти, основною ціллю якої стало забезпечення підтримки внутрішньоетнічної єдності. Поява хасидського руху являє собою яскравий приклад формування ментальних утворень, які стали адаптивними інноваційними формами ціннісно-регулятивної системи, імперативними на певній території у певний час.

Біблійний іудаїзм, з його характерно вираженою зовнішньою ритуальною стороною, відрізняється від іудаїзму періоду формування Усної Тори, коли з'являються зразки не тільки наслідування біблійній традиції, а й приклади нового тлумачення та пристосування традиції до потреб епохи, хоч жодним словом традиція Усної Тори не порушила основних положень часів Біблії, підживлюючи тим самим її авторитет. І така ситуація існувала в іудаїзмі до моменту проникнення в іудаїзм ідей середньовічної європейської філософії та філософії Нового часу [226, с.135].

Усі сучасні течії в іудаїзмі прямо чи опосередковано мають витоки в Просвітництві, яке визначало загальну атмосферу європейської цивілізації XVIII сторіччя. Основною ознакою епохи Просвітництва стала спроба пристосування критеріїв розуму до усіх сфер людського існування.

Західноєвропейське Просвітництво, іноді насильно (як, наприклад, у Франції) допомогло єврейській громаді в Європі вийти за бар'єри, що їх відгороджували від іноетнічного оточення. Переклад М. Мендельсона на німецьку мову книг ТаНаХу привів єврейську спільноту до зближення з європейськими цінностями, відкривши шляхи пізнання західноєвропейської культури.

Реформа в іудаїзмі почала торкатися найважливіших сторін життя єврейського загалу, в першу чергу, в Західній Європі. За часів пізнього Середньовіччя і до кінця XVIII сторіччя європейські єврейські громади жили ізольовано, в гетто, де зберігались традиційні форми життєдіяльності етносу в тому вигляді, в якому вони були представлені в працях М. бен Маймона, Й. Каро та інших представників доби Середньовіччя. У XVIII сторіччі знову, як декілька віків тому, актуалізувалося прагнення щодо пристосування релігійної системи цінностей до нових вимог сучасності.

Під впливом двох основних факторів - політичного, що стосувався в першу чергу змін у політичних поглядах іноетнічного оточення європейської єврейської громади, а також просвітницького фактору (особливо Велика французька революція з її новими доктринами щодо ставлення до людини як особистості) було підготовлено підґрунття для емансипації єврейського етноса. Так з'явився реформістський рух в іудаїзмі [226, с.142].

Основою реформістських ідей стала доктрина про те, що обрядова сторона є ніщо інше, як тимчасовий прояв духу релігії, який відповідав вимогам давнини. Історичний процес є нічим іншим, як откровенням Г-споднім і має право вимагати відміни того чи іншого конкретного обряду, навіть якщо останній освячений давниною. Це стосувалось на думку перших реформістів, наприклад, деяких питань кашруту, дозволу деяких видів робіт, що були заборонені в суботу. Ціллю реформ стала спроба призупинити масовий відхід євреїв від іудаїзму, хоч на практиці втілення цих ідей виглядало як асиміляція з панівною релігією [226; 230; 272].

Ортодоксальний іудаїзм не зміг заглушити голосу реформаторів, який вже проник в громади Нового Світу. В Сполучених Штатах Америки з'являється ще один напрямок в іудаїзмі Новітнього часу – консервативний рух. Його засновником називають Сабатю Морє (1823-1901), який із своїми однодумцями знайшов багатьох прихильників серед євреїв, що емігрували в ХІХ сторіччі до Америки. Сьогодні консервативний іудаїзм займає значне місце в житті американського єврейства.

Ідеї консерваторів займають середнє положення між ортодоксальним і реформістським напрямками. Визнаючи слушність ідей рівноправної жінок і чоловіків в синагогальній службі, проведення літургії на мові країни проживання громади, консервативний іудаїзм визнає систему ортодоксального, віддаючи перевагу пристосування галахічних настанов до вимог сучасності. Консерватори до кінця не сформулювали свого ставлення до проблеми адаптації галахі до сучасного практичного використання.

Консерватори поділяють віру в Откровення, що було дароване народу Ізраїля, підтримують етнічну національну спрямованість і надії на відродження і надають, виходячи з національно-історичних вимог, великого значення збереженню для сакрального використання мови іврит. На відміну від ортодоксальних євреїв і в згоді з реформістами, консерватори відкидають вчення про воскресіння з мертвих, зберігаючи при цьому віру в безсмертя душі.

На думку І. Епштейна, консервативний іудаїзм ставить перед собою три головні цілі: укріплення того єврейського загалу, який можна назвати універсальним Ізраїлем (тобто зберігати позитивне ставлення до традицій релігії, але толерантно ставитися до ідей типу реформістських); зберігати механізм наслідування єврейської традиції; культивування єврейської традиційної освіти [272, с.276].

Таким чином імперативність релігійного світобачення єврейського етносу з точки зору рефлексії сучасності представлені трьома тенденціями: ортодоксальною (включаючи хасидизм) чи традиційною, консервативною та

реформістською. Поява нових течій в релігійному світобаченні була викликана новими соціально-історичними умовами функціонування етноса, спробі пристосувати класичну модель релігійного світобачення до практики в іноетнічному оточенні. Такі течії в релігійному світобаченні тісно пов'язані із специфікою розвитку етнічної самосвідомості і відображають інтегративні тенденції сучасної життєдіяльності етноса в умовах міжетнічної взаємодії.

*Генеza імперативу ідеї про етнічне самовизначення.* Як ми згадували вище, ідеї Просвітництва, що у євреїв отримало назву Гаскала, з одного боку наблизили їх до європейського способу життєдіяльності, з іншого – в багатьох випадках приводили до асиміляторських тенденцій в етнічному середовищі.

В XIX сторіччі серед єврейського загалу з'являються тенденції, що мали на своїй меті не стільки збереження релігійних цінностей, скільки відродження єврейського народу як нації. Національний підйом сприяв наданню відповідності традиційного способу життя євреїв сучасним умовам, а й завдяки цьому виникла можливість відродити релігійні цінності іудаїзма як частини національних цінностей. Тож у цей час з'являється модифікована месіанська ідея – євреї є народом-Месією, на плечі якого покладена відповідальність за життя на всьому світі і який повинен реалізувати принципи соціальної справедливості, братерського співробітництва і єдності всього людства.

Згідно традиційному тлумаченню, євреї зможуть реалізувати свою історичну роль тільки у випадку повернення на землю прабатьків. Вперше на Заході ці ідеї сформулював Моше Гесс (1812-1875) в своїй праці «Рим і Іерусалим». В XIX сторіччі більшість європейських єврейських громад отримали повноту громадянських прав, в той час, як в Росії і Польщі процес відродження національної самосвідомості та боротьба єврейської меншини за свої громадянські права тільки починав набирати сили. Тож ідеї Гесса були сприйняті з підйомом не тільки в середовищі освіченого єврейства, а й серед

пересічних членів єврейського загалу. Погляди євреїв стала приваблювати земля, яка була Батьківщиною їхніх пращурів [47].

У цей же час на арені руху за національне відродження з'явилася постать рабина Цві-Гірша Калішера з Торно (1785-1877), який, посилаючись на джерела Тори і Талмуда, заявив про те, що початку месіанської доби передуює поява єврейських колоній в Палестині. Ним був створений план заселення Ерец-Ізраель, який був частково реалізований при підтримці європейських євреїв. Таким чином, поблизу Яффи в 1870-му році було створено сільськогосподарська школа, а через вісім років – перша єврейська колонія «Петах-Тіква». В самій Палестині почали з'являтися національно спрямовані настрої, що підживлювалися національно-визвольними рухами в Європі.

Серед європейського єврейства кінця XIX-го ст. з'явилась ідея, що відродження національної самосвідомості можливе не тільки при умові територіальної автономії, а й відродження мови іврит, яка на той час вже була «мертвою», залишалась тільки як мова релігії, необхідність введення до івриту неологізмів та складання словників, а головним завданням є відтворення мови іврит як розмовної. Рух Гаскала, що з Європи перемістився на терени Російської імперії, надав русійної сили як асиміляторським тенденціям, так і рабинському протистоянню, що наголошувало на необхідності наслідування ортодоксальній традиції.

В свою чергу обидва фактори сприяли національному підйому і відродженню мови іврит, в результаті чого в єврейській культурі з'явився новий пласт літератури – книги і періодичні видання на івриті.

В цей час піднімається хвиля руху за національне відродження єврейського народу. Центром цього руху стає Російська імперія, особливо активізувавшись на теренах сучасної України, де проживала більшість єврейської спільноти.

Євреї почали започатковувати колонії в Палестині. З 1883 року барон Едмон Ротшильд (1845-1934) взяв під патронат поселення євреїв в Палестині в надав їм значної фінансової допомоги.

Економічний підйом єврейських поселень в Палестині самий по собі не міг вирішити основного завдання єврейського етносу – побудови державності. Завдання заснування єврейської держави стало найбільш актуальним для єврейської спільноти на початку ХХ-го сторіччя.

Єврейський патріотизм перестав бути філантропічним і релігійним рухом з приходом на політичну арену Теодора Герцля (1860-1904), який доклав немало зусиль для об'єднання всіх патріотичних сил на боротьбу з антисемітизмом, що знову почав з'являтися в мілітаристські настроєній Європі. Герцль опублікував у 1895-му році книгу «Judenstaat», яка стала програмою нового руху – сіонізму.

Засновники сіонізму були далекі від традицій єврейського народу, проте в своєму баченні забезпечення подальшого існування єврейського народу вони спирались на ідеї, що були нав'язані месіанським рухом – держава, яку представляв Герцль, мала стати святою землею не тільки для євреїв, а й для усього людства. Завдяки активній діяльності Герцля в Швейцарії в 1897 році пройшов перший Сіоністський конгрес, де був сформульований заклик до патріотично настроєної єврейської спільноти: «Сіонізм спрямований на створення для єврейського народу загальноновизнаної і гарантованої законом національної держави» [272, с.314].

Сіонізм був зустрінутий в єврейській спільноті не одностайно. І реформістські, і ортодоксальні кола поділилися на прихильників і противників сіоністського руху. Противники серед ортодоксів вважали, що засновники руху за відродження єврейської держави, в своїй більшості мало знайомі з традиційним образом життя, негативно впливатимуть на віру і релігійний спосіб життя. Навіть була заснована партія Агудат Ізраель, що ставила перед собою завдання об'єднати релігійно настроєній єврейський



загал на основі Тори для того, щоб всі питання, які стосуються Ерец Ізраель і діаспори, вирішувати в дусі законів галахи.

Супротивниками політичного сіонізму з інших позицій були такі значні діячі єврейської культури, як Ашер Гінзбург (1886-1927), відомий під псевдонімом Ахад га-Ам, Мартін Бубер та Герман Коген.

Ахад га-Ам вважав, що вся філософія іудаїзма базується на націоналізмі і єврейське питання є не стільки політико-економічним, скільки духовно-культурним: зростаючий тиск з боку неєврейського соціокультурного середовища загрожує повним розпадом і знищенням традиційної ціннісно-регулятивної системи. Оскільки більшість євреїв все одно залишиться в діаспорі, виникнення єврейської держави саме по собі не вирішить це завдання. Тому є необхідним створення в Палестині автономної єврейської громади, яка має формуватися з найкращих представників єврейської інтелігенції, які стануть оберігати культуру єврейського етносу [1; 272].

Проживаючи на стародавній батьківщині Ізраїль, така громада стане духовним центром для усіх євреїв. Проте автор у згоді з єврейською традицією вірив в особливу місію народу Ізраїля і розглядав майбутню державу як умову відтворення месіанської ідеї єврейського народу заради всього людства. Такий погляд на процес створення єврейської національної держави було названо «культурним сіонізмом».

Носієм ідей культурного сіонізму був і М.Бубер. Ставлення Бубера до сіонізму узгоджувалось із біблійною традицією, згідно якої єврейський народ є виконавцем ідеї про Царство Б-же для всього людства, тому основним мотивом єврейського націоналізму є релігійно-соціальна ідея, яка уособлює співробітництво усіх націй на основі братерства і рівноправ'я [29].

Герман Коген визнавав євреїв не тільки релігійною, а й національною громадою. Він відокремлював поняття «етнічність» та «нація», розуміючи під першим історичну і біологічну спільноту, а під другим – політичну єдність. За думкою Когена, єврейській народ як носій месіанського ідеалу,

відтворення якого залежить від бесперервного його існування, повинен зберігати свою національну спільність. Євреї як етнос можуть зберігатися в рамках існуючих державних структур. Разом з тим суть єврейської етнічної ідентичності повинна розумітися як месіанський ідеал, що робить народ живим символом загальнолюдської єдності. Тому євреї не можуть прив'язувати себе до конкретної території і створювати окремої держави. Тож сіонізм, що в будь-якій формі прагне до відтворення єврейської держави, протистоїть месіанській релігії євреїв [73; 82; 272].

Першим етапом практичного вирішення завдання відтворення єврейської держави стала Декларація Бальфура 1917-го року, коли за активної участі Х.Вейцмана була досягнута домовленість, в якій Великобританія брала на себе зобов'язання по створенню умов національного центру для євреїв на землі їхніх предків, а вже через три роки Декларація отримала міжнародне визнання у вигляді рішення Ліги націй надати Великобританії мандат на Палестину, зобов'язавши її виконання цієї угоди.

В Палестині були створені не тільки сільськогосподарські поселення (кібуци), забудовані стародавні міста, а й створені соціальні інститути, такі як освітні – від шкіл та професійно-технічних учбових закладів до Іерусалімського університету, медичне забезпечення та усі інші необхідні для соціальної життєдіяльності інститути.

Друга чверть ХХ-го сторіччя принесла єврейському народу багато болю і страждань – політика фашистської Німеччини у відношенні євреїв серйозно вплинула на противників єврейської держави, які мали досить великі сумніви стосовно сіоністських ідей. Заборона влади королівства Великобританії надати євреям-іммігрантам з країн Західної та Східної Європи, які пережили геноцид, можливість приїхати до Палестини, викликала гострий конфлікт між палестинськими поселенцями і мандатною владою. В результаті сесія Об'єднаних Націй 29 листопада 1947 року

прийняла резолюцію про анулювання британського мандату і про створення в Палестині двох незалежних держав – єврейської і арабської.

Тож завдяки діяльності видатного політичного діяча Бен-Гуріона 14-го травня 1948 року було проголошено про створення в Ерец-Ізраель єврейської держави Ізраїль. Таким чином, почалася практична реалізація ідеї про повернення єврейського народу з вигнання.

На думку більшості аналітиків мотивація повернення на прадавню батьківщину для сучасних євреїв з усього світу мало пов'язана із сіоністською ідеологією. Більшістю це була спроба знайти краще життя сьогодні і негайно, тож сучасна держава Ізраїль, не зважаючи на функціонування традиційного звичаєвого права як основних засад прав и свобод громадян країни, є сучасною урбанізованою державою і прикладом знецінення класичних сіоністських ідей [1; 144].

Цей парадоксальний процес не завершується і понині. Сьогодні держава Ізраїль відіграє значну роль в міжнародному співтоваристві, впливаючи на геополітичний розподіл сил на Близькому Сході, надаючи допомогу єврейським громадам в діаспорі, особливо в країнах, де політичний режим носить антисемітський характер чи економічне становище країни не дозволяє єврейській діаспорі існувати в достатньо прийнятних умовах.

Таким чином, характеризуючи трансформаційні тенденції імперативу етнічного самовизначення, можна зробити ряд висновків стосовно змін в контексті часу смислів та значень ідеї про етнічний суверенітет єврейського етносу.

На наш погляд, єврейський етнос на сучасному етапі свого розвитку переживає підйом національної самосвідомості, який проявляється в активізації суспільно-політичного, релігійного та культурного напрямків діяльності світової єврейської спільноти.

Повернення на прадавню батьківщину пов'язане із складністю легітимації цього факту для народів, що впродовж багатьох століть населяли землі нинішньої держави Ізраїль. Організаційне вирішення такого питання

стало фактором підвищення міжнаціональної та міжконфесійної напруги в регіоні, тож процеси набування єврейською державою суверенітету є досить болісними.

Підсумовуючи аналіз ментальних форм, в яких втілений імператив ідеї про етнічне самовизначення єврейського етносу, маємо наголосити на наступному. Внутрішньоетнічне життя є різноманітним за спрямованістю і спрямоване на відродження культури єврейського народу, відтворення етнічної самосвідомості і цінностей як в Ізраїлі, так і в діаспорі. Є підстави вважати, що єврейський етнос переживає період формування нації, що розбудовується на теренах стародавньої батьківщини. І хоча сьогодні існує ряд конфліктів, пов'язаних з територіальним питанням, що виникають у єврейської держави з народами, що її оточують, їхнє вирішення уможливить гармонійний розвиток єврейської нації в світовому співтоваристві.

*Особистість як імператив в єврейській традиції.* Єврейський традиційний погляд на особистість не залишився без змін під впливом розвитку гуманітарного знання у відповідний період. Ще на зорі становлення етносу традиційний погляд на людину взагалі виступає у формі досить оформленої і розробленої ідеї.

Для визначення поняття «людина» взагалі у танахичних текстах використовують декілька понять: «адам» [Брейшит 6, 1, 3] як назва для всього роду людського, а також для чоловіка на відміну від жінки та індивіда взагалі; інше поняття підкреслює статевий диморфізм «іш» – чоловік, «іша» – жінка [Брейшит 3, 6].

Ознаки, що притаманні людині за біблійними текстами, охоплюють скоріше зовнішні, ніж аксіологічні характеристики людини: людина відповідає образу і подоби Б-га [Брейшит 1, 26], що була створена із «пороху земного» і отримала людина дихання життя і «стала людина душею живою» [Брейшит 2, 7].

Таким чином, біблійний погляд на людину зводиться до дихотомії тіло-душа [77, т. XV, ст.845].

Талмудична література і мідраши продовжують розробку антропологічної теми в різних ракурсах, і стосовно психологічних властивостей людини містять ряд положень щодо можливостей задоволення вітальних потреб та пізнавальних і комунікативних здібностей [Брейшит раба 8; 14; Хагіга 16а]. Люди відрізняються один від одного за двома зовнішніми і двома внутрішніми ознаками: голос, колір обличчя, образ думок та властивістю викликати симпатію [Сангедрин 38а; Авот де р. Натан 4]. Щодо тіла, то воно конечне і смертне [Брейшит 3, 19], проте душа, в залежності від вчинків, може жити вічно, бо Творець дав її людині і, без сумніву, душа, в першу чергу, є ознакою Того, хто є сутністю буття.

З точки зору єврейської традиції, людська душа представляє собою неділиму і цілісну, хоч і досить різнобічну, сутність. В найглибшому розумінні традиції душа людини є частиною Б-жественного, і в цьому тлумаченні вона представляє собою прояв Творця у світі. Немає двох душ, однакових за своїми властивостями і цілями існування, ні одна душа не може зайняти місце іншої і виконати ту особливу роль, яка відведена першій. Душа дає тілу живу енергію, а також визначає індивідуальність кожної людини і його стосунки з іншими людьми та створіннями цього світу. Найбільш детальну розробку психологічного устрою людини було зроблено в кабалістичних джерелах, зокрема, в «Зогар» [116].

Душа має декілька рівнів організації, які відображають її функції в різних галузях життєдіяльності. Згідно кабалістичних поглядів, перший рівень надає тілу життєву енергію, що дає змогу людині існувати і продовжувати свій рід; ця енергія дає властивість пізнання і почуття. Це рівень «тваринної душі», бо вона пов'язана не тільки із задоволенням вітальних потреб і матеріальною стороною життя людини, насамперед вона є джерелом особистісних якостей людини. Другим рівнем людської душі є рівень «Б-жественної душі», який поділяється на декілька стадій у своєму розвитку.

Першій стадії душі Б-жественної, яка має назву нефеш (івр. душа) відповідає наявності у людини тієї свідомості, яка підвищує людину над усіма найрозвиненішими тваринами і безпосередньо пов'язана з Б-жественним. Функцією цієї стадії є вищий рівень пізнання. Друга стадія, що іменується руах (івр. дух), відповідає світові креативної активності. Функцією цієї сторони душі є творчість і перетворення світу в більш адаптований для духовного розвитку [Авот 3, 10]. Стадія руах торкається наступної, більш високоорганізованої стадії душі Б-жественної, що має назву нешама (івр. душа, дихання), відповідає світові творіння. Найвищою стадією організації душі є рівень хая (івр. життя), що відповідає проявам найкращих особистісних властивостей, а над всіма рівнями розташовується головна субстанція людської душі, йехіда (івр. єдина), в якій і знаходиться сокровенне доторкання душі із сутністю Б-жественного. Цей етап розвитку душі, які проходять не всі, і тільки обрані досягають найвищих з них [259: 265].

Згідно кабалістичному вчення душа пов'язана з головною «сферою» (івр. число) з десяти сферот, які утворюють всесвіт. Душа, за кабалістичними ідеями, має своє походження у Вищому Розумі, в якому можна відрізнити одну від іншої форми живих істот, цей Вищий Розум можна визначити як «Світову Душу». Душа створена із трьох елементів: морального – «руах», пізнавального – «нешама» і життєвого – «нефеш». Вони являються еманациями сферот і кожній з них притаманні десять потенцій, що розділяються на вищевказану тріаду з елементів пізнавального, морального і життєвого. Через пізнавальний елемент душі, який є найвищим ступенем сутності і відповідний та підпорядкований дії вищої сфери, «Вінця», людина належить до інтелектуального світу; через моральний елемент, який є вмістилищем етичних якостей і відповідний сфері «Краси», людина належить до світу освіти, і, насамкінець, життєвий елемент, що є найнижчим з трьох і безпосередньо пов'язаний з тілом, відповідає сфері «Основа». Через цей елемент людина має зв'язок з матеріальним світом. Душа повинна увійти

до тіла, бо воно кінечне, щоб самій прийняти участь в світостворенні, пізнати себе і своє походження та повернутися до Б-га. Згідно книги Зогар, душі діляться на чоловічі, які зосереджені в сфері «Милість», та на жіночі, що існують в сфері «Суд» [77, т.VII, ст.408]

За кабалістичною системою особистість не залишається незмінною на протязі всього життя людини. На початку свого розвитку вона майже повністю пов'язана із життєдіяльністю організму - робота інтелекту і душі відбувається несвідомо. Із зростанням та розвитком своїх фізичних та духовних сил людина поволі усвідомлює високу сутність своєї душі у відповідності із рівнем, на якому вона знаходиться. Людина може реалізовувати закладені в ній духовні можливості і рухатися до наступного рівня, якщо докладає певних зусиль. Рух людини до неперевершеності залежить від її спроможності вирватися з рамок, що обмежують духовне в матеріальному світі [116, с.81].

Душа відтворюється із сполучення сферот і відтворює систему десяти сферот в реальному житті. Поняття про сферу є центральною ідеєю кабали. Цей термін був введений автором містичного трактату «Сефер Йецира», який визначав його як десять ідеальних чисел. Надалі в кабалістичній літературі цей термін почав використовуватися в більш широкому значенні і став означати десять стадій еманациї, що випромінює безкінечне Ейн-соф (назва трансцендентного Б-жества і його чистої сутності, Б-г в собі, поза Його зв'язків із створеним світом і недоступний для пізнання), які відтворюють область маніфестації Б-га в його різних атрибутах. Десять сферот розташовуються в певному порядку: Кетер еліон (івр. Вищий вінець) чи Кетер (івр. вінець, корона), яку не завжди включають в систему сферот, а розглядають як перший наслідок Ейн-соф (івр. безкінечності), яка є першопричиною, Хохма (івр. мудрість), Біна (івр.розум), Гдула (івр. великодушність) чи Хесед (івр. милість), Ггура (івр. сила, могутність) чи Дін (івр. суд), Тіферет (івр. краса) чи Рахамім (івр. милосердя), Нецах (івр. довготерпимість), Год (івр. велич, блиск), Цадік (івр. праведний) чи Йесод

Олам (івр. основа світу), Малхут (івр. царство) чи Атара (івр. діадема), і додаткова сфера Даат (івр. пізнання). Сфера Хохма ще має назву «Батько», так як вона є активним початком всього буття. Сфера Біна, за образним уявленням Зогар - Мати. Сфери мудрості і розуму є необхідним початком буття [254, т.2, с.225].

Також, як і в вищих світах, сфірот присутні в кожній душі, їх відносини між собою визначають увесь діапазон людських думок, почуттів та переживань. Перші три сфери га-мускал (інтелектуальне) характеризують свідомість: Хохма представляє собою мерехтіння ідеї, розпізнає, творить і є основою для інтуїтивного пізнання; Біна відображає аналітичні і синтетичні властивості мислення, будує і постигає концепції, розвиває ідеї, що випромінюються сферою Хохма; Даат усвідомлює знання в вигляді висновків з перевірених фактів і забезпечує зв'язок між сфірот, які характеризують свідомість з тими сфірот, які визначають емоції людини і регуляцію її поведінки.

Наступні три сфірот пов'язані з емоціями особистості (га-мудраш – душевне). Хесед (Гдула) визначає любов і милість, що є нахилом до будь-чого, бажання, потяг, емоційна відкритість, самовідданість. В цьому останньому визначенні Хесед переходить в сферу Гвура, в рамках якої виникає накопичення емоційних сил, що породжують страх і жах. Гвура пов'язана також із схильністю людини судити, обмежувати і управляти. Тіферет уособлює гармонію, милосердя і красу. Синтезуючи сили тяжіння (Хесед) і відштовхування (Гвура), сфера Тіферет забезпечує моральну і естетичну рівновагу в світі.

Третя триада сфірот уособлює га-мутба (природне), регуляторну функцію психічного: Нецах є волею до подолання, прагнення завершити почате; Год – наполегливість в досягненні цілі, здатності подолання перешкод; Йесод символізує двосторонній зв'язок, здатність входити в контакт з іншими – властивість, особливо необхідна при спілкуванні поколінь. Натомість сфера Малхут є виходом душі з внутрішнього емоційного рівня до



контакту із світом, який забезпечує мова і вчинки. Ця сфера в свою чергу пов'язана із першою з вищих сферот – Кетер, яка уособлює первинний імпульс волі і бажання, що проходить через призми інтелектуальної і емоційної сфер людської душі, і, переломившись в них, знаходить своє втілення в конкретних виявах волі людини в матеріальному світі [116, с.82].

Усі сферот створюють різні сполучення і діють як єдина система, формулюючи думки і почуття людини. Кожна думка, почуття чи вчинок є результатом впливу чи однієї, чи декількох, а натомість усіх сферот разом.

Кабалістичне вчення визначає душу як подобу універсального буття, джерелом її являється Світова душа – Б-жественна Мудрість. Душа повинна повертатися до свого джерела, проте не раніше, ніж виконавши своє призначення (івр. гілгул чи грецьк. матемпсихоз). Якщо ж вона не зможе виконати своє призначення, то вона буде перевтілюватися в інше тіло до тих пір, поки не пройде повного очищення [77, т.7, ст.811].

Єврейська містика містить ряд оповідей про можливість створення людини штучним шляхом. Це не буде людина в повному розумінні, це буде тіло без душі. Технологія створення була взята з тексту Брейшит про акт творіння людини. Голем (букв. тіло без форми, болванка) є людиноподібною істотою, що створена в результаті езотеричного акту. В Талмуді терміном голем визначаються незавершені предмети і істоти, які не готові до виконання своїх функцій. Так, Адам до того, як Бог вдихнув в нього душу, був названий големом [Сангедрин, 38б, Брейшит раба 24; 2]. Ідеї про можливість створення людиноподібною істоти для захисту євреїв від різних життєвих колізій, пов'язаних з переслідуваннями, знайшли відображення в багатьох легендах, переказах, а також в кабалістичній літературі, зокрема в праці Елізара бен Йегуди з Вормса «Содей разая» (івр. Тайни таїнств), а також Сефер Йецира [111, т.2, ст.153]. Големом можуть управляти для користі суспільства тільки люди з чистими думками і високими моральними принципами, тому що голем не має своєї душі і не знає ні добра, ані зла. Такі люди мають право прийняти рішення як про створення голема, так і про його

руйнування. Існує популярна оповідь про створення голема відомим рабином Львовом з Праги (XVI ст.) [230].

Видатний дослідник єврейського народу початку XX-го сторіччя О. Гаркаві підкреслював, що кабалістична концепція, яка стала цікавити широкі верстви єврейської спільноти і знайшла широкий відгук в діаспорі і на історичній батьківщині, змогла укріпити національно-релігійну самосвідомість єврейського народу, а головне те, що завдяки кабалі «поглибилась єврейська особистість, що разом з загальнонаціональною самосвідомістю укріпилася і індивідуальна свідомість кожного окремого кабаліста...» [77, т.4, ст.33].

Необхідно підкреслити ще один аспект у формуванні традиційних поглядів на особистість. Мова йде про проблему самогубства. Єврейська традиція, іудаїзм, в усі періоди свого розвитку відносились до суїциду дуже негативно. Ставлення знайшло відображення в книзі Йова [2, 9, 10]. Страждання Йова, що були нестерпними, не підштовхнули героя до суїциду, навіть прохання скорішого природного кінця життя тлумачиться, як гріховне. Самогубець (івр. меабед ацмо лаадат) проливає свою кров, що означає за традицією, що його душа полишає за примусом тіло і, таким чином, людина протиставить свою волю волі Творця [77, т.13, с.879].

Як підкреслює відомий сучасний дослідник єврейської містики Г. Шолем, кабалістичне вчення і в історичному, і в метафізичному плані за своїм характером знання чоловіче, тому в ньому (на відміну від ісламської і християнської містики) відсутній елемент жіночої емоційності та екзальтації, що вносить невротизацію і втрату спостережливості. Цей виключно чоловічий характер кабали пов'язаний із тенденцією в єврейській містиці підкреслювати демонічний початок в жінці і жіночий елемент всього сутнього. Такий підхід не означає відвернення чи ігнорування жіночого початку, інколи навіть не виключалась парадоксальна з точки зору ортодоксального іудаїзму ідея жіночого елемента в Самому Творці. [254, т.1, с.65].

Таким чином, психологічна система, яка представлена в єврейській традиції, дає змогу зробити висновки про те, що розвиток особистості є процесом переходу з нижчих рівнів до вищих, більш структурованих і на кожному вищому рівні якості нижчих розвиваються і пристосовуються до соціальних вимог. Структура психічного представлена трьома рівнями: інтелектуальним, емоційним і регулятивним, які взаємодіють між собою і являються і засобом, і продуктом взаємодії індивіда з оточуючим світом. Кожен рівень розвитку особистості відповідає певному рівню інтеріоризації соціально-культурних норм, що прийняті в етнічній спільноті. Кульмінацією цього процесу виступає індивідуальність, яка є прообразом національного і релігійного ідеалу, який уособлений в авторитеті традиції.

Представлений нами аналіз ментальних форм, що уособлюють психологічну систему, відтворених у традиційному етнічному світогляді єврейського народу, подається вперше у вітчизняній соціологічній науці. Такий аналіз дає змогу застосовувати якісні характеристики в дослідженні кількісних показників відповідних ментальних утворень в етнічній свідомості українського єврейства.

Завершуючи аналіз аксіологічної системи етнічної свідомості єврейської спільноти, маємо наголосити на наступному.

Згідно нашої точки зору, етапами, що характеризують найбільш системні зміни ментальних форм в світобаченні єврейського етносу, що проживає на теренах сучасної України, є етапи, що пов'язані із виникненням нової форми і змісту кодифікації традиційної ціннісно-регулятивної системи – за античних часів такими первинними кодифікованими формами стали анонімні тексти Старого Заповіту, талмудичний період доби пізньої античності привніс певні зміни в смисли та значення ментальних утворень, що стали продуктами інтерпретації та адаптації первинних ментальних форм; в епоху середньовіччя легітимація інноваційних для свого часу смислів та значень відбувалася безпосередньо через легітимацію в більшості громад, що існували в діаспорі та Палестині, авторизованого кодексу «Мішне Тора» бен

Маймона; і, насамкінець, за Нового часу кодекс «Шульхан Арух» Й.Каро залишається останнім легітимізованим джерелом адаптованих форм системи цінностей і суспільних відносин єврейського народу. Українське єврейство долучило до цих джерел специфічно легітимовану серед свого загалу картини світу, що базується на ціннісно-нормативних конструктах ортодоксального іудаїзма та містицизмі кабали, що пов'язані із сприйняттям основних ідей іудаїзма через особистісний вимір.

На наш погляд, така динаміка змін відбувалася не через заперечення існуючих ментальних форм, а у спосіб адаптації первинних смислів, символів та значень до сучасних умов життєдіяльності етносу. Саме такий механізм допоміг забезпечити збереження імперативності первинних ментальних форм і легітимації інноваційних у етнічній свідомості єврейського народу.

Інтерпретація як адаптація проходила по двох векторах – просторовій поширеності та персоніфікації авторства інтерпретації. Перший вектор був пов'язаний із розсіянням громад в діаспорі, що ускладнювало ідентичність алгоритмів традиційних форм в повсякденній практиці. Другий вектор може бути пов'язаний із неможливістю анонімної сакралізації інтерпретованих норм в сучасності.

Такий механізм вимагає від ціннісно-регулятивної системи етносу формування імперативного ставлення до людини, яка є провідником в процесі легітимації ментальних утворень, тож розробка обґрунтування вимог до особистості хранителя традиційної системи цінностей з постбіблійних часів стало способом сакралізації традиційних ментальних форм. Вказані чинники вплинули на специфіку формування світоглядної релігійної системи єврейської діаспори, що проживає на теренах України. Хасидизм як релігійно-містичний рух сприяв специфікації етнічної свідомості єврейського загалу, що проживав на цих територіях. В сучасному іудаїзмі хасидизм не є основною духовною доктриною, проте інші духовні рухи історично менш представлені в духовній сфері українського єврейства і тому мають не таке визначальне відношення до предмету нашого дослідження.

## 2.2. Особливості регуляції соціальної поведінки в єврейській етнічній традиції

*Гене́за системи норм, що регулюють внутрішньоетнічну життєдіяльність.* На івриті усі традиційні норми мають назву «міцна» (івр. настанова, заповідь). Тому далі ми будемо визначати традицію як спосіб буття і детермінанту поведінки єврейського етносу поняттям міцва (множ. міцвот).

Єврейська традиція пильно ставиться до сакрального у своїх джерелах. Імперативність кожної настанови оберігається навіть у числовому визначенні. Таким чином, не втрачається традиція посилення на певну з них. Основні норми, що регулюють соціальну поведінку людини в традиційному суспільстві, як ми згадували, зосереджені в текстах Тори, які містять 613 міцвот – ритуальних і етичних.

Етичні міцвот, що регулюють міжособистісні стосунки, на івриті мають назву «бейн адам лехаверо» (івр. міцвот між людьми та близькими, друзями), ритуальні «бейн адам ламаком» (івр. міцвот між людьми і Б-гом). Інколи важко встановити кордони ритуальних і етичних імперативів, тому традиція не конкретизувала кожну норму з цієї точки зору.

Етичні норми, що регулюють соціальну поведінку в традиційній спільноті, в першу чергу, відображають сталі взаємини між людьми, які реалізуються в спілкуванні.

Спілкування як конкретна форма взаємодії, обміну повідомленнями, взаєморозуміння та взаємовпливу є виявом активності особистості та соціальних груп, засобом регуляції їхньої поведінки, діяльності та відносин. Тож ми розглянемо традиційні норми в спілкуванні як взаємодію (інтерацію), як обмін повідомленнями, а також як сприймання людьми один одного в процесі спілкування.

В мові іврит є визначення для норм поведінки при виконанні заповідей і обрядів, а також правил і звичаїв, які не згадуються безпосередньо в Торі –

це поняття мінхаг. В більш широкому значенні це образ поведінки людини в суспільстві, взаємини з найближчим соціальним оточенням і т.д. Для безпосереднього визначення норм суспільного життя традицією використовується термін дерех ерец (івр. звичай країни), які містять правила етикету і загально визнані форми соціальних відносин, які визначають міжетнічні соціальні зв'язки в країні проживання громади. Ще одне визначення – галаха – ми вже згадували вище. В тому випадку, коли не існує галахічної норми з будь-якого питання, необхідно дотримуватися настановам мінхагу [Іерусал.Талмуд Пеа, 7].

В талмудичній літературі розрізняються звичаї, що підтримуються авторитетом окремих персонажів минулого, наприклад, пророків [Сукка, 44а] чи видатних законовчителів, окремих груп чи союзів [Тосефта, Мегілла 4, 15], цехів і товариств [Тосефта, Бава меція 7, 13], звичаї означених верств населення (наприклад, левітів, когенів) [Кіддушин 4, 6], звичаї класу, тобто людей благородних, аристократії [Сангедрин 30а], звичай країни, областей і міст. Окреме значення надавалось місцевим звичаям у ритуальному відношенні. Одна з глав трактату Псахім в Талмуді присвячена досконалому розгляду правил про додержання місцевих звичаїв єврея, що прибув з іншої місцевості [77, т.12, ст.3].

В пост-талмудичний період в зв'язку із змінами в суспільному житті, виникає така велика кількість нових звичаїв, які з'явилися в результаті взаємодії єврейських громад в діаспорі з іншими етнічними групами, а це стало перешкодою для самої традиції. Праці бен Маймона «Мішне Тора», а в подальшому Й.Каро і М.Йессерліса «Шульхан Арух» стали на перешкоді асиміляції єврейського народу. І справді, надалі, вже за Новітнього часу, накопичилась велика кількість традиційних норм, що втратили свою актуальність в нових історичних умовах, а натомість стали неможливим їх додержання, що підштовхнуло до виникнення реформістських рухів в іудаїзмі.

Основні засади, що регулюють внутрішньогрупову взаємодію в єврейській спільноті, викладені в Асерет га-діброт [Шмот 20, 2:17; Дварім 5, 16:18], відомому в християнському каноні як Декалог. Це настанови, що в догматичному відношенні не мають більшого релігійного значення, ніж усі інші настанови Тори. Десять заповідей згідно тексту першоджерела були надані Всевишнім безпосередньо Моїсею на горі Синай у третій місяць після виходу з Єгипту і накреслені Ним на кам'яних скрижалях заповіту [Шмот 31; 18, Дварім 9; 10]. Таким чином, настанови Асерет га-діброт виокремились з низки шестисот тринадцяти заповідей-норм П'ятикнижжя, що за свідченням традиції були продиктовані Моїсею особисто. Проведений нами аналіз норм, які містяться в Декалозі, представлений більш детально в наших дослідженнях [131; 134].

В цих настановах звучить ідея про цінність поваги до особистості, її приватності та авторитету предків. Ідея про благодійність розуміється як вищий ступінь участі у продовженні існування єврейської спільноти, з іншого боку, така норма є групотворчим механізмом, який наголошує на референтному аспекті сім'ї і громади як основних ланок репродукції етнічної спільноти.

Збереження людського життя розуміється в декількох аспектах: по-перше, недопустимість кримінального вбивства; по-друге, норма про спасіння одного людського життя, навіть якщо при цьому ризикуватимуть життям багато інших людей [Мішна, Сангедрин, 4:5]. На думку кодифікаторів усної традиції, ця норма заснована на ідеї Тори, що Б-г створив спочатку тільки одну людину – Адама, тож якщо єдину людину було б знищено, то дійсно зник би цілий світ. Ця настанова стосується не тільки етичних, а й правових норм єврейської традиції.

Ще один аспект в традиційному розумінні необхідності збереження життя є настанова, виконання якої в єврейській історії зустрічається досить часто, навіть сьогодні - це підьон швуїм (івр. «викуп полонених»). Талмуд і «Мішне Тора» бен Маймона містять настанови стосовно виконання цієї

норми. Під'юн швуїм є одним з небагатьох настанов, які стосуються питань життя і смерті, тому єврейське право вважає його виконання дуже важливим. Полоненими є і військовополонені, і заручники, яких беруть в полон з ціллю отримання викупу. Галаха підкреслює, що безперечно необхідно викупати полонених за вказану ціну, першість надається викупу жінок і дітей, які підпадають під більшу небезпеку [Мішна, Горайот, 3:7].

Юридичним аспектом питання про збереження життя є теза про те, що звичаєве право досить уважно ставилось до винесення смертного вироку за злочин, що вчинив єврей, в ситуації, коли цей вчинок має бути покараний смертю [230, с.100]. В сучасній традиції єврейський релігійний суд не виносить смертних вироків, обмежившись цивільними і економічними справами, проте єврейський релігійний суд може винести в як вирок херем (івр. погибель, знищення, відлучення, анафема). Сьогодні херем зберігся тільки в формі відлучення від громади [230, с.248].

Ціннісне ставлення до людського життя реалізується і в настанові про виконання наказу, який є аморальним чи йде всупереч єврейському закону «ейн шаміах лидвар авейра» (івр. немає посланника в ділі гріха). Ця настанова міститься в Талмуді [Кідушін, 42б]. Єврею забороняється виконувати наказ, який є аморальним. Кожен несе повну відповідальність за все зло, яке він спричиняє, навіть якщо він був тільки тим, хто виконує наказ.

Недопустиме жорстоке ставлення не тільки до людини, а навіть до тварини – така ідея міститься у Торі [Дварім 22, 6:7, 10] – мається на увазі, що тварини різної тяглової сили не можуть бути запряжені до одного упряжу, тому що одна з них буде слабшою. Ця настанова стосується і забою тварин – єврейська традиція категорична відносно жорстокості і кровопролиття. Талмуд забороняє навіть сідати за стіл, якщо домашні тварини ненагодовані [Брахот, 40а].

Ставлення групи до самого життя особистості як до цінності приводить до оптимізації екологічного стану навколо спільноти, підвищення ефективності процесів групової згуртованості. Для самої людини безпека



особистого життя стає запорукою збереження цілісності її особистості. Відчуття захищеності насамкінець дає можливість зняти напругу і подолати агресію.

Норми, які стосуються ставлення до власності. Єврейським звичаєвим правом злочином вважається і крадіжка, і будь-які дії, що можуть привести до безпідставного відчуження майна, яке належить іншому. Навіть сама думка про можливість таких дій є аморальною.

Настанови стосовно цивільних відносин, що приносять збиток власності чи шкоду людині, є настановами, які є актуальними і життєвими в усі часи. Єврейське право проникнуло справедливістю і моральністю: безперечна чистота в людських відносинах має домінуюче значення, дії, що ставлять під загрозу добропорядність і стабільність громади, є найнебезпечнішими і згубними для її моралі.

Звичаєвим правом розглядаються не тільки способи надбання власності та пов'язані з ним питання, але права і обов'язки, що виходять з володіння власністю. Наголошується на недопустимості обману [Ваікра 25, 14], а також приниження в діяльності, що пов'язана з маніпуляцією власністю, розкривається взаємозв'язок між правовими і моральними питаннями, підкреслюючи цінність цілісності і захищеності приватної власності.

В традиції є настанова стосовно того, що провідники кожної єврейської громади повинні уважно слідкувати за точністю мір і терезів в їх населеному пункті і дає їм право карати винних так, як вони вважають за доцільне [Шульхан Арух 65, 5-9].

Єврей повинен виправдовувати довіру в діяльності [Шульхан Арух 65, 11:13]. Бути точним у виконанні своїх обіцянок іншій людині як у справах, так і якщо він пообіцяв подарувати щось, особливо якщо обіцяно було бідній людині.

Галахою також забороняється торгувати тим, що звичай забороняє використовувати самим євреям [Шульхан Арух 67,1] Це стосується продуктів, що вживаються до їжі, проте дається пояснення, що «можна

продати щось заборонене, що з'явилося в руках ненароком, а також якщо до рук єврея-торгівця попало щось як відшкодування боргу від неєврея, чи тими продуктами, що заборонені не Торою, а талмудичними настановами до вживання євреями» [Шульхан Арух 67, 2-4]

Галахою забороняється надавати зайом під проценти євреями один одному. Тричі в Торі повторюється заборона займу грошей під проценти [Шмот 22:24; Ваікра, 25:36; Дварім, 23:20] і підкріплюється багатьма доповненнями в Усній Торі. Ця настанова не стосується взаємин між євреями і неєвреями.

В Шульхан Арух [68, 1] підкреслюється, що людина, яка дає гроші під процент, порушує шість заборон галахі, та, що одержує, три, а писець, що готує боргове зобов'язання, свідки і поручитель порушують по одній забороні [Шульхан Арух 68, 7]. Обговорюється тільки один випадок, коли кредитор може отримати від боржника суму, що перевищує кредит – це випадок, коли займ пускається в обіг, а боржник ділиться прибутком із своїм займодавцем [Шульхан Арух 68, 10].

Єврейське звичаєве право негативно ставиться і до хабарництва як незаконного виду заволодіння власності, особливо це стосується суддів і провідників громад [Шмот 23, 6], а також мідраши підкреслюють заборону хабарництва і уникнення усякої спокуси для людини, що наділена владою виносити рішення на суді [Сіфрей Бамідбар].

Такі норми оберігають недоторканість власності, наголошують на цінності власності як запоруки ефективної життєдіяльності особистості і етнічного суспільства в цілому. Досягнення матеріального добробуту для людини є важливим фактором в реалізації особистих цілей, визначає діапазон свободи в практичній життєдіяльності. Норма про недоторканість власності є регулятором соціальної поведінки, який створює умови для творчого виразу індивідуальності особистості, реалізації потреб людини в комфортному існуванні в оточуючому середовищі, гармонізації своєї життєдіяльності. Настанови про недоторканість власності разом із нормою про недоторканість

життя особистості є індикаторами соціального захисту в суспільстві, що, в свою чергу, впливає на показники соціально-психологічного клімату в спільноті.

Заборона позашлюбних статевих стосунків та усіх видів девіантних статевих стосунків - норма, яка утримує ідею цінності відносин між чоловіком і дружиною, чоловіком і жінкою взагалі, чистоту цих відносин і жорсткий характер диференціації гендерних ролей, захищаючи тим самим морально-етичні принципи інституту сім'ї. Сім'я є головною ланкою в процесі репродукції суспільства, тож чистота і стабільність сімейних стосунків визначають стабільність самого суспільства, утримання ним каналів передачі повідомлень, пов'язаної із етнічним буттям, створюють умови для універсалізації етапів соціалізації особистості.

Стосовно заборони будь-яких видів девіантних статевих стосунків зазначимо, що така норма оберігає духовний світ людини від панування інстинктів, наполягаючи на реалізації відповідної гендерної ролі індивіда, несумісності інверсії гендерних ролей з традиційним груповим функціонуванням, збереженням добродетності як цінності в суспільстві, насамкінець є показником психологічного здоров'я самого суспільства.

Єврейська традиція містить ідею про те, що людина народжується з іманентним агресивним і сексуальним інстинктами, що є рушійною силою людської поведінки (івр. йецер гара), і тільки із зрілістю, впродовж соціалізації особистість формує систему цінностей, що є направленою на позитивне ставлення до оточуючого світу (івр. йецер гатов). Виховання і освіта дають можливість перемогти особисте «йецер гара», і надбати «йецер гатов». Блазень згідно традиційної точки зору – це людина неосвічена, яка не вчила галахі та звичаїв єврейського народу і не може керувати своїми інстинктами. В Талмуді [Авот II, 6; Бава батра 8] особливо підкреслюється, що освіта і знання є рушійною силою розвитку і самовиховання особистості.

Норма Декалогу, яка забороняє неправдиве свідчення і розповсюдження пліток також пов'язана із ставленням традиції до

особистості як до головної ланки в процесі життєдіяльності суспільства, обережне відношення до її внутрішнього світу, її устрімлень, сподівань, інтересів. Ця настанова єврейської традиції, на наш погляд, розкриває смисл існування самої єврейської спільноти – адже досягти високого соціального статусу в ній може людина, що володіє в першу чергу не матеріальними цінностями, а наслідуює духовній та соціальній ідеям етнічної традиції і поважно ставиться до них. Тож чесне ім'я особистості є запорукою ефективного соціального функціонування індивіда, визначення свого місця в групі і досягнення ним особистих цілей.

В Талмуді ретельно розроблена ця норма - зводити наклепи на іншу людину дорівнюється вбивству і є гріхом, який не прощається [Арахін, 15б]. Єврейське право розглядає три види пліток: «рехілут» – відносно невинна форма плітки, що має відношення до незначних речей життя інших. І хоч зло від рехілут незначне, вона практично завжди веде до більшої плітки; «лашон гара» – ганебні, проте правдиві відомості про інших осіб. І хоч істина і не може вважатися наклепом, та єврейське право містить ідею про те, що спаплюження імені людини навіть у такій формі є порушенням звичаєвого права; «моци шем ра» – розповсюдження злісної брехні. Це найстрашніший гріх. Згідно єврейського звичаєвого права лихослів'я є одними з тих вчинків, що не можуть бути виправлені, тому традиція підкреслює настанову про заборону лихословити [91, с.446].

Одна з настанов, виконання якої вважається важкою справою, сформульована у настанові Тори: «Перед сліпим не покладай перешкоди» [Ваїкра 19; 14]. В талмудичній літературі сформувалось таке тлумачення цієї норми: не можна обіцяти допомоги тільки тому, що це може бути вигідним для людини, що надає таку допомогу, давати свідчення, які можуть бути вигідними, використовувати конфіденційну інформацію стосовно будь-якої діяльності в своїх інтересах, тощо.

Не допустимі ані помста, ані гнів на довгий час у відношенні до іншої людини. [Ваїкра, 19, 18]. І насамкінець великий принцип єврейського

способу життя: «Любіть ближнього свого, як самого себе» [Ваікра, 19, 18] містить ідею про такі цінності як честь, гідність, емпатія, альтруїзм, доброзичливість як головні риси особистості.

Підсумовуючи огляд специфіки внутрішньоетнічної регуляції соціальної поведінки в традиції єврейського народу, маємо наголосити на наступному. Згідно нашої точки зору механізми регуляції соціальної поведінки в спільноті є такими, що направлені на формування у індивіда соціальної спрямованості і поваги до особистості оточуючих. Генеза внутрішньоетнічних норм здійснюється у напрямку інтерпретації первинних кодифікованих форм до умов сучасності, що, в свою чергу, сприяє адаптації та підтриманню легітимності ментальних утворень, які охоплюють царину свідомості, відповідну системі регуляції суспільних відносин в етнічній спільноті. Такі принципи стали моделлю для формулювання сучасних засад етичного ставлення до прав і свобод людини в світовому співтоваристві, що, в свою чергу, може сприяти побудові системи загальнолюдських цінностей.

*Генеза норм, що регулюють ставлення до представників іноетнічного оточення в єврейському звичаєвому праві.* Погляди єврейської етнічної традиції сформувались під впливом взаємодії з іноетнічним оточенням, тож норми, які повинні визначати механізми регуляції соціальної поведінки індивіда в іноетнічному суспільстві, представлені в джерелах єврейського звичаєвого права.

Настанови, що регулюють життєдіяльність неєврейського суспільства, традицією представляються як комплекс елементів Асерет га-діброт, але з певною корекцією на духовні пріоритети іноетнічного суспільства. Єврейська традиція, оберігаючи світоглядні ідеї своєї спільноти, ставиться досить обережно до духовних орієнтирів інших народів, не торкаючись оцінки їхньої цінності: толерантне ставлення до іноетнічного суспільства стає можливим у випадку, коли світогляд спільноти побудований на визнанні ідеї монотеїзму чи атеїзму взагалі. Як ми зазначали вище, Декалог згадується

в ранніх християнських джерелах як основа релігійної етики<sup>7</sup>, проте єврейська філософсько-релігійна традиція сформувала оригінальний погляд на це питання.

З точки зору єврейської традиції, неєвреям достатньо жити згідно норм, які за свідченням текстів талмудичного і пізньосередньовічного періодів, були надані Ною Превічним [Брейшит 9; 9]. Це необхідний мінімум морально-етичних зобов'язань, виконання яких згідно тексту першоджерела вимагається від всього людства. Талмуд тлумачить шева міцвот бней Ноах (івр. сім заповідей синів Ноя) як такі, що є універсальними для всього людства. Законів синів Ноя сім, з них шість - забороняючих і один настановчий [Сангедрин 59б; Берейшит раба 34:8, 12].

Згідно ідеям єврейської традиції, всьому людству забороняється ідолопоклонство, кровозмішення і прелюбодіяння, безпідставне кровопролиття, зведення хули Б-гу, злодійство, жорстокі вчинки, навіть до тварин. Остання настанова говорить про те, що необхідно створити суд для забезпечення виконання шести попередніх настанов [Сангедрин, 56а; Тосефта, Авода зара 8:4].

Як видно, елементи Декалогу представляють норми життєдіяльності для неєврейської спільноти, тобто настанови, які визначають універсальні, загальнолюдські цінності – цінність життя, цінність духовності як основи моралі суспільства, цінність власності, цінність інституту сім'ї.

Для єврейської традиції орієнтирами в світогляді іноетнічного суспільства стають засади, які оберігають цілісність особистості, тенденції її розвитку, створюють можливість випрацювання механізмів наслідування і згуртованості в спільноті, толерантного ставлення до духовних основ світогляду народів, які існують поряд.

Заповіді синів Ноя містять стандарт, за яким єврейська традиція судить про мораль неєврейського суспільства. Диференціація між цими нормами і

<sup>7</sup> Декалог як основа християнської етики згадується в Євангеліє від Матвія [XIX, 18-19] та Посланні апостола Павла до римлян [XIII, 9].

єврейським етнічним світоглядом полягає в тому, що Тора Усна і Письмова містить сотні настанови про соціально схвальні властивості особистості і вчинки (наприклад, благодійність, милосердя, доброчесність і т.ін.), в той час як від неєврея достатньо чекати тільки додержання зазначених норм, щоб його можна було вважати праведною людиною.

І ще один аспект: в звичаєвому праві єврейської спільноти досить чітко визначені пріоритети інгрупового контролю – і Тора, і Талмуд містять розробку настанов про традиційний судовий інститут як орган соціального і морально-етичного контролю і який є для спільноти вищою інстанцією. Але регуляція внутрішньоетнічних відносин не вирішує проблем, які можуть виникнути при взаємодії з представниками іноетнічного оточення, тому в шева міцвот бней Ноах звучить ідея про суд як орган, який повинен бути авторитетним інститутом соціального контролю для неєврейського суспільства і до якого в разі потреби може апелювати єврейський загал. Традиція чекає від іноетнічного суспільства авторитетної структури, яка впливає на життєдіяльність групи, довіряючи більше регулятивній функції соціуму, ніж індивіда. В той час, як в самій спільноті в першу чергу апелюється до особистості – повага до батьків (а на соціальному рівні – повага до інгрупових цінностей), повага до самої особистості, необхідність духовного зростання. Як видно, від єврея традиція вимагає ще й розвитку властивостей особистості, які визначають духовний світ людини. Духовний світ неєврея не стає предметом розгляду, тут підкреслюються тільки кордони для визначення пріоритетів – заборона спілкування з ідолопоклонниками, тими, хто паплюжить ім'я Б-же, проявляє жорстокість, зневажає доброчесність.

Іноетнічне оточення єврейською традицією розглядається з тієї точки зору, що в певні часи взаємодія з народами, що оточували єврейську громаду, ставала єдиним способом виживання. Тож єврейський етнос мав бути відкритим для іноплеменників, що обрали для себе іудейську модель світобачення. Гер (івр. прозеліт) – це термін, що використовується з часів

укладання Талмуду для визначення людини, яка стала іудеєм (а значить – євреєм) за власним бажанням [230, с.48]

Якщо іноплемянник побажав стати євреєм, іудаїзм не чинить перешкод, проте, починаючи з тих часів, коли іудаїзм почав переслідуватися іншими релігіями, говорить про відповідальність, яку беруть на себе євреї, які допомагають герові в реалізації його бажання: починаючи з епохи римлян, перехід в іудаїзм переслідувався з боку правлячої влади, а в епоху Середньовіччя навіть карався смертю, проте прозелітизм в єврейській традиції вважався за міцву і був високо оцінений. Книга Рут є чудовою ілюстрацією того, що гери відігравали в етнічній пам'яті велику роль – від прозелітки Рут пішов рід Давидів – рід царів Ізраїлевих – це важливий факт, адже приналежність до етносу в єврейській традиції встановлюється по жіночій лінії (хоча існує галахічне твердження про те, що дружина і діти повинні наслідувати звичаї батька, а не матері [117, с.127]). Особливе місце в минулому єврейського народу займають хазари – адже протягом приблизно 200 років офіційною релігією хазар був іудаїзм [58].

За думкою сучасного українського дослідника І.Турова, який аналізує пізній талмудичний період, погляди укладачів класичних рабинських текстів щодо ставлення кодифікованої єврейської етнічної традиції до іноетнічного оточення не були чимось застиглим, визначеним раз і назавжди, – вони змінювались з плином часу. На думку автора, головними чинниками, що вплинули на зміни в поглядах укладачів талмудичних текстів, були зміна соціального статусу, зміна розташування центрів рабинської ідеології та зміни загального культурно-історичного контексту.

У справі ставлення танаїв (більш ранніх авторів Усної Тори) до неєвреїв визначальним виявився етнічний чинник. Чужинці для танаїв були людьми нецивілізованими, незрозумілими і небезпечними. Вони залишаються такими і після навернення в іудаїзм, тому прозеліти і їхні нащадки у поколіннях мають бути відокремлені від єврейської спільноти. Натомість амораї (більш пізні автори) вважали більшість сусідніх народів



достатньо цивілізованими і такими, що дотримуються загально визнаних етичних норм. За моральними та інтелектуальними якостями євреї не мають якісної переваги перед іншими народами. Звичайно, і амораї не відмовлялися від тези про особливу чистоту та добродієність народу Ізраїлю, проте коріння переваги євреїв вони вбачали не в етнічних чинниках, а в єдиної правильній релігії та особливій історичній долі єврейського народу, яка полягає в дотриманні етики іудаїзму в повсякденному житті спільноти (відзначимо, що міф про обраність є присутнім у більшості етнічних традицій народів світу) [235, с.15].

Така точка зору наголошує на тезі про те, що останній неавторизований період кодифікації єврейського звичаєвого права містить більш відкриті для іноетнічного загалу способи життя євреїв, в той час як танаї загалом негативно ставились до контактів з чужинцями і виступали за самоізоляцію єврейського народу. Амораї у своїй творчості виявили прихильність до більшої відкритості єврейського суспільства до міжетнічних контактів та впливів інших культур. Амораї обґрунтували тезу про необхідність пропагувати іудейську релігію серед народів світу і про ставлення до прозелітів як до повноправних членів єврейської громади, думку про плідність співпраці з неєвреями при розв'язанні складних філософських питань [235, с.116].

Розробка морально-етичних принципів загальнолюдського співіснування не залишилась прерогативою єврейської релігійної традиції. На це питання звертали увагу згадувані вище видатні філософи Нового і Новітнього часу М.Мендельсон та Г.Коген<sup>1</sup>, які підкреслювали, що ідеї, викладені в єврейській релігійній традиції щодо основ етики неєврейського суспільства є раціональним фундаментом для єврейської і неєврейської моралі, який дозволяє реалізувати ідею про плідність співпраці народів світу для пошуку рішення гуманітарних проблем сучасного суспільства.

---

<sup>1</sup> Див. Mendelssohn M. "Jerusalem. Über religiöse Macht und Judentum". –Berlin, 1783., Kohlen G. "Die Bedeutung des Judentums".- Leipzig, 1919.

Таким чином, єврейська традиція наголошує на тезі про те, що й атеїстичне суспільство може бути духовним і розвиватися на основі принципів толерантного співіснування, але не можливе існування поряд народів, один з яких зневажає духовні і етичні цінності іншого. З іншого боку єврейська спільнота є відкритою для іноетнічного оточення – прозелітизм в іудаїзмі означає, що людина стає членом етнічної спільноти.

В ціннісно-регулятивній системі ритуали виступають специфічними формами регуляції групової поведінки, тому ми маємо представити *огляд основних ритуалів в єврейській етнічній традиції*. Традиційний спосіб життя єврейської спільноти досить високо ритуалізований. Тож з дослідницької точки зору в межах даної роботи неможливо зупинитися на кожному з таких алгоритмізованих механізмів регуляції соціальної життєдіяльності. Тому ми зупинимось тільки на тих, що ілюструють автентичні для єврейського етносу форми соціальної поведінки і діяльності, бо пов'язані з ідентифікаційними тенденціями представників етнічної спільноти.

Для єврейського етносу автентичними ритуальними формами суспільних стосунків є кашрут – комплекс ритуальних форм суспільної поведінки, пов'язаних з практичною стороною життєдіяльності традиційного суспільства, а також ритуали життєвого циклу особистості і річного циклу традиційних свят.

*Кашрут*. Ці настанови несуть на собі свідчення боротьби іудаїзму з ідолопоклонництвом в давні часи. Настанови про кашрут пов'язані з практичною стороною життєдіяльності і були направлені, в першу чергу, на ізоляцію етнічної спільноти в умовах діаспори, заборону використання речей іноетнічного виробництва в давні часи. Заборона використання таких речей стала, як часто буває з соціальними явищами, довговічнішою за обставини, що викликали її до життя [117, с.226].

Кашрут (івр. можливий до вживання) – це закони про заборонені речі побуту. В першу чергу вони стосуються продуктів, що вживаються до їжі.

Згідно галахі, існує три види живих істот, які Тора називає чистими і нечистими: тварини, що живуть на суші; морські істоти; птахи.

Закони кашриту взагалі містять великий перелік ситуацій, які можуть виникнути у іудея в зв'язку з прийомом їжі та ставленням до продуктів, з яких вона виготовляється. Проте кашрут – це не просто перелік правил, які стосуються заборонених і незаборонених продуктів харчування, кашрут – це образ життя тоді, коли він входить в звичку і людина додержується його без зайвого контролю з боку совісті, тому що виконання усіх настанов кашриту вимагає від іудея дуже часто відмовлятися не тільки від якихось екзотичних страв, а й інколи взагалі від їжі, якщо вона була приготована не належним чином.

Тора і Талмуд достатньо конкретно викладають усі настанови стосовно кашриту, які поділяються на дві категорії – перелік основних характеристик продуктів харчування, які заборонені до вживання взагалі та перелік продуктів, що можна вживати до їжі тільки в тому випадку, коли вони виготовлені належним чином.

На думку бен Маймона [187, с.119], який був відомим лікарем свого часу, традиції вживання до їжі продуктів, які були виготовлені чистим не тільки з ритуальної точки зору способом, а й з точки зору додержання гігієнічно-санітарних норм, мають позитивний профілактичний аспект. А по-друге – це стосується їжі тваринного походження – вживання м'яса тільки тих тварин, птахів і риб, які не є хижими, тобто неагресивними до інших видів і до собі подібних, формує у людини милосердя і співпереживання. І по-третє – ритуал забою повинен бути проведений таким чином, щоб тварина не страждала перед смертю, а прийняла її спокійно (це не стосується риби, яку виловлюють з води і таким чином позбавляють джерела життя). Інша точка зору традиції наголошує на тому, що заборона вживання крові тварин, яка вважається душею живої істоти, позитивно впливає на формування характеру, тому що людина, яка не чує запаху крові, а тим

більше її смаку, втрачає агресивність, жорстокість, потяг до насильства. [271, с.120]

Не тільки вживання кашерної їжі, а й сам процес повинен мати належний контекст – поведінка за столом, гідність, з якою людина приходить не просто попоїсти, а на трапезу, подяка за те, що Всевишній послав до столу. Зазначимо, що більшість ритуалів іудейських свят пов'язані із колективною трапезою, тож єврейська традиція сформувала культурні форми поведінки за столом.

Віруючому іудею забороняється пити вино та вживати хліб (основні ритуальні продукти), які були виготовленими неєвреями – вважається, що ділити хліб і пити вино з іноплеменниками можна лише там, де єврей є повновладним хазяїном.

Кашерними мають бути і їжа, і посуд, в якому вона приготована тому, що біблійна заборона змішування м'ясної і молочної їжі стосується і господарського обладнання, в якому вона готується. Тож додержання ритуалів кашруту вимагає від людини високого контролю за побутовою стороною свого життя.

Практичні настанови про кашрут містять ритуали, що пов'язані з традиціями землеробства і скотарництва - кілаїм (івр. поєднання тих речей, які мають відмінності і є несумісними). В законах кілаїм йдеться про несумісність використовувати одночасно домашніх тварин різних видів для обробки землі чи селекції, сівби зернові чи інших культур на землі, де перед тим вирощувався виноград, з якого виготовляють вино [Дварім, 22, 9], змішування при сівбі чи посадці різних видів рослин [Ваїкра, 19] – зернових, плодово-ягідних чи овочевих, прививати плодів дерева іншими видами, тощо (правда, це стосується тільки країни Ізраїля, що ж до виноградників, то закони кілаїм простираються на всі місця, де вирощується ця культура для виробництва кашерного вина).

До заповідей кілаїм відносять також ряд настанов стосовно предметів повсякденного обігу. Мова йдеться про заборону використання тканини, які

зіткані одночас з волокон вовни і льону чи бавовни. Це стосується взуття, одягу, меблів та інших предметів побутового використання. Сучасні технології харчової та легкої промисловості пов'язані з переробкою генетично змінених продуктів, тож використання таких продуктів з ритуальної точки зору вважається неможливим для традиційного єврейського суспільства<sup>1</sup> [117, с.169].

Безперечно, закони кашруту створюють певні бар'єри в спілкуванні євреїв з іноетнічним оточенням, а також в самій спільноті – додержання кашруту сьогодні протиставить правовірного іудея тим євреям, хто в реалізації цього давнього ритуального комплексу давно асимільований.

Ідентифікація з єврейським етносом з точки зору кашруту є досить яскравим маркером, який одразу виділяє людину і визначає її стосунки з традиційною спільнотою. Проте більшою мірою ритуальна сторона життя сучасного єврея пов'язана з основними традиційними ритуалами кола життя – народження, ініціацією, шлюбом і смертю людини. Навіть в епоху глобалізації саме ці ритуали залишаються імперативними для людини, бо пов'язані з містичним змістом свідомості людини.

*Коло життя особистості.* В ритуальній практиці кожного народу центральне місце посідають ритуали, що пов'язані з основними подіями життя людини в суспільстві. В кожному традиційному суспільстві народження нової людини, ініціація, шлюбна церемонія і смерть мають свій сакральний і суспільний зміст.

---

<sup>1</sup> Сьогодні існують навіть спеціальні лабораторії, де встановлюється кашерність тих чи інших предметів побуту і видається дозвіл на їх практичне використання віруючими іудеями. Такі предмети можна відрізнити по печатці рабинату, що наноситься на маркерівку товару.

*Народження.* У єврейській традиції народження дитини є подарунком долі і одночасно нагодою для гордості батьків. Найпершою настановою єврейського образу життя, що міститься у Торі, є настанова про продовження роду. Єврейське традиційне суспільство надає високого соціального статусу багатодітним сім'ям.

В багатьох традиційних суспільствах стать дитини має значення для батьків – народження хлопчиків більш бажане, ніж дівчаток. В єврейській традиції стать новонародженої людини має значення з тієї точки зору, що традиційний образ життя пов'язаний із достатньо жорстким розподілом гендерних ролей. Тож з приходом нової людини у цей світ згідно статі в єврейському традиційному ритуалі існують розбіжності щодо народження і надання імені дитині.

Ритуал новонародження і надання імені хлопчику має назву «бріт-міла». Поняття «бріт» на івриті означає союз, заповіт чи прийняття взаємних зобов'язань, мається на увазі союз і взаємні зобов'язання єврейського народу і Г-спода. Бріт-міла є головним з трьох символів віри, які єврейські традиційні джерела називають «знаками» – шабат, бріт-міла і тфілін [Брейшит, 17:10-12].

Ритуал бріт-міли символізує вірність ідеям іудаїзму старшого покоління і наступності їм нащадками. В Торі є відомості, що батько сам повинен зробити бріт-мілу синові, проте згодом цю процедуру, що потребує навичок і майстерності, єврейська традиція дозволила батькові «призначати заступника», який би виконав ритуал. Таким чином з'явилась досить унікальна професія могоеля – спеціаліста, що виконує таку операцію. Ритуал бріт-міли проводиться і в випадку, коли неєврей переходить в іудаїзм (івр. гіюр) [77, т.2, ст.896 - 911].

Народження доньки як ритуал в єврейській традиції виглядає дещо по-іншому і не пов'язаний з анатомічними змінами. Батьки дівчинки повинні

прийти до синагоги на 8-й день життя дочки. Згідно літургійного порядку до читання Тори мають бути викликані названі чоловіки, серед яких і батько новонародженої. Після ритуалу читання певного місця Біблії батько промовляє ім'я дівчинки і отримує поздоровлення від членів громади.

*Ініціація* чи ритаули, що пов'язані із свідомим входженням до традиційного суспільства.

Важливий період, з якого починається доросле соціальне життя кожного єврея – це вік повноліття. За традицією вважається, що починаючи з віку повноліття кожен єврей має виконувати усі 613 настанов і повинен нести відповідальність за свої вчинки за єврейським звичаєвим правом. Вік повноліття наступає в єврейські традиції для чоловіків – в 13 років, для жінок – в 12.

Іноді на бар-міцву єврей, що живе в діаспорі, здійснює алію до Ерец-Ізраель і молиться у Західної Стіни Плачу – святині єврейського народу. Також в цей день батьками накривається святковий стіл для гостей, де за трапезою хлопчик вперше звертається до присутніх з промовою, яка містить подяку батькам за виховання, а далі читає невелику лекцію, яка присвячена якомусь питанню, пов'язаному з тлумаченням Тори. До такої промови юнак готується не один тиждень, бо сама промова має бути доказом його освіченості в питаннях розуміння і тлумачення єврейської традиції.

Сьогодні деякі євреї, які не проходили обряду бар-міцви у визначений час, вважають за необхідне пройти такий обряд в більш зрілому віці. Це допустимо в традиції іудаїзму.

Повноліття дівчини – бат-міцва (івр. донька, що виконує заповіді) – свято більш сімейне. Ритуал ініціації для дівчини полягає в тому, що за трапезою дівчина в своїй промові дякує батькам за виховання і освіту і проголошує двар Тору (звичайно тлумачення деяких понять чи тієї чи іншої

події, пов'язаної з текстом Тори), знаменуючи тим самим своє повноліття [117; 230].

Таким чином ритаул ініціації в єврейській традиції є так би мовити екзаменом, перевіркою на знання основ традиції, розуміння і практичного застосування основних соціальних норм, обрядів та ритуалів.

*Весілля і шлюб.* В нашому дослідженні [135] ми представили основні аспекти регуляції соціальної поведінки в гедерному вимірі, дослідили традиційні погляди на інверсію гендерних ролей, специфіку соціальних ролей у сім'ї, форми соціального контролю у цій сфері життєдіяльності.

*Смерть і жалоба по померлому.* В єврейській традиції, яка базується на вірі в безсмертя душі і житті в наступному майбутньому світі, смерть людини є не більш, ніж перехід від життя в матеріальному світі до життя в світі духовному, світі абсолютного добра [Когелет 12].

Якщо людини знаходиться при смерті, до вмираючого заборонено торкатися, тому що людина, яка вмирає - як свічадо, яке може загасити найлегший дотик. Для погребального обряду викликаються спеціально призначені члени громади, які входять до погребальної організації «Хевра кадіша» (арам. свята громада), бо родичам не бажано торкатися мертвого тіла.

Згідно єврейської традиції по померлому повинні ходити в жалобі батьки, діти і чоловік чи дружина. З моменту смерті близької людини родичі стають оненім (івр. людина, що підкошена горем). Оненім не повинні виконувати усіх настанов Тори, щоб присвятити себе тільки справам, пов'язаним з організацією похорон, тому що традиція наголошує на тому, щоб тіло було поховане в день смерті [Дварім, 21, 23].

Після похорон для родичів наступають «шива» (івр.сім) - сім днів трауру. По закінченні шива траур продовжується, але можна повернутися до повсякденних справ, проте слід уникати веселощів, свят та заходів, які несуть



веселий характер. Ця настанова стосується всього траурного року. Згідно єврейської традиції на могилі має бути встановлене тільки кам'яне надгроб'я (івр. мацева) – таким чином місце поховання людини зберігається якнайдовше. Така традиція пов'язана з релігійною доктриною іудаїзму про воскресіння, тож ні одна душа не може бути забутою. Увіковічення імені людини на камені зберігає пам'ять про неї навіть тоді, коли не залишилось в живих її нащадків. Відзначимо, що досить багато давніх єврейських кладовищ на Україні збереглося до наших днів і ними опікуються релігійні громади тих населених пунктів, в яких вони розташовані.

*Річний цикл традиційних свят* пов'язаний із релігійними святами, що більшістю згадуються в біблійних джерелах.

*Шабат.* Одним із символів іудаїзму є святкування, а точніше, освячення суботи (івр. шабат). Ця традиція є однією з чи не найдавніших і міститься у віршах другої книги Тори [Шмот 20, 8:11]. Для біблійних часів сама ідея дня відпочинку стала однією з найгуманніших. В талмудичний період ідея шабату стала тлумачитися як день служіння Б-гу, день спокою. Всі будні єврея набувають змісту тільки тому, що вони наближають його до суботи, тож ідея цього дня стала невід'ємною ознакою іудейського способу життя. Шабат уособлює дві ідеї: пам'ять про акт Творіння всього суцього на землі, а також ідею про найзначнішу подію в житті єврейського народу – вихід з єгипетського рабства [Дварім, 5, 15].

Шабат – скоріше сімейне свято, хоч і може проводитися як публічний захід. Біблійна заборона працювати в суботу тлумачиться традицією як концепція млаха (івр. робота, що заборонена у суботу) і має відношення до праці, пов'язаної з виробництвом, створенням чи трансформацією предмета. Єврейське право тлумачить загальний принцип, який передбачає додержання закону не тільки безпосередньо, але й чинити такі дії, що можуть привести до забороненої дії. Тому, як правило, усі предмети, використання яких

заборонено в шабат, забороняється традицією навіть брати до рук (івр. мукце) [117; 230].

Обов'язковим атрибутом шабату є білий хліб, випечений у формі хали (івр. «хліб») та виноградне вино. Таким чином традиція об'єднала символи людського буття: сім'я, діти, хліб і вино, доповнивши їх вченням святих для євреїв книг. Тож шабат є не тільки днем відпочинку, а й днем особистісного зростання людини – адже у суботу кожен єврей має звертатися до текстів Святого писма. Цей день традицією присвячений духовності, згідно іудейської літургії шабат є апофеозом недільного життя іудея. Таким чином шабат є першим інститутом, який відповідає людській потребі у регулярно повтореному дні відпочинку і відновлення сил, що визнає універсальний характер цієї потреби, засобом підтримання і укріплення сили впливу релігії і суспільства на життя особистості.

*Новий рік* чи Рош-Гашана (івр. голова року) в єврейському традиційному календарі припадає на сьомий місяць року, що має назву тішрей, і пов'язане це свято з ідеєю про творче зростання особистості. Взагалі свято нового року входить до комплексу канонічних єврейських свят, що припадають на цей місяць. Це так звані *Йомім Норамім* (івр. «дні трепету»).

Рош-Гашана разом із *святом Йом Кіпур* (івр. «день позбавлення») символізують етичне і релігійне переосмислення життя і підготовку до року, що починається. Як вважає єврейська традиція, у ці дні Б-г вирішує, хто буде жити в наступному році, а хто помре. Тож якщо людина буде у ці дні молитися, то, можливо, це може посприяти позитивному рішенням Всевишнього. Цим святам передують так звані дні сліхот (івр. покаяння). Повернення до релігії, покаяння, має назву на івриті «тшува», що означає «повернення». Проте у цього слова є ще одне значення – «відповідь». Термін цей досить точний, так як він припускає, що кожний єврей від народження

заповіданий єврейській релігії. У одних приналежність до релігії виховується з дитинства, у інших – коли з'являється потреба осмислити своє життя і знайти відповіді на вічні питання, повернувшись до віри свого народу.

Головний сенс покаяння – це повернення до Б-га, до єврейства у вірі, думках, діях. В буквальному розумінні, можливість повернутися існує тільки для того, хто вже був «там» - наприклад, для дорослого, який зберіг спомини дитинства, що пройшло в традиційній атмосфері. Проте іудейська традиція говорить про те, що до віри пращурів має право повернутися навіть той, для кого іудаїзм є тільки так би мовити генетичною, історичною спадщиною, не більше, ніж визначення, що вказує на приналежність до етнічної групи. Йомім Норамім уособлюють в собі ідею покаяння для усіх євреїв.

Проблема покаяння є вагомою психологічною і практичною проблемою – адже пов'язана вона не тільки з зовнішніми змінами способу життя «бааль тшува» – особистості, що бажає повернутися до цінностей свого народу, додержуватися традицій практичного іудаїзму, а й сприйняти їх в екзистенціальному відношенні, сприйняти духовні цінності народу Ізраїля з його тисячолітнім досвідом існування. Таким чином, тема життя і смерті є основною у святкуванні Йомім Норамім.

*Суккот* (івр. «кущі, шалаш») – канонічне свято, яке також приходить на місяць тішрей – символізує ті дні, коли євреї згідно біблійної історії, блукали впродовж сорока років по пустелі, де єдиним їх пристанищем були шалаші. Це свято нагадує євреям про те, що життя у діаспорі не може бути стабільним і укоріненим до тих пір, поки усі євреї не повернуться до прабатьківщини. Ще однією ідеєю відоме свято суккот – це свято врожаю.

Свято *Сімхат-Тора* (івр. «радість Тори») знаменує закінчення річного циклу читання Тори. В цей день закінчують читати останній вірш книги Дварім (христ. Повторення Закону - останньої книги П'ятикнижжя) і починають читати перший вірш книги Брейшит (христ. Буття). Свято

уособлює безперервний процес вивчення святих для євреїв книг, створює атмосферу радості пізнання і причетності до знання, що стало імперативним не тільки для євреїв, а стало джерелом духовних цінностей для більшості людства.

*Ханука* – свято, що своїм корінням сягає часів завоювання Іудейського царства греко-сирійською імперією більш як дві з половиною тисячі років тому. Саме слово «ханука» означає «освячення». Згадане свято уособлює чудове повернення іудейської святині – ритуальна олія, якої мало хватити тільки на один день, горіла у головному свічнику Храму вісім днів – до того моменту, коли було виготовлена наступна порція ритуальної олії. З тих пір свято Хануки відзначається як свято перемоги іудейської ідеології над ідеологією загарбників і гнобителів євреїв.

*Ту бі-шват* чи новий рік дерев – традиційне свято, що уособлює патріотичне почуття до землі, що стала для євреїв Батьківщиною. Території, на яких розташований Ізраїль, є зоною ризикованого землеробства, тож народна традиція посадки дерев на початку весни стала даниною відданості землі прабатьків.

*Пурім* – календарне свято, яке виникло приблизно за часів персидського царя Навуходносора (івр. Ахашверош) і символізує перемогу євреїв над антисемітизмом. В це свято читається Мегелат Естер, яка містить оповідь про історію царя Ахашвероша,. Після завершення читання Мерелат Естер представляють Пурімшпіль – театралізовану оповідь про історію цього свята.

Сучасне святкування Пуриму прокладає місток між історією та сучасністю – в традиційний сценарій Пурімшпілью (ідиш. гра в Пурим) вводять актуальних персонажів, які схожі на героїв давньої історії. В цей день вдягають карнавальні костюми, веселяться, розігруючи друзів і

знайомих, тощо. Взагалі свято Пурім чи не найпопулярніше свято з усіх єврейських традиційних свят.

Свято *Песах* (івр. «той, що минув», «перескочив») – свято релігійного та національного самовизначення єврейського народу. Воно згадується в другій книзі Тори – Шмот і уособлює ідею про звільнення євреїв з єгипетського рабства і чарівне спасіння попри усі поневіряння та одержання національної свободи. Ідея цього свята наголошує на обраності єврейського народу, волі Всевишнього щодо суспільства, яке має стати охоронцем духовності всього світу завдяки отриманому від Нього Заповіту. Популярність цього свята серед неєврейського загалу пов'язана із воскресінням Христа, якого згідно Євангеліє, було страчено саме в дні Песах.

День *Лаг ба-омер*, який присвячений пам'яті тисяч загиблих послідовників рабина Аківи, що у 132-135 рр. н.е. під керівництвом Бар-Кохби підняли повстання проти Риму, традицією розглядається як день пам'яті захисників свободи та незалежності Ізраїля. Повстання було придушене, тому ці дні є днями трауру. Дні трауру вшановують сорок дев'ять днів від днів Песах.

Свято *Шавуот* є святом дарування євреям Всевишнім настанов і заповідей Тори на горі Синай. Згідно традиції, єврейський народ, що залишив Єгипет, знаходився на шляху до землі обетованної, тож актом дарування Творцем законів та настанов системи духовного та соціального характеру був закріплений сакральний зв'язок між єврейством та Б-гом. Таким чином, свято Шавуот тлумачиться традицією як початок прийняття відповідальності кожного єврея за впровадження законів, встановлених Всевишнім для їх втілення на батьківщині євреїв.

Традиційний річний цикл завершується *постом 9-го Ава* – днем пам'яті руйнування Іерусалимського Храму – святині єврейського народу.

Єврейською традицією відзначені і дві сучасні історичні події, що вплинули на історію народу – День Катастрофи європейського єврейства та День незалежності Ізраїля – дати, які відзначаються наприкінці квітня-напочатку травня. Таким чином, події ХХ-го сторіччя прийняли сакралізовані форми і в подальшому будуть передаватися як історична пам'ять про покоління, що зробили свій трагічний і героїчний внесок у історію єврейського народу.

Як видно з наведеного матеріалу, традиційні єврейські свята, що визначають річний цикл функціонування спільноти, направлений на формування єдності в спільноті, піддержання імперативності як світоглядних ідей релігії, так і історичної пам'яті народу. У єврейського етносу релігійні імперативи тісно пов'язані із імперативами соціальної історії, що говорить про відкритий характер єврейської міфологічної системи до інновацій, які виникають як результат історичного буття народу.

Загалом, і коло життя особистості, і річний цикл, і практична повсякденна життєдіяльність є ідеологічно взаємопов'язаними, що, в свою чергу, завдяки сакралізації підтримує їх імперативність та аксіологічний зміст.

*Єврейські мови і традиція.* Традиція є одним з основних законів розвитку і формування мови, вона детермінує її зміни, надає цим змінам форму закону, надає руху мовної системи визначену направленість, забезпечуючи історичний зв'язок минулих і нових мовних форм, виступає основним засобом трансляції мовного досвіду [174, с.187].

Мова – складна система, і традиції тут проявляються не тільки на фонетичному, морфологічному, синтаксичному, семантичному рівнях, а також на рівні традиційних словосполучень, фразеологічних зворотів. В більш широкому плані – як легенди, міфи, народні оповідання і т.ін.

Мова іврит існує більше 3 тисяч років, семітського походження, належить до ханаанської гілки семітської мовної групи, афразійської мовної сім'ї ностратичної макросім'ї мов. Історія розвитку івриту поділяється на шість періодів: біблійний (12 – 2 ст. до н.е.); післябіблійний (1 ст. до н.е. – 2 ст.н.е.); талмудичний (3 – 7 ст. н.е.); середньовічний (8 – 18 ст.); епоха Гаскали - періоду виникнення єврейського просвітницького руху в Німеччині (18 – 19 ст.); і поява сучасного івриту з 80-х років XIX сторіччя [111].

Відзначимо, що іврит в більшості був мовою освічених євреїв, святою мовою, і тому довгий час (з IV до XX ст.) залишався «мертвою», тобто книжковою. Тільки в XX сторіччі мова іврит відродилась і стала державною мовою Ізраїлю. Більшість книг ТаНаХу, а також деякі філософсько-релігійні джерела більш пізніх історичних періодів написані на івриті.

Безперечно, мовою, що з'єднувала і зберегла єврейський етнос від асиміляції і поглинання іншими етнічними спільнотами, є іврит. Мова іврит об'єднувала євреїв в діаспорі, зберігаючи виключну роль в найважливіших сферах єврейської культури, вона виражає етичні, інтелектуальні, естетичні, соціальні і релігійні ідеали єврейського етносу.

Ще одна мова, яка стала для євреїв мовою святого письма, що в античності була поширеною серед широких верств єврейського населення, є арамейська. Її відносять до північно-західної групи семітських мов. В цілому арамейська мова близька до івриту, хоч і є суттєві розбіжності між ними. Арамейська мова відома вже понад 3 тисячі років. Для євреїв у перші віки нової ери вона стала розмовною. Деякі частини Талмуду Ієрушалмі і Талмуду Бавлі написані на галілейському і вавілонському івритсько-арамейському діалектах [77; 111].

З арамейською мовою пов'язана ще одна сторона єврейської традиції – це містика іудаїзму. Кабалістичні джерела більшістю виконано на арамейській мові, яка вважалась недоступною для іноетнічного оточення, а

також для захисту від волонтаристського використання ідей єврейської езотерики.

Рідною для українського єврейства є мова ідиш. В історії мови ідиш виділяють 4 періоди. Перший з них – найдавніший (до 1250 р.) – характеризується появою потреби для єврейського загалу, що проживав на теренах від Голландії до України, а також в ашкеназьких поселеннях у Північній Франції, Італії і на Балканах, в мові для спілкування нижчих верств єврейського етносу і особливо жінок. Цей період становлення мови пов'язаний з формалізацією ідиш – мова виникла як синтез компонентів різних європейських мов та івриту, де основне місце займала німецька. Було зроблено спробу передати такий діалект за допомогою івритського алфавіту [111].

Давній період мови ідиш (1250 – 1500 рр.) – період «славянзації» ідиш під впливом слов'янського оточення у Східній і Південній Європі. Середній період (до 1700 р.) розвитку мови ідиш характеризується його поширенням не тільки як засобу комунікації, а й літературної мови (в основному, фольклорного характеру). І, насамкінець, четвертий період (після 1700 року) – це період сучасної мови ідиш. Сьогодні на ідиш розмовляють ашкеназькі євреї Європи, в Північній Африці, Північній і Південній Америці.

Идиш використовувався тими євреями, які відчували пресинг з боку пануючого етносу, але якщо оточуюче соціальне середовище толерантно ставилося до ашкеназів, то наступні покоління мову ідиш втрачали. Проте й сьогодні мовою ідиш користуються в хасидських громадах США, Західної Європи та інколи на Україні, в тих родинах, де цю мову зберегли як одне із свідчень приналежності до єврейського народу.

Сьогодні більшість дослідників говорить про ідиш як вмираючу мову, зважаючи на відсутність інституційних засад її репродукції в традиційному ареалі її поширення. Дійсно, в Україні відсутня підготовка фахівців з



викладання ідиш, в побуті нею користуються переважно люди похилого віку, тож активною вона є тільки в релігійних громадах США та в Західній Європі. Необхідно відзначити, що в українських загальноосвітніх школах з єврейською мовою навчання викладають мову іврит, підготовкою кадрів для освіти опікуються переважно єврейські гуманітарні організації.

Сучасні трансформаційні тенденції мовного показника етнічного менталітету єврейського народу України можуть бути визначені через визначення респондентами рідної мови. За даними Всеукраїнського перепису 2001 року в якості рідної мови єврейське населення України обрало наступні.

**Мови, що є рідними для єврейського населення України. Табл.2.1 (за даними перепису 2001 р.)**

№	мова	кількість виборів	у відсотках
<b>1</b>	<b>Свої національності</b>	3 213	0,21
<b>2</b>	<b>українська</b>	13 924	13,39
<b>3</b>	<b>російська</b>	85 964	82,70
<b>4</b>	<b>білоруська</b>	16	0,002
<b>5</b>	<b>молдавська</b>	8	0,008
<b>6</b>	<b>румунська</b>	3	0,003
<b>7</b>	<b>угорська</b>	37	0,004
<b>8</b>	<b>словацька</b>	1	0,001
<b>9</b>	<b>інша</b>	215	0,021
<b>10</b>	<b>Не вказали</b>	210	0,020
	<b>всього</b>	103 591	

Рідною для українського єврейства є мова ідиш, яку як таку вказали тільки 0,21% єврейського населення України. Найбільш поширеною серед єврейського населення України є російська мова (82, 70%). Українську як рідну визначили 13, 39 відсотків українських євреїв, інші мови як рідні складають незначні частки відсотка.

Таким чином, можемо констатувати, що сучасна трансформація етнічної ідентичності єврейської спільноти України за мовним компонентом може бути визначена як асимілятивна.

Іншою характеристикою мовного компонента може слугувати кількість періодичних видань, які є друкованими органами єврейських громадських організацій. В табл.2.2 ми наводимо дані Центру етносоціологічних та етнополітичних досліджень Інституту соціології НАН України щодо таких видань [81, с.211] станом на 2001 рік.

## Періодичні видання єврейських громадських організацій України. Табл. 2.2

№ я/я	Назва	З якого року видається	Мова видання	Періодичність
1.	"Єврейські вісті": додаток до газети ВР України "Голос України" (Київ)	3 1994 р.	Російська, українська,	Щомісячно
2.	"Відродження: XXI століття" (Київ)	3 березня 1990	Російська	Двічі на
	"ВСК/Всеукраїнський єврейський конгрес" (Київ)		Українська, російська	Щотижнево
4.	"Хадашот/Новини" (Київ)		Українська, російська,	Щомісячно
5.	"Єврейський оглядач" (Київ)	3 2000 р.	Російська	Двічі на
6.	"Київ єврейський" (Київ)	з 2001 р.	Російська	Неперіодичне
7.	"Єврейський меридіан" (Київ)	3 2000 р.	Російська	
8.	"Шофар" (Львів)	3 1994 р.	Українська, російська,	Раз на місяць
9.	"Шомрей шабос" (Одеса)	3 січня 1995 р.	Російська,	Щотижнево
10.	"Ор-самеах" (Одеса)		Російська	Щомісячно
11.	"Шалом, Хаверим"		Російська	Щомісячно
12.	"Нер" (Луганськ)	3 березня 2000	Російська	Щомісячно
12.	От сердца к сердцу: газета	3 1996 р.	Російська,	Щомісячно
13.	"Мир еврейской женщины": журнал (Луганськ)	3 липня 2000 р.	Російська	Щомісячно
14.	"Вінницька Ієрусалимка" (Вінниця)		Російська	Щомісячно
15.	"Община" (Вінниця)		Російська	Неперіодичне
16.	"Шабат" (Бершадь)		Російська,	Неперіодичне
17.	"Наше життя" (Донецька область)		Російська	Неперіодична
18.	"Барух Гашем" (Донецька область)		Російська	
19.	"Аїдише маме" (Донецька область)		Російська	
20.	"Менора" (Слов'янськ)		Російська	
21.	"Яхад/Разом" (Сумська область)		Російська	
22.	"Лебн" (Конотоп)		Російська	Щомісячно
23.	"Шолем" (АРК)		Російська	Щомісячно
24.	"Шалом" (Харків)		Російська	Щомісячно
25.	"Надія" (Корсунь-Шевченківський)		Російська,	Щомісячно
26.	"Атіква" (Полтава)		Російська	Щомісячно
27.	"Синагога"		Російська	Щомісячно
28.	"Тхія/Відродження" (Чернігів)		Російська	Щомісячно
29.	"Чернівіцер блетер" (Чернівці)		Російська,	Щомісячно

Як видно з наведених даних, більш 17 відсотків періодичних видань єврейських громадських організацій виходять на мові ідиш, більше 10 відсотків – на мові іврит, а основною мовою є російська.

Взагалі, по кількості періодичних видань за даними [81] єврейська спільнота України є лідируючою (29) серед етнічних меншин. Цей показник на порядок відрізняється від показника кількості періодичних видань, наприклад росіян (5), білорусів (2) – меншин, що складають питому частку населення України.

Таким чином необхідно наголосити, що за мовним компонентом етнічний менталітет українського єврейства має асимілятивну тенденцію.

### **2.3. Організаційні характеристики діяльнісних проявів традиційного єврейського менталітету**

В кожному суспільстві система соціальних інститутів є формою і засобом його організації, репродукції і функціонування. Визначення характеристик *інституційної системи етнічної спільноти* дає змогу розкрити зміст ідеологічних, політичних, духовних, економічних, релігійних і багатьох інших рис суспільного способу життєдіяльності.

*Інститут сім'ї* в єврейській традиції має свої давні і фундаментальні засади. Про необхідність створення сім'ї згадується вже в перших розділах книги Берейшит [Берейшит 2, 18, 21:24].

Статус членів сім'ї і звичаї, з ним пов'язані, почали складатися ще на зорі існування людства і не є знахідкою єврейської традиції, проте єврейське звичаєве право містить велику низку законів, що регламентують відносини

між подружжям. Взагалі равак (івр.холостяк) єврейським правом талмудичного періоду розглядається як людина соціально неповноцінна [Лебамот, 63а] - одружений чоловік має більше соціальних прав в громадському житті [Та'аніт, 16а].

Єврейська традиція вважає, що зв'язок між чоловіком і дружиною – священний. Він виникає, коли чоловік і жінка знаходяться в трьох можливих ситуаціях – тобто звичаєвим правом обговорюється три способи вступу до шлюбу: перший з них пов'язаний з ситуацією, коли чоловік «купує» дружину [Дварім 22, 13] – найдавніший звичай, поширений на Сході, проте він є для єврейського права нормою. Наречену можна «придбати» за допомогою золотої обручки без каменів і прикрас (щоб не підкреслювати різниці між заможними людьми і з невеликим достатком). При цьому обручка не є символом шлюбу, вона є «платою», і, таким чином, укладає шлюб.

Другий спосіб вступу до шлюбу – наявність сексуальних стосунків між чоловіком і жінкою, проте необхідно, щоб було два кашерних свідки, що можуть підтвердити факт таких контактів. Єврейська традиція розглядає питання гвалтування – якщо чоловік згвалтував незаміжню жінку, то вона вважається його дружиною і чоловік не може нехтувати нею [Дварім 22, 13, 19, 29].

Третій спосіб одружитися за єврейським законом є написання шлюбного контракту «ктуба». Сьогодні жодна традиційна шлюбна церемонія не обходиться без написання ктуби. Її підписують наречений та два свідки і де перелічуються обов'язки, які бере на себе наречений, і права його майбутньої дружини в його випадку смерті чи розірвання шлюбу з чоловіком. В першу чергу ктуба підтверджує обов'язки чоловіка, які містить Тора [Шмот 21, 10].

Ктуба захищає від швидкого рішення про розлучення, а також право дружини на сексуальні стосунки з чоловіком навіть тоді, коли вона стає небажаною [Мішна, Ктубот 5:6; Ктубот, 62б-62б].

Система цінностей, що містить галаха, допомагає виникненню сім'ї, що живе за тими ж законами, що і єврейська спільнота в цілому. Сфера сімейних відносин в єврейському звичаєвому праві має назву шлом баїт (івр. «сімейна гармонія») [Бава мециа, 59а].

Традиційні джерела містять розробку ідей про тагарат гамішпаха (івр. «закони сімейної чистоти»). Вони регулюють відносини, що пов'язані із інтимними стосунками подружжя.

Змістом законів сімейної чистоти є настанови, що стосуються в першу чергу жінки і пов'язані із особливостями жіночої фізіології. Мова йдеться про періоди, коли жінка стає ритуально нечистою і заборонена для інтимної близькості із чоловіком [Ваїкра 18, 19:24].

Традиційний інститут сім'ї регулює відносини і щодо розірвання шлюбу. Шлюбні стосунки можуть бути припинені за згодою чоловіка і дружини. Таким чином, неможливим розлучення тільки за однією волею чоловіка без вагомої причини (зрада чи хвороба дружини, тощо). Дружина може вимагати розірвання шлюбу в випадку жорстокого ставлення до неї з боку чоловіка, добровільної чи змушеної еміграції чоловіка в іншу країну, появою у нього важкого фізичного чи психічного захворювання, імпотенції [Шульхан Арух, Ебен га-Езер 154, §§ 8, 9, глосса Іссерлеса до § 1, 3, 4, 5].

Іноді розірвання шлюбу здійснювалося навіть проти волі подружжя релігійним судом, якщо шлюб був укладений з порушеннями галахі: між кровними родичами, зрадою дружини, тому що зрада є не тільки порушенням прав чоловіка, а й злочином, що руйнує ідею шлюбу, і продовження його в таких умовах знеславило б суспільну мораль. Також примусове розірвання шлюбу можливе ще й тоді, коли подружжя бездітне впродовж десяти років

[Ебамот, 64а].

Проте сімейні стосунки не обмежуються тільки стосунками між чоловіком і дружиною, адже для єврейської сім'ї головним смислом існування є діти. Однією з десяти головних настанов єврейської моралі є заповідь про повагу і авторитет батьків [Шмот 20, 12]. Почт також є невід'ємною рисою в відносинах між батьками і дітьми. Тільки у випадку, коли батьки примушують йти проти законів єврейського життя, діти мають право піти проти їх волі [Бава меція, 32а] 19, с.3].

Таким чином, головним завданням батьків щодо дітей є виховання в руслі традиції. Батьки несуть відповідальність за долю дітей до того часу, коли вони самі не побудують свою сім'ю. Батьки повинні піклуватися про освіту дітей, їх матеріальне забезпечення, а також про те, щоб діти змогли знайти собі пару та одружитися.

Галахою розроблена тема, що стосується втрати батьків. Єврейська традиція містить позитивне ставлення до людей, які втратили батьків, і в першу чергу доброзичливе ставлення до дітей-сиріт. За ТаНаХом заборонено наступати на права сироти. В П'ятикнижжі декілька разів повторюється вимога бути особливо справедливим і коректним по відношенню до сироти [Шмот 22, 21:23].

За традицією для сиріт встановлюються особливі привілеї, що стосуються права наслідування та опіки. Традицією конечний вік для сироти не вказується, а лише до тих пір, поки сирота не зможе сам про себе піклуватися, він має право користуватися покровительством традиційного закону. Опікун сироти розглядається як його батько [Сангедрин, 19б], [Шульхан Арух, Іоре Деа, 160, 18].

Взагалі стосовно прав наслідування, за галахою перший син (івр. «біхор») отримує подвійну долю від всього майна, що розділяється між

дітьми померлого батька порівну. Первісток несе відповідальність за всю сім'ю і в разі смерті батька стає її провідником [187, т.2, 174-176].

Необхідно відзначити соціальний статус незаконнонароджених (івр.мн. «мамзерім»). В основі інституту мамзерім лежить та ідея, що діти, поява яких пов'язана із злочином чи порушенням моралі, не можуть вважатися повноправними членами сім'ї і суспільства, і, таким чином, пляма батьківського гріха в тій чи іншій мірі лягає і на дітей.

Як етика іудаїзму, так і звичаєве право найсуворіше ставиться до найменших порушень правил статевої моралі, проте єврейство завжди відносилось до мамзерім досить м'яко. Єврейське право зуміло поєднати суворе відношення до порушників статевої моралі з гуманним відношенням до ні в чому не винних дітей. Це відобразилось як в обмеженні кола осіб, які можуть бути визнаними незаконнонародженими, так і в правовому положенні цих осіб. Тора містить тільки одне положення стосовно незаконнонароджених [Дварім, 23, 3].

З контексту традиції можна зробити висновок, що під незаконнонародженим розуміється дитина, яка народилась від кровозмішення і тільки цей вид незаконнонароджених має обмеження у правовому відношенні. Згідно традиції обмеження полягають в тому, що мамзерім забороняється вступати до шлюбу з євреями чистого походження. Традиція наполягає на тому, що позашлюбні діти, які народжені жінкою, що не є у шлюбі, не визначаються мамзерім і ні в яких правах не обмежені. Полеміка про статус мамзерім була довгою і відображена в талмудичних текстах (Кідушин; 66б, 68а, Зехар. 9, 6, Т.Іерушалмі, Кідушин, III, 14, 15), в кодексі бен Маймона [223а, 110-114], а також в Шульхан Арух [Орах Хаім, 282, §3, примітка; Іоре Деа, 266, Іоре Деа, 281, §4]. Незаконнонароджений має право вступати до шлюбу тільки з жінкою такого ж, як і він, походження чи жінкою-гером. Діти від такого шлюбу навіки лишаються мамзерами.



Проте Талмуд містить ідею, що в месіанські часи інститут мамзерім зникне і всі вони стануть рівними в соціальних правах з євреями чистого походження [77, т.11, ст.60].

Традиційне сімейне право містить низку настанов, що регулюють стосунки щодо взаємин між подружжям, батьками і дітьми, прав наслідування і визначають соціальний статус сиріт і незаконнонароджених. Розробка в звичаєвому праві вказаних норм створюють умови для стабільного розвитку інституту сім'ї і суспільства в цілому.

*Інститут традиційної освіти.* Для єврейського народу навчання і освіта є невід'ємним фактором формування етнічної свідомості. Освіченими повинні бути всі євреї – не зглядаючись на стать, вік і т.д. З давніх часів існує єврейська освітня інституція.

Для традиційної освітньої системи (івр. хінух) східноєвропейських євреїв характерне поділення на два-три рівні – початкова освіта, її діти до повноліття набували у хедерах (івр.кімната) – початкових класах, де діти вивчали Тору, в основному напам'ять з перекладом на ідиш. Крім вивчення Тори в більшості хедерів ніякі інші предмети не викладались.

Ще однією формою навчання є так звані талмуд-тора – денні школи, де вивчають не тільки Тору, а й мову іврит, філософію та історію, традицію єврейського народу, Талмуд, а також в залежності від напрямку релігійної громади, загальноосвітні предмети за вибором керівництва освітнього закладу. Інколи талмуд-тора відкривається при синагозі і діти зайняті там три-чотири рази на тиждень після занять в загальноосвітній школі.

В сучасній діаспорі прийнята і така форма традиційної освіти, як недільна школа. І хоч програми таких шкіл містять низку предметів з іудаїки (Jewish study), ТаНаХу, Талмуду, проте єврейська освіта такого рівня є дуже поверхньою.

Часто денні школи, де навчаються діти від 10 і старше років, називають йєшивами, проте йєшива – це вищий духовний навчальний заклад для повнолітніх чоловіків (в реформістському напрямку іудаїзма – і для жінок також). В йєшиві набувають знання з письмової та Усної Тори, єврейського права, релігійної філософії та історії. По закінченні курсу (це не є якимось конкретним періодом, як і саме навчання в йєшиві може продовжуватись скільки завгодно довго) слухач отримує «сміху» – дозвіл на діяльність рабина, проте ставати рабином зовсім необов'язково, тим більше, що йєшива надає ряд спеціальностей, без яких не можливе традиційне життя єврейської громади – шохет, моголь, софер, є спеціалізовані єшиви, де готують канторів<sup>8</sup>. Проте багато ортодоксальних євреїв більшу частину свого життя проводять за вивченням Талмуду, знаходячись серед слухачів йєшиви все своє свідоме життя.

Таким чином, традиція освіти не є запорукою набування більш високого соціального статусу, йєшиботнік тільки тоді стане талмідей хахам (івр. мудрець вчення), коли він не тільки добре знатиме Письмову та Усну Тору, а зможе ці знання використовувати при розв'язанні питань, які виникають в традиційному практичному житті. Таким чином, традиційна єврейська освіта є процесом безперервним і направленим на збереження традиційного способу життя і духовності народу.

*Інститут громадського самоуправління.* З точки зору соціального конструювання, єврейська громада існує як «кагал». Цей термін походить від часів існування Вавілонської діаспори епохи гаонів. Членами кагалу були євреї, які платили громаді податки та вибирали «парнасім га-Кнесед» (івр. старшини громадських зборів).

Кагал (івр. громада) – був і залишається формою самоуправління єврейської етнічної громади в діаспорі, в основному в Європі. В залежності

---

<sup>8</sup> Докладніше на характеристиці традиційних професій ми зупинимось при аналізі професійних інститутів.

від політики неєврейського оточення кагал міг бути представлений в органах офіційної влади – в такому разі представники кагалу могли входити до територіальних органів державної влади, представляючи інтереси єврейської спільноти [77, т.9, ст.78].

До складу кагалу могли входити члени громади, які платили податки до кагальної каси. Членів кагалу може бути від 35 до 40 осіб. Ці члени громади, які, в свою чергу, представляють свої родини, інших членів громади, наприклад, сусідів, і т.інше. З них щорічно обираються парнасім (івр. старший, той, хто опікується) – керівники громади. Безперечно, щоб стати парнасом, єврей має бути шановним членом спільноти і матеріально добре забезпеченим. В кагалі таким чином може бути обрано 4-5 парнасім, а також 2-3 почесних члени. Тобто ядро кагалу складається з 7-8 осіб [77, т.9, ст.79].

Стати почесним членом громади може освічений, шановний і забезпечений єврей, який не тільки має авторитет в релігійних чи ділових колах, але й докладає зусиль на розвиток громади, займається благодійною діяльністю, забезпеченням соціальних потреб громади [230].

Кагальні збори обирають парнасім і почесних членів щорічно, на зборах заслуховуються звіти попередніх керівників кагалу, встановлюються пріоритетні напрямки діяльності на наступний період. У парнасім знаходиться кагальна каса, витрати з якої йдуть на потреби громади.

Функціями кагалу є забезпечення діяльності релігійно-освітніх закладів – хедерів, йєшив, талмуд-тора; медичних закладів – лікарень, домів для перестарілих євреїв; нагляд за поховальними конторами «Хевра кадіша» і кладовищами; проведення масових заходів для всієї громади під час народних свят; збір пожертвувань від членів громад на загальні потреби тощо. Функцією кагалу залишається ще й судова діяльність – до кагального суду (івр. бет-дін) обираються 3 чоловіки, які відповідають настановам галахі бути мудрими і розумними мужами, освіченими в Торі і в інших

науках – медицині, математиці, найчастіше – рабини. Суд вирішує усі юридичні питання, які виникають у членів громади – від цивільних до кримінальних справ на основі настанов звичаєвого права, що обговорюються Усною і Письмовою Торою. Для розгляду майнових справ Талмуд не вимагає особливого складу суду. Головна вимога – неможливість винесення вироку одним суддею [Авот IV, 8].

Ще однією функцією суду є розв'язання питань, пов'язаних з вирішенням релігійних аспектів життєдіяльності громади, а точніше її духовного ядра, яке складають чоловіки, що обізнані в галасі – талмід хахамім. Дуже часто хахами (в хасидській традиції – цадики) не були членами керівництва громади - більшість вважала, що мудрий повинен уникати влади для того, щоб в разі потреби мати можливість розсудити проблеми, які можуть виникнути навіть у членів суду [187, т.1, с.184].

Функцією кагалу є встановлення еталонів міри для різних потреб та нагляд за діяльністю машгіахів - спеціалістів з кашруту.

За єврейською традицією кожен єврей повинен бути одружений, і тому ще однією функцією кагальної адміністрації була турбота про дівчат на виданні з малозабезпечених родин – підбирали дівчині пару і давали невеликей посаг. Необхідно додати, що таким сім'ям допомагають не тільки матеріально, але й надають роботу чоловікові і т.інше.

Соціальний статус в кагалі розподіляється згідно внеску людини до громадського життя. В першу чергу цінується обізнаність людини в традиції. В Талмуді [Гітін, 60a] і Шульхан Арух [Орах Хаім, 136] підкреслюється, що першість надається освіченому єврею, що займає кагальну посаду, далі – кандидатам на цю посаду, далі – дітям посадових осіб і главам синагог, і далі – усім членам громади (гери і мамзери в останню чергу).

Таким чином, основними функціями інституту традиційного громадського самоуправління в єврейській спільноті є виконавча,

контрольна, судова і представницька функції. Представленість цих функцій в інституті самоуправління характеризують автономний характер організації етнічної спільноти, високі можливості самоорганізації в умовах діаспори, відтворення і наступності традиційного образу життєдіяльності етнічної спільноти.

*Інститут релігії.* В єврейській традиції інститут громадського самоуправління щільно пов'язаний з інститутом релігії. Більшість кагальних старшин, як правило, обираються з числа духовенства. Як ми вже вказували, кагал є автономною формою громадського самоуправління, який не є підпорядкований будь-яким структурам вищої влади (вони взагалі відсутні). Ознакою приналежності певної громади до тих чи інших ідеологічних рухів визначається ядром кагалу, яке утворює релігійна громада (мін'ян) в цьому населеному пункті.

Мін'ян (івр. число, необхідне число) – необхідний кворум для здійснення публічного богослужіння. Найменша кількість осіб, яким дозволено відправляти публічну літургію, є десять повнолітніх чоловіків. У Вавілонському Талмуді мін'ян трактується як релігійна громада і що для відтворення його можна включити до мін'яну кожного єврея, що досяг відповідного віку, який не був відлучений від громади і не розірвав публічно зв'язків із своїми єдиновірцями, хоч би він вважався відомим старим грішником [77, т.11, ст.95].

В ортодоксальному іудаїзмі жінки не є членами мін'яну. Це пов'язане і з питанням про тагарат гамішпаха. Утилітарною причиною відсутності жінок у мін'яні був той факт, що жінка досить багато часу проводить в сім'ї, де у неї багато функцій, тому на неї не слід покладатися у справах відправлення богослужіння. Ще однією причиною єврейське право вважає факт, що жінка самим своїм привабливим виглядом може відволікати чоловіків від молитви, коли необхідно зосередитися на абстрактних образах і ідеях.

Синагога (слово грецького походження), що спершу визначало зібрання для потреб культу як для євреїв, так і для давніх греків. Надалі синагога розуміли і як єврейський молитовний будинок, а також громаду, що проживає на теренах конкретного регіону. Термін синагога в його багатозначному розумінні використовується євреями ще з біблійних часів [77, т.14, ст.254].

Єврейське право вважає колективну молитву більш важливою, тому що вона підноситься від імені громади і направлена на благо загалу. Для євреїв, що проживають на теренах України, більш традиційним терміном для визначення місця публічної молитви є терміни «шул» (ідиш. школа і молитовний дім) і «штібл» (ідиш. хатка, будиночок)[77, т.14, ст 255].

Синагога, таким чином, виконує три функції: по-перше, це молитовний дім, де проходить публічне богослужіння, а також місце, куди єврей може прийти для особистих роздумів і молитов; по-друге, це освітній заклад, де викладаються основи іудаїзму; по-третє, це громадський центр, де євреї можуть знайти «своїх» і поспілкуватися щодо питань суспільного життя.

Організація релігійної громади має свої відмінності. Йдеться про статус когена і левіта. Синагогальна літургія пов'язана з одним соціальним аспектом – до щоденного читання недільної глави Тори викликається від трьох до семи (в залежності від дня тижня) євреїв (так звані алійот). Бути викликаним до читання уривку недільної глави Тори є привілея, яка надається одному з прихожан (в ортодоксальній традиції тільки чоловікам) в залежності від внеску, який зробив єврей – наприклад, надав матеріальну чи іншу допомогу громаді. Можна бути викликаним до Тори за те, що єврей став батьком дівчинки чи в дні жалоби по близьким членам сім'ї. Також викликають до Тори перед бар-міцвою та шлюбною церемонією. Тож чоловік може бути викликаний до Тори щонайменше три рази за життя. Надання алії в синагозі є джерелом доходу релігійної громади – алію до Тори

можна купити, як і постійне місце в перших рядах синагоги. Проте ці права можна і одержати безкоштовно за умови активної громадської діяльності чи глибокої обізнаності в питаннях єврейської традиції.

Таким чином, виклик до читання Тори є ознакою суспільного визнання діяльності єврея. Проте порядок виклику в кожній громаді жорстко регламентований: першість віддається когену, далі левіту взагалі, і далі – ізраелітам. Тобто має значення йїхус (івр. знатне походження) [77, т.1, ст.362].

Когени чи ароніди – це нащадки роду первосвящеників, родоначальником якого вважається Іегошуа бен Нун з роду Леві [Бамідбар 3:10]. Існує ряд міцвот, яких повинні дотримуватися тільки когени – практично всі вони стосуються морально-етичної сторони життя. Коганім в релігійні свята мають благословляти громаду в синагозі. Під час «біркат коганім» в ортодоксальних синагогах чоловіки покривають голову талітом (молитовним покривалом) – в цей час забороняється дивитися на когена (вважається, що в цей момент Шхіна присутня там, де стоїть коген). Головною місією роду когенів є місія правити літургію у Храмі, який буде побудовано за часів приходу Месії. Таким чином, коганім вважаються духовною аристократією єврейського народу [230, с.545].

Високий соціальний статус в спільноті мають як когени, так і інші нащадки коліна Леві – левіти. В синагогальній літургії вони другими піднімаються до Тори для читання. Левіти – рід, який в період існування Храму допомагали коганім в храмовій службі і згідно біблійного тексту єдине коліно Ізраїлеве, яке не одержало землі від Всевишнього, а повинно було піклуватися про духовність народу (книга Ваікра присвячена настановам про літургію і функції представників коліна Леві). Необхідно відзначити, що представники коліна Леві (і когени, і левіти) мають право на привілеї в громаді тільки в тому випадку, коли можуть довести свою

генеалогію. За традицією вважається, що коліно Леві є найменше асимільованим родом, тож можуть довести свій родовід.

Інші коліна Якова-Ізраеля за біблійним текстом були асимільовані, тож неможливо прослідкувати походження того чи іншого єврея, крім левітів, тому всі євреї, що не походять з коліна Леві, називаються ізраель (ізраелітами). В хасидській традиції нащадки засновників хасидизму також мають високий соціальний статус, і сьогодні Любавічська, Брацлавська та Карлін-Столінська династії очолюють хасидські громади в Ізраїлі, США та виконують місіонерську функцію в країнах Східної Європи, відроджуючи релігійні традиції хасидизму на землі, де виник цей релігійно-містичний рух.

Таким чином, традиційний релігійний інститут з точки зору соціальної стратифікації представляється як ієрархія за генеалогічним походженням. Основною функцією релігійної громади є ідеологічна - суспільний характер релігійних ідей іудаїзму створює умови для відтворення, наступності і розвитку етнічного образу життєдіяльності в спільноті.

*Професійні інститути.* Протягом тривалого часу до самого закінчення редагування Талмуду склалася традиція відносно вживання багатьох слів у Танаху щодо їх написання і вимови. Після завершення редакції Талмуду в VI сторіччі стали записувати всі тексти стосовно написання і вимови слів, що зустрічаються у текстах і вже вийшли з вживання чи вживались в інших значеннях. Символічний характер єврейської етнічної культури, джерелами якої є в першу чергу філософсько-релігійні тексти, вимагав сталих норм щодо їх написання і відтворення в канонічному вигляді. Тож одним з перших професійних інститутів є інститут софрім (івр. мн. писці) – інститут кодифікаторів і літописців в єврейській традиції.

Софер складає книги реєстрації громадського стану (так звані пінкасім), протоколи релігійного суду, а також переписує сувої Тори і тексти до ритуальних предметів. Якщо софер займається виключно перепискою



релігійних текстів, то він іменується «софер стам» – аббревіатура слів сефер Тора (івр. книга Тори).

З часів кодифікації Тори існує традиція в переписуванні сувоїв Тори, які писались на пергаменті і папері. Згідно галахи кожен єврей чоловічої статі за своє життя повинен переписати сувій Тори [Дварім, 31, 19].

Софер повинен знати усі правила переписування священних текстів – сувій Тори не може бути використаним, якщо при переписуванні були допущені навіть незначні помилки чи помарки – адже ні один знак не може бути написаний не так, як у першому кодифікованому примірнику [Шульхан Арух 24; 1-5] – навіть висота букви має визначений сенс. Сьогодні найчастіше використовуються друковані тексти Тори, проте в синагогальній службі і сьогодні в певні дні тижня та свята використовуються тільки рукописні тексти. Крім переписування Тори, софер виготовляє ще деякі важливі ритуальні написи, а саме для мезуз, ктуби, і тфілінів [230, с.542-543].

Ще один вид написання священних текстів виконується софером – це пергамент з текстом з чотирьох місць Тори [Шмот 13, 1:16; Дварім 6, 4:9; 11; 12, 21], що вкладається в особливий ритуальний предмет, який використовують для молитви чоловіки-їудеї і який має назву тфілін (івр. свідокство, доказ) чи філактерії. Тфілін має вигляд двох коробочок чорного кольору з чорними шкіряними ременями. За допомогою ременів коробочки прикріплюються до голови і руки повнолітнього єврея під час ранкової молитви [Дварім 6,5: 8 ], [Шульхан Арух 9, 1:19, 90, 91]

Вважається, що текст на пергаменті не може бути використаним, якщо від часу він вигорів. Пергаменти, що стали старими і не можливими до використання відправляють до синагоги, де є спеціальне сховище для обвітшалої літератури, документів і архівів, які стосуються життя єврейської громади, а також сувоїв Тори, тфілінів, мезуз, священних текстів, де

соферами були зроблені помилки, переклади Святого Письма і які вважаються некоректними. Таке сховище має назву геніза (івр. архів).

Генізи є при всіх синагогах і найчастіше завдяки цим сховищам і традиції зберігати усі документи, навіть фрагменти, сучасна наука має можливість вивчати історію єврейського народу та інших народів, які оточували єврейську спільноту. Коли геніза наповнюється, громадські старшини приймають рішення про поховання найдряхлішої частини архіву [Дварім, 13,1], [Шульхан Арух 28, 1: 12]. Професію софера набувають в ешиві, при цьому спеціаліст з написання релігійних текстів отримує рабинський сан.

Ще одна унікальна традиційна професія, яка з'явилась ще у давнину, має назву моголь. В Торі є відомості, що батько сам повинен зробити бріт-мілу синові, проте згодом для виконання цієї процедури, що потребує навичок і майстерності, галаха дозволила батькові «призначити заступника», який би виконав бріт-мілу.

Таким чином, професія моголя – це професія священнослужителя і лікаря, який сповіщає про прихід в цей світ ще одного єврея. Одержати освіту моголя може тільки чоловік у вищому релігійному навчальному закладі.

Традиційна професія, яка вимагає також спеціальних навичок щодо виконання ритуалу, є професія шохета (івр. різник). Шохет проводить ритуальний забій (івр. шхіта) худоби та птахів, що дозволені до вживання в їжу галахою.

Різник повинен забити тварину таким чином, щоб максимально відділити кров тварини від м'яса. Шохет запевняється в тому, що тварина, яка була забита, не хворіла і її внутрішні органи не були вражені хворобою – в такому випадку м'ясо вважається непридатним до вживання Забороняється

вживати до їжі м'ясо тварини, що померла своєю смертю чи пораненої, а також якщо не було проведено шхіти.

Тушу чистої тварини шохет уважно обстежує і відділяє кров, сало і сідаліщний нерв. Найчастіше цю роботу виконує спеціаліст, який має назву менакер. Традицією підкреслюється важливість особистісних рис шохету - він повинен бути благочестивою і освіченою людиною; передбачається, що така людина буде більш милосердною в своїй жорстокій професії і менше підпадає під її деморалізуючий вплив.

Додержання законів кашруту привели до виникнення такого традиційного виду діяльності як професія машгіаха, тобто спеціаліста-експерта, який слідкує в установах громадського харчування і компаніях-виробниках, з яких продуктів, в якому посуді і яким чином була приготована їжа<sup>1</sup>.

Традиційним видом діяльності, що пов'язана із відправленням культу і не завжди може бути основною професією, є діяльність хазана чи кантора [Шульхан Арух 20,1:15]. «Хазан» в мові іврит походить від дієслова «бачити, наглядати». Хазан під час синагогальної служби стоїть на дерев'яному постаменті і на прохання прихожан (якщо спеціально для цього не були призначені конкретні особи) читає главу з Тори. Іншими обов'язками хазана є допомагати рабину під час служби в синагозі, а також виконувати релігійні пісні. Сьогодні найчастіше кантором є чоловік із музичною освітою, який і виконує обов'язки хазана у синагозі.

Професія, що таким же чином може вважатися і потягом душі, і яку можна отримати тільки традиційним шляхом – це професія рабина. По закінченні єшиви – вищого духовного навчального закладу – випускник, що склав іспити, одержує сміху (івр. підпорка), тобто дозвіл на те, щоб займати

---

<sup>1</sup> Вище ми зупинялись на аналізі настанов, які стосуються кашруту. Традиційна професія машгіаха сьогодні є невід'ємним видом діяльності для забезпечення в практичній сфері ритуалів кашруту.

пост рабина – духовного лідера громади. В компетенцію рабина входять всі питання, які виникають у вірян на будь-яку з тем, що стосуються практики іудаїзму.

Організація і управління сучасною релігійною громадою в діаспорі ставить перед її керівниками завдання, що пов'язані не тільки з внутрішніми питаннями, а й представництвом у громадських і державних структурах. Тож питання про етнічний менеджмент, яке є досить складним, може бути вирішеним через етнічну самоорганізацію і засноване на засадах традиційних для певної етнічної спільноти механізмів організації суспільного життя.

Підсумовуючи розгляд традиційних професійних інститутів, можна відзначити наступне: існування традиційної етнічної культури в повсякденних практиках створює умови для розвитку традиційних професійних інституцій, завданнями яких є практичне забезпечення трансляції і виробництва традиційних форм суспільних стосунків.

Взагалі, характеризуючи систему традиційних суспільних інститутів єврейського народу, відзначимо наступне.

Суспільні інституції в єврейській традиції мають чітку структуру і забезпечують будь-які потреби суспільного життя в предметно-практичній, соціальній і духовній сферах. Засади, які утримують механізми відтворення етнічного образу життя, створюють умови для трансляції, розвитку і наступності етнічних цінностей на будь-якому етапі соціалізації особистості – сім'я, виховання і освіта, професійні інститути, громадське самоуправління, релігійна інституція. Функціями таких об'єднань є групотворча, освітньо-виховна, функція соціального захисту і представництва у владних структурах.

*Система сучасних етнічних організацій.* Відомо, що життєдіяльність людей за характером та засобами її реалізації опосередкована минулим досвідом і сучасною практикою, соціальними і культурними механізмами

регуляції. Такий контекст культурних практик дуже близько співвідноситься з поняттям «менталітет».

З цієї точки зору функція системи сучасних етнічних організацій нам вбачається у стимуляції і організації активності членів спільноти, що направлена на виробництво і підтримання соціалізаційних практик, самого етнічного менталітету, яке здійснюється шляхом організації суспільно значущого досвіду представників етносу у різноманітних сферах людської діяльності, а також організації каналів передачі етнічного досвіду у просторі та у часі.

Систему етнічних організацій з іншого боку можна охарактеризувати як цільову єдність членів спільноти, що виникає як умова задоволення індивідуальних потреб її окремих членів, так і у відповідності з об'єктивною суспільною потребою, яка усвідомлюється представниками етносу, які мають відношення до формуванні тієї чи іншої громадської етнічної організації.

Українське єврейство сьогодні створило досить розвинену систему громадських етнічних організацій, які реалізують, стимулюють, забезпечують і захищають активність членів спільноти, що визначає напрямки культурної розбудови єврейської спільноти України.

Система єврейських громадських етнічних організацій представлена рядом міжнародних, всеукраїнських і регіональних організацій, місцевих осередків, освітніх, культурних і наукових установ.

*Міжнародні організації, які представляють інтереси єврейської громади в Україні.* Серед таких розгорнута діяльність міжнародних єврейських організацій і фондів, що підтримують відродження і розвиток єврейської духовності, освіти і культури на Україні.

Значне місце серед таких організацій займає Американський єврейський розподільчий комітет ДЖОІНТ (American Joint Distributor Committee), діяльністю якого є розподіл фінансової і гуманітарної допомоги

єврейським організаціям і громадам, матеріальна підтримка заходів, що мають просвітницьку спрямованість і виховання толерантних відносин між українським і єврейським народами. Ця міжнародна організація має давню історію. ДЖОІНТ був заснований у 1914 році декількома громадськими єврейськими організаціями в США, які мали політичну, фінансову, профспілкову і релігійну спрямованість.

В Україні офіційно ДЖОІНТ почав свою роботу практично з перших днів народження незалежної України і підтримує значну більшість освітніх, культурних і наукових проєктів, що пов'язані із розвитком українського єврейства і українсько-єврейських стосунків.

Також в Україні працює Ізраїльський інформаційно-культурний центр, який здійснює просвітницьку діяльність, що направлена не тільки на єврейські верстви населення, а й на широкий загал. При центрі діють ульпан, де викладають іврит, історію та культуру єврейського народу для всіх бажаючих, працює бібліотека, проводяться семінари для керівників єврейських громадських організацій тощо.

В багатьох містах України створені представництва Єврейського агентства Сохнут, діяльність якого направлена на допомогу в репатріації до Ізраїлю, підтримка просвітницьких та освітніх програм в Україні.

*Єврейські громадські організації із всеукраїнським статусом.* Згідно списку громадських організацій національних меншин України, що його наводить в своєму дослідженні Т. М. Рудницька, в Україні зареєстровано 7 таких організацій. Серед них Єврейська рада України при Раді представників громадських організацій національних меншин при Президентові України, Асоціація єврейських громадських організацій України, Єврейська конфедерація України, Всеукраїнська благодійна організація «Єврейський фонд України», Всеукраїнський єврейський конгрес, Конгрес національних громад України та Асоціація національно-культурних об'єднань. Ці

організації представляють інтереси громадян єврейської національності у владних структурах, координують діяльність регіональних громадських організацій, організують зв'язок з міжнародними організаціями і установами [81, с.305].

*Регіональні організації.* Згідно даних про основні регіональні громадські організації національних меншин України, єврейських регіональних організацій зареєстровані 26 і представлені майже в усіх областях України та Автономній республіці Крим (в порівнянні з російськими – 20, білоруськими – 1). Таким чином можна говорити про значну громадську активність єврейського загалу як на всеукраїнському, так і на регіональному рівнях [81, с.202-205].

*Єврейська освіта в Україні.* Сьогодні в Україні єврейська освіта представлена на усіх рівнях – від дошкільних навчальних закладів до ВНЗ.

В містах, де кількість єврейського населення перебільшує 5 тис. осіб, з початку 1990-х років було відкрито денні школи, де крім загальноосвітніх предметів викладають мову іврит, історію та традицію єврейського народу, історію держави Ізраїль; в тих населених пунктах, де налічується приблизно 1 тис. євреїв, відкриваються недільні школи, де діти і дорослі мають можливість знайомитись з традиційним життям єврейського народу, вивчати історію, єврейські мови тощо [11].

На Україні існує близько 18 дошкільних освітніх установ, 68 недільних та 17 денних шкіл [236].

При синагогах в Україні діють 8 єшив, одна з яких - Теологічний інститут – єдиний на Україні зареєстрований як недержавний вищий навчальний заклад для підготовки служителів культу. Основним завданням діяльності Теологічного інституту є підготовка фахівців з питань іудаїзму, єврейської історії, традиції та науково-методична діяльність у цьому напрямку. [236, с.107]

Рівень вищої освіти в галузі вивчення історії та культури єврейського народу представлений у Міжнародному Соломоновому університеті, який було засновано в 1993 році.

Цілями створення Міжнародного Соломонова університету були відродження єврейської культури і освіти; забезпечення можливості отримання вищої освіти в поєднанні з єврейською освітою, включаючи знання єврейських мов, історії, культури і релігії; підготовка спеціалістів міжнародного рівня для забезпечення широкого співробітництва України з Ізраїлем, США та іншими країнами; підготовка викладачів для єврейських учбових закладів; підтримка національного і духовного відродження єврейського і українського народів, їх всебічного співробітництва в ім'я миру, добра і справедливості.

В університеті працює 3 факультети, де ведеться підготовка із 7 спеціальностей – соціології, історії, філософії, біології, права, економіки, комп'ютерних наук та технологій.

Метою діяльності Міжнародного Соломонова університету є надання слухачам якісної вищої освіти, що забезпечить подальший розвиток особистості кожного студента, а також просвітницька діяльність в галузі українсько-єврейських відносин. До університету, що одержав державну акредитацію IV рівня у 2001 році, мають право вступати громадяни України та громадяни інших країн незалежно від національності.

*Наука і культура.* На українській землі існує близько двох тисяч пам'яток, пов'язаних з архітектурою, історією, релігією і культурою єврейського народу. Сьогодні з них повернено єврейським організаціям лише трохи більше тридцяти і процес реституції триває.

Одним з центрів єврейської культури України, є Національна бібліотека України ім.В.І.Вернадського, де створено окремий сектор іудаїки, завданням якого є як суто бібліотечна, так і наукова робота з фондом колекції



єврейської літератури, яка збирається ще з 1918 року – часу заснування НБУ ім. В.І.Вернадського [199, с.64].

Основу сучасного зібрання Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського складають рукописні матеріали та книжкові видання, що були зібрані різними академічними установами. Це зібрання книжкового відділу, відділу рукописів та стародруків, інших колекцій та архівів. Серед архівних фондів є документи та творчі матеріали А.Я.Гаркаві, Н.Т.Бакета, Шолом-Алейхема, Н.Енгеля, М.Я.Береговського та багатьох інших діячів єврейської культури. Зібрання єврейських рукописів та друку нараховує близько 180 тис.одиниць зберігання.

В Інституті рукописів Національної бібліотеки України ім.В.І.Вернадського зберігається одне з найбільших зібрань (близько 3 тис.) фонографічних записів єврейського музичного фольклору. Зібрання має велику цінність. Його матеріали узагальнюють роботу кількох поколінь дослідників-фольклористів по вивченню єврейської музичної культури України і Білорусії. Взагалі робота сектора іудаїки Національної бібліотеки України ім.В.І.Вернадського не обмежується тільки бібліографічною діяльністю. Співробітники бібліотеки займаються науковою діяльністю, організацією конференцій і семінарів, художніх і книжкових виставок тощо [199, с.65].

Інститут іудаїки, який є недержавною науковою установою, був створений з метою організації робіт та координації зусиль вчених у галузі вивчення єврейської історії та культури в Україні. Основними формами роботи Інституту є виконання дослідницьких проектів – історико-архівних програм; соціологічних, демографічних та політологічних досліджень; організація та проведення конференцій, семінарів, лекторіїв; видавнича діяльність. Найбільш значними виданнями, які здійснив інститут, є: перший – третій випуски підготовчих матеріалів популярної енциклопедії «Українське

єврейство», періодичний літературно-публіцистичний альманах «Егупец», матеріали щорічних міжнародних наукових конференцій «Єврейська історія та культура в країнах Центральної та Східної Європи», інші публікації.

Таким чином система громадських, наукових, освітніх і культурних організацій, що була сформована за роки незалежності нашої держави, створює умови для відродження єврейської культури, освіти і громадської діяльності єврейської етнічної спільноти України. І цей процес розбудови триває. Формування і розвиток на основі системи етнічних цінностей суспільних інститутів, які забезпечують трансляцію і репродукцію етнічної спільноти дає змогу прогнозувати поступальний розвиток етнічної спільноти, який є інтегративний за характером, до багатонаціонального українського суспільства.

#### **2.4. Обґрунтування програми дослідження етнічної ідентичності як характеристики самоорганізації особистості в етнічному середовищі**

Існування етнічного менталітету як комплексу онтологізованих і певною мірою кодифікованих значень, смислів, моделей регуляції соціальної поведінки, організаційної структури етнічної спільноти можливе за умови легітимації цього явища у свідомості представників культурної спільноти. Така легітимація є продуктом формування у індивіда етнічної ідентичності з етнічною групою.

Етнічна ідентичність є центральним чинником етнічного менталітета, детермінантою його життєздатності. З іншого боку, саме етнічна ідентичність є тим індикатором, що відображає сучасний стан існування ментальних форм, уособлюючи трансформаційні тенденції.

З емпіричної точки зору самосвідомість є в першу чергу процесом, за допомогою якого людина пізнає себе і випрацьовує ставлення до самої себе. Результат такого пізнання і формування ставлення до себе утворює психологічні феномени, які У. Джеймс назвав «Я-образ» («Я», що пізнає) та «Я-концепція» («Я», якого пізнаю).

Аналіз процесу формування самосвідомості є завданням більш складним, ніж аналіз результатів цього процесу. Як людина приходить до того чи іншого уявлення про себе, які внутрішні дії вона при цьому виконує і на що спирається – це і до сьогодні є складною проблемою. Проте аналіз продуктів такого пізнання є способом вирішення питання щодо визначення меж «Я-образу» та «Я-концепції» – феномену, що стає продуктом когнітивних процесів і визначає ідентичність особистості [157, с.245].

В нашому дослідженні саме аналіз психологічних утворень, які стали продуктами самопізнання людини, стає методом вивчення сучасної трансформації етнічної ідентичності представників певного етносу. Аналіз самосвідомості, а точніше її етнічної складової, дозволяє виділити в цьому феномені два аспекти: знання про себе і ставлення до себе. В перебігу життя людина пізнає себе і накопичує знання про себе. Ці знання і утворюють змістовну частину її уявлень про себе чи «Я-концепцію». В свою чергу знання про себе людині необхідні для підтвердження чи створення позитивної самооцінки щодо себе, тож в цих уявленнях розкриваються емоції, оцінки і ставлення до себе, що, в свою чергу, детермінує мотивацію і поведінку людини, направляє її діяльність та спілкування. З іншого боку, існує поле, де уявлення про себе не усвідомлюються, так і залишаючись закритим для людини.

Уявлення про себе багатозарові. У них можна виділити багато форм уявлень. Розуміння самосвідомості з точки зору єдності соціальних ідентичностей і особистісної ідентичності допомагає в емпіричному

дослідженні диференціювати декілька форм уявлень людини про себе за сферами проявів в своїй реальності.

Таким чином, для емпіричного вивчення етнічної ідентичності як однієї з базових соціальних ідентичностей людини слід операціонально встановити зміст етнічної складової соціальної ідентичності особистості як характеристики легітимації етнічного менталітету в індивідуальній свідомості. Етнічна ідентичність не є стійким утворенням – в соціальних умовах такі уявлення трансформуються. Тож визначення індикатора соціальної адаптації надає змогу зробити висновок щодо впливу умов міжетнічної взаємодії в суспільстві на індивідуальні уявлення щодо етнічної ідентичності людини.

Виходячи з проведеного нами аналізу в першому розділі теоретико-методологічних засад вивчення етнічної самосвідомості та її складової – етнічної ідентичності, рис етнічного менталітету єврейської спільноти України, програма нашого дослідження етнічної ідентичності представників єврейської спільноти України стала наступною.

Визначення змісту етнічної складової самосвідомості представників спільноти. Індикаторами, за якими людина ідентифікує себе з етносом, стають ментальні утворення, що випрацьовані етнічною спільнотою як етнічні смисли, значення, цінності, норми регуляції внутрішньоетнічної поведінки. Підставою для такого визначення є ідеографічне порівняння засвоєних індивідуальних етнічних смислів, цінностей і значень з загальноетнічними ментальними формами.

Основним інститутом етнізації є сім'я, тож для визначення етнічної складової ідентичності людини важливим фактором стає емпіричне вивчення трансформаційних процесів етнічної ідентичності у виборці, що представлена респондентами - членами родин, дослідивши таким чином, наступність у відтворенні етнічного менталітету.

Трансформаційні тенденції етнічної ідентичності єврейського етносу України мають специфічний характер в тому розумінні, що сучасність є наслідками історичних умов, в яких було повністю зруйнованих на довгий час інститути етнізації та їх відродження і розвитку в сучасності. Тож визначення характеристик етнічної ідентичності з точки зору вивчення її особливостей в поколіннях є важливим фактором розуміння її трансформаційних змінних і прогнозу щодо розвитку етнічного менталітету спільноти в майбутньому.

Такий аналіз можливий за умови визначення впливу соціального середовища як умови міжетнічної взаємодії, на збереження актуальної та значущої етнічної ідентичності представників етнічної спільноти, і, таким чином, визначення напрямку сучасної трансформації етнічної ідентичності представників спільноти.

*Характеристики вибірки.* У нашому дослідженні приймали участь 63 родин (всього 141 особа), що проживають у місті Києві. Згідно програми нашого дослідження, нас цікавлять в першу чергу якісні характеристики частоти представленості індикаторів носіїв етнічної ідентичності єврейської спільноти України, а також змістовні характеристики етнічної складової індивідуальної самосвідомості. Тож з огляду на задачі дослідження, ми вважаємо, що вибірку з такими характеристиками можна використовувати для визначення якісних показників досліджуваних феноменів.

Основними маркерами, за якими були обрані респонденти, були походження хоча б від одного з батьків-євреїв, наявність родини та декларованої етнічної ідентичності.

Вікові характеристики вибірки. В основу нашого дослідження була покладена гіпотеза про те, що етнізація трьох поколінь представників спільноти носить диференційований характер і проходила в різних

історичних умовах. Виборку ми розділили на три вікові групи: старшу, середню і молодшу.

Старша група (від 60-ти років, всього 47 осіб: 40,43% - чоловіки; 59,57% - жінки) виховувалась батьками, які могли одержати єврейську освіту і виховання, тобто респонденти цієї групи можуть мати сформований певним чином етнічний світогляд і пам'ять про традиції етносу. Зазначимо, що 100% респондентів старшої групи походять з родин, де обоє батьки - євреї. В середній групі цей показник складає 87,23%, в молодшій – 44,68%.

Середня група (від 40 до 59 років, всього 47 осіб: 44,68% -чоловіки; 55,32 % - жінки). Дана група характеризується латентним етнічним менталітетом – це покоління було виховане за часів, коли майже усі традиційні інституції було зруйновано, тож етнізація проходила в рамках сім'ї. Такий склад вибірки за статтю зумовлений тим, що в середній групі, що є основною з точки зору відповідності родині, в більшості сімей респондентів чоловіки не є етнічними євреями, і таким чином, не приймали участі в дослідженні.

Молодша група (від 14 до 25 років, всього 47 осіб: 49% - юнаки, 51% - дівчата) отримала освіту і виховувалась в умовах культурного відродження етносу. Таким чином, з точки зору характеристики етнічного менталітету ця група є основною для порівняння.

В табл. 2.3 представлені дані рівня освіти серед респондентів.

**Освітня характеристика вибірки (у %) Табл.2.3.**

№		Незакінчена середня освіта	Середня спеціальна освіта	Незакінчена вища освіта	Вища освіта
<b>1</b>	<b>Молодша група</b>	10,64		34,04	55,32
<b>2</b>	<b>Середня група</b>		10,64		89,36
<b>3</b>	<b>Старша група</b>		61,70		38,30

Такі характеристики вибірки відносно освіти зумовлене сучасними тенденціями до набуття вищої освіти (в молодшій групі взагалі відсутній показник середньої спеціальної освіти) і традиційним для євреїв визначенням щодо професійної підготовки. У старшій групі питома частка респондентів із середньою спеціальною освітою може бути пояснена історичними чинниками – певна дискримінація щодо набуття євреями вищої освіти за радянських часів, роки Другої світової війни та наступні за ними роки відбудови – саме на цей період прийшлися молоді роки для старшої групи.

За родом занять і професійними характеристиками вибірка виявилась такою:

Професійні характеристики вибірки (у %). Табл.2.4.

№	Група	Школярі	Студенти	Пенсіонери	Інженерно-технічні працівники	Культура, освіта, освіта, наука	Сфера Обслуговування
1	Молодша	12,77	44,68		21,28	21,28	
2	Середня				34,04	55,32	10,64
3	Старша			40,43		59,57	

Було визначено участь у діяльності єврейських громадських організацій. Приймають участь в діяльності міжнародних єврейських громадських організацій 44,68 % представників молодшої групи та 6,38 % представників старшої групи. Представники середньої групи є членами Всеукраїнських та регіональних організацій (відповідно 34,04 % по кожній категорії).

Молодша і середня групи є досить залученими до діяльності єврейських організацій, в першу чергу така ситуація зумовлена активністю самих організацій щодо залучення найбільш активної частини єврейського населення до участі в роботі організацій і різноманітністю за спрямованістю освітніх та соціальних програм.

Визначення рівня соціальної адаптації наших респондентів дає змогу проаналізувати екологічний показник їх життєдіяльності в соціальному оточенні. Рівень соціальної адаптації фіксує ступінь задоволеності соціальними досягненнями в основних аспектах життєдіяльності. Для виміру цього показника в дослідженні була використана методика діагностики рівня соціальної фрустрації Л.І.Вассермана у модифікації В.В. Бойко. Зазначимо,



що ми вдалися до модифікації деяких індикаторів в зв'язку з вирішенням завдань дослідження. По кожному пункту визначається показник соціальної фрустрації, який має межі від 0 (відсутність фрустрації) до 4 (підвищений рівень), який можна отримати завдяки вибору респондентом одного з варіантів відповіді. В груповому обстеженні результат отримують шляхом множення числа респондентів, які обрали ту чи іншу відповідь на бал, що присвоєний відповіді. Далі визначається сума цих множень і ділиться на загальне число респондентів, які відповіли на це питання. Підсумковий середній індекс рівня соціальної фрустрації визначається шляхом визначення суми показників фрустрації за усіма пунктами і ділення такої суми на кількість пунктів.

В таблиці 2.5 представлені індекси показників соціальної адаптації, які ми одержали по трьох групах.

Індекси показників соціальної адаптації респондентів. Табл.2.5.

	Задоволеність сферою життєдіяльності	Молодша група	Середня група	Старша група	Інтегральний індекс
<b>1</b>	<b>Своєю освітою</b>	1,14	1,78	1,20	1,37
<b>2</b>	<b>Взаєминами з колегами по роботі, однокурсниками</b>	0,86	0,89	0,60	0,78
<b>3</b>	<b>Взаєминами з людьми, які вважають себе євреями</b>	0,57	1,44	0,60	0,87
<b>4</b>	<b>Взаєминами з адміністрацією на роботі, навчальному закладі, громадських організаціях</b>	0,86	1,22	1,20	1,09
<b>5</b>	<b>Своїм положенням в суспільстві</b>	1,29	1,67	1,20	1,39
<b>6</b>	<b>Тим, що Ви єврей</b>	0,86	0,78	0,40	0,68
<b>7</b>	<b>Взаєминами з друзями, найближчими знайомими-неєвреями</b>	0,17	0,67	0,20	0,35
<b>8</b>	<b>Своїм походженням</b>	0,29	0,56	0,20	0,35
<b>9</b>	<b>Своїм образом життя в цілому</b>	1,29	1,22	1,80	1,44
	<b>Інтегральний індекс по групах</b>	1,21	1,62	1,38	

Сфера, що характеризує етнічний індикатор соціальної адаптації, представлена такими питаннями. Питання: «Чи задоволені ви тим, що Ви – єврей?» Цей показник зумовлений валентністю етнічної ідентичності в

умовах іноетнічного оточення. В цілому, по групах він наднизький і має виражену зону невизначеності. Питання «Чи задоволені Ви своїм походженням?» Цей індикатор виявився наднизьким в усіх трьох групах. Питома вага респондентів цілком задоволена своїм походженням

Питання про задоволеність взаєминами з людьми, які вважають себе євреями визначає характеристику взаємин респондентів з представниками своєї національності. Як бачимо, в старшій групі цей показник є пов'язаний із зоною невизначеності, і тільки в середній групі (1,44) присутня виражена низька незадоволеність такими відносинами. Молодша група є найбільш відкритою для таких контактів.

Найближче іноетнічне оточення респондентами було визначене (питання «Чи задоволені ви взаєминами з друзями, близькими знайомими-неєвреями?») наднизькими показниками, тобто респонденти не відчують тиску з боку найближчого іноетнічного оточення.

Питання «Чи задоволені ви взаєминами з колегами по роботі (однокурсниками)?» та «Чи задоволені ви взаєминами з адміністрацією на роботі, у школі, громадських організаціях?» характеризують найближче соціальне оточення респондентів у сфері діяльності. Загалом ці показники знаходяться в зоні невизначеності.

В середній групі визначена незадоволеність освітою (1, 78) та своїм положенням в суспільстві (1,67), а в старшій – своїм образом життя в цілому (1,80).

Інтегральні показники відносно вікової групи демонструють найбільш виражену тенденцію негативного ставлення до свого соціального становища в середній групі (1,62), проте цей показник знаходиться в зоні низьких значень. Найбільш уразливими для усіх респондентів виявились можливість отримати освіту (1,37), незадоволеність своїм положенням в суспільстві (1, 39) та образом життя в цілому (1,44).

Відзначимо, що за даними всеукраїнського моніторингу соціальних змін 2003 року на питання: «Чи доводилося Вам за останні 12 місяців стикатися з випадками дискримінації (порушень прав та інтересів) щодо людей єврейської національності?» негативно відповіли 96,45% респондентів, позитивно – 3,55%. Така ситуація може характеризуватися як досить толерантне ставлення до наших громадян єврейської національності, тож наша вибірка відображає загальні тенденції в українському суспільстві [168].

Таким чином, можна зробити попередні висновки щодо показників соціальної адаптації представників єврейської спільноти України. По-перше, в цілому по виборці визначена стійка соціальна адаптація в основних сферах життєдіяльності, яка відображає загальні тенденції в сучасному українському суспільстві. Найбільш вразливими є сфери життєдіяльності, що визначаються загальним станом соціального розвитку в суспільстві і державі. Адаптація щодо умов міжетнічної взаємодії є високою і такою, що не виражає негативного ставлення ані до іноетнічного оточення, ані до представників єврейського етносу з боку іноетнічного оточення.

Тож можна визначити, що сучасна тенденція адаптації представників єврейської етнічної спільноти щодо основних сфер соціальної життєдіяльності є інтегративною.

*Дослідження змісту етнічної складової самосвідомості.* Процеси ідентифікації є когнітивними процесами, пов'язаними з формуванням в самосвідомості людини уявлень про етнічну категоризацію соціального оточення, певні індикатори такої категоризації, а також про відмінності в кожній з визначених категорій.

Для визначення змістовних показників етнічної складової індивідуальної самосвідомості нами була застосована методика репертуарних ґрат (ТРГ), яка допомагає реконструювати індивідуально визначену систему

сміслових блоків і узагальнень, що лежить в основі суб'єктивних оцінок, відносин, уявлень щодо розуміння етнічних цінностей, смислів, значень [241, с.42],.

В основі теорії ТРГ Дж. Келлі міститься ідея про те, що кожна людина є дослідником, який устрімлений знайти смисл в оточуючому середовищі, в собі самому і в тих ситуаціях, в яких він опиняється. Для цього людина знову і знову створює і перебудовує різні імпліцидні теорії, що утворюють систему його особистісних конструктів. У відповідності з цією системою людина живе, регулює свою поведінку, оцінює результати дій, коректує способи інтерпретації світу. Таким чином ТРГ дає можливість подивитися на світ очима респондента, зрозуміти його.

Згідно визначення автора теорії ТРГ конструкт – це те, чим два чи декілька об'єктів схожі між собою, і таким чином, відмінні від третього, це так би мовити спосіб, за допомогою якого можна вийти за кордони очевидного. Конструкт чи система конструктів завжди працює в контексті, і людина в певним момент може застосовувати його тільки до певного набору елементів. Таким чином усі елементи (люди, ситуації, ідеї) повинні знаходитися в певному діапазоні принагідності для респондента.

З іншого боку, конструкти є результатом узагальнень і соціальності індивідуальної свідомості в тому розумінні, що її формування проходить в соціальному контексті. Таким чином, вивчення особистісних конструктів в такому розумінні дає можливість зафіксувати загальнотипове, те, що опосередковане колективними формами свідомості.

Зазначимо, що застосування методу ТРГ в умовах групового обстеження є досить копітким, бо пов'язане із співставленням вимірів кожного респондента щодо відповідності кожного конструкта певному елементу. Таке співставлення допомагає визначити індивідуальні смисли,

значення тих ситуацій, відносин, ідентифікацій, які є предметом емпіричного етапу дослідження.

Проте етнічний компонент індивідуальної самосвідомості людини є компонентом загальнотипічного, того, що задається певними культурними формами і не є в повному розумінні, унікальним надбанням людини. Таким чином задачею нашого дослідження є визначення тих смислів, значень і відносин, які найбільш часто зустрічаються в уявленні респондентів щодо визначення своєї етнічної ідентичності. Тож ми вдалися до застосування методики ТРГ, зупинившись на етапі виявлення тих індивідуальних конструктів щодо визначення етнічної ідентичності респондентів, які найбільш часто зустрічаються в груповому обстеженні. Ми вважаємо, що таке застосування методики ТРГ відповідає цілям дослідження.

Для виявлення конструктів ми застосували метод самохарактеризації, за допомогою якого визначаються релевантні особистісні конструктори щодо своєї етнічної ідентичності [241, с.53].

Необхідно зробити декілька зауважень щодо елементів як індикаторів, які були визначені в нашому дослідженні. При вимірі змістовних характеристик ідентичності центральним фактором стало визначення елементів, які її характеризують. Згідно теорії побудови методики репертуарних ґрат Дж. Келлі, існує декілька класів елементів, за допомогою яких можна виявити індивідуальні конструкти, які, по суті, і є тими відмінностями, що визначають ідентифікацію. Серед таких названий клас ідентифікацій як основний, а також клас авторитетів, клас валентностей (взаємин), клас мотивацій досягнень, клас цінностей і т.ін. [68, с.63]

Етнічну ідентичність уможливорює позитивна самооцінка щодо визначення своєї етнічної приналежності, таким чином, для визначення елементів, що застосовувались, нами були обрані елементи класів ідентифікації, авторитетів, валентностей, мотивації досягнень і цінностей.

До переліку елементів ми внесли 6 елементів, таких як «Я сам» (1 - ідентифікація), «Єврей, чії ідеї я сприйняв» (2 - авторитет), «Єврей з високою моральністю» (3 - цінності), «Єврей, що досяг успіху» (4 - мотивація досягнень), «Єврей, якого я сприймаю негативно» (5 - валентності), «Щасливий єврей» (6 - цінності). Такі елементи відображають напрямки етнічної ідентифікації людини, що пов'язані із самоідентифікацією, референтною особистістю і полюсом протиставлення.

На підставі пред'явлення елементів були зафіксовані конструкти, що дали змогу узагальнити ти з них, які є найбільш часто були визначені респондентами. В таблиці 2.6 представлені результати в молодшій групі.

**Вибір конструктів в молодшій групі (у %). Табл. 2.6.**

№	Елемент / Конструкт	Я сам	Єврей, чії ідеї я сприйняв	Єврей з високою моральністю	Єврей, що досяг успіху	Єврей, якого я сприймаю негативно	Щасливий єврей
1	Сповідує іудаїзм	2,13	2,13	57,45	27,66	31,91	12,77
2	Відвідує синагогу	8,51	6,38	74,47	57,45	42,55	4,26
3	Живе за традицією			21,28	2,12	14,89	
4	Проходив обряд брїт-мілі			2,13	8,51	6,38	
5	Іноді святкує шабат в громаді (молодіжній єврейській організації)	8,51		12,77	29,79	40,43	
6	Святкує традиційні свята вдома	27,66	31,91	80,85	21,28		34,04
7	Додержується кашриту			57,45	4,26	74,47	
8	Відвідує традиційні масові свята	31,91	4,26	21,28	51,06	21,28	12,77

9	Євреї далекі від традиції	97,87	97,87	91,49	95,74	72,34	80,85
10	Національність сьогодні не має значення	100	100	95,74	38,30	78,72	100

Як видно з наведених в таблиці даних, клас ідентифікацій («Я сам») характеризується визначенням того, що етнічність не відіграє впливову роль на сучасне життя молодшого покоління. В цьому класі етнічність використовується як реалізація себе в соціальному оточенні (святкування традиційних свят вдома, відвідування масових свят, молодіжних організацій).

Клас авторитетів також не пов'язаний з етнічним самовизначенням. Імперативність авторитетної особистості («Євреї, чиї ідеї я сприйняв») представляється як образ людини, для якої етнічність є досить інтимною ознакою, що більшою мірою може проявлятися в сім'ї, в найближчому соціальному оточенні.

Клас цінностей («Євреї з високою моральністю» та «Щасливий євреї») цікавий тим, що для елемента «Євреї з високою моральністю» більшістю були обрані конструкти, які відповідають маркерам етнічного менталітету - саме образ, що має сформовану етнічну самосвідомість, визначається як цінність. Проте «Щасливий євреї» – це людина, яка не визначена етнічними маркерами. Тобто мораль як цінність пов'язується з етнічністю, а щасливе життя – ні.

Клас мотивації досягнень («Євреї, що досяг успіху») характеризується, з одного боку, використанням етнічності презентації в соціальному оточенні – «відвідує синагогу» (57,45%) та «відвідує традиційні масові свята»(51,06%), проте для такого образу етнічність не є підґрунтям досягнення успіху – «Євреї далекі від традиції» (95,74%). Конструкт



«Національність сьогодні не має значення» для цього елемента є дещо нижчою, аніж по усім іншим. Низьки показники (38,30%) характеризуються тим, що в досягненнях образ єврея є, так би мовити, класичним – євреї сприймаються як люди, що досягли чи досягають успіху завдяки своїм етнічним рисам.

Клас валентностей («Єврей, якого я сприймаю негативно») визначив найвищий показник негативного ставлення до ритуалів кашруту (74,47%). Єврей, якого сприймають негативно, характеризується не досить виразно з етнічної точки зору, хоч такий образ і пов'язується з презентацією для оточення традиційних практик – відвідування синагоги, масових заходів (42,55%). Кашрут як ритуальний комплекс, сприймається негативно, тому що додержання цих норм пов'язане з певними дискомфортними ситуаціями не тільки для того, хто додержується кашруту, а й оточуючих людей.

Результати (табл.2.7) в середній групі розподілились наступним чином:

Вибір конструктив в середній групі (у %). Табл.2.7.

№	Елемент / Конструкт	Я сам	Єврей, чий ідеї я сприйняв	Єврей з високою моральністю	Єврей, що досяг успіху	Єврей, якого я сприймаю негативно	Щасливий Єврей
1	Сповідує іудаїзм			8,51		8,51	
2	Відвідує синагогу			12,77			
3	Живе за традицією			4,26		2,13	
4	Працює в Єврейській громадській організації чи освітньому закладі	8,51			31,91	46,81	
5	Проживає за короном		89,36	51,06	97,87		82,98
6	Відає дітей до єврейських навчальних закладів	63,83	68,09	25,53	34,04	51,06	27,66
7	Святкує традиційні свята вдома	29,79	29,79	78,72	34,04	14,89	74,47
8	Відвідує традиційні масові свята та культурні заходи	57,45	65,96	91,49	46,81	34,04	68,09
9	Національність сьогодні не має значення	100	100	100	68,09	85,11	100

В середній групі конструкти дещо відрізняються від попередньої. Взагалі можна говорити про те, що в цій групі основні етнічні маркери мало представлені.

Наприклад, ставлення до релігії зовсім мало проявляється. Для респондентів цієї групи сповідування іудаїзму має як позитивний, так і негативний відтінки.

Клас ідентифікації представляє образ людини, життя якої мало залежить від її етнічної ідентичності. Респонденти цієї групи направлені скоріше делегувати свою етнічність через дітей (конструкт «ввідає дітей до єврейських навчальних закладів» – 63,83%), або взагалі не проявляти свою етнічність,

Клас авторитетів в середній групі пов'язується з євреями, які взагалі не проживають в Україні (89,36%). Імперативами є надання єврейської освіти дітям (66%), інтерес до єврейської культури (65,96%). Взагалі успіх не асоціюється з етнічністю в середній групі.

Клас цінностей пов'язується з проявами етнічності – поважне ставлення до традиційних свят і культури загалом (78,72% і 90 %), проте скоріше цінності сприймаються поза етнічними межами (100% по контрукту «щасливий єврей») в посякденному житті.

Клас мотивації досягнень в середній групі пов'язується з життям за кордоном (97,87%) або поза етнічним контекстом (68,09%). Відзначимо, що в цій групі, яка досить мало визначається етнічними маркерами, такий показник зумовлений тим, що респонденти розглядають свою етнічність як засіб досягнення успіху через діяльність в етнічних організаціях. В групі, яка є основною в плані забезпечення матеріальними благами, таке утилітарне ставлення до етнічності зумовлене можливостями реалізуватися через етнічний менеджмент.

Клас валентностей визначив найбільш питомий показник по конструкту «працює в єврейській громадській організації» (46%). Очевидно, що деякі євреї, що є менеджерами в етнічних організаціях, не завжди сприймаються як авторитетні і такі, що використовують свою етнічність інструментально, як засіб досягнення успіху. Результати в старшій групі представлені в табл.2.8.

Вибір конструктивів в старшій групі (в %). Табл. 2.8.

№	Елемент / Конструкт	Я сам	Єврей, чий ідеї я сприйняв	Єврей з високою моральністю	Єврей, що досяг успіху	Єврей, якого я сприймаю негативно	Щасливий єврей
1	Сповідує іудаїзм		17,02	40,43			
2	Відвідує синагогу		31,91	70,21			
3	Отримує допомогу від єврейських організацій	10,64				70,21	55,32
4	Цінує історію і культуру єврейського народу	100	100	100	21,28		100
5	Відвідує традиційні масові свята і культурні заходи	51,06	91,49	80,85	61,70	40,43	80,85
6	Євреї можуть сьогодні жити відкрито	100	100	70,21	100		100
7	Національність сьогодні не має значення	100	87,23	61,70	76,60	100	100

В старшій групі загальних для всіх респондентів конструктивів було виявлено 7.

Клас ідентифікації представлений конструктами, що відображають ціннісне ставлення до єврейської історії та культури (100%), визначення цінності того, що відсутній тиск з боку іноетнічного оточення (100%), а також розуміння сучасності, як існування поза межами етнічності (100%).

Клас авторитету характеризується ціннісним ставленням до історії і культури (100%). Імперативний компонент ідентичності в цій групі визначений таким чином, що 17,02 % респондентів вважають, що сьогодні етнічність для них має значення в тому розумінні, що єврейський етнос має

захисні механізми, які допомагають жити в умовах кризи – це може бути пояснене появою такого конструкту, як «отримує допомогу від єврейських організацій», хоч самий елемент не описаний даним конструктом. Важливим конструктом, що описує цей елемент є визначення ставлення до релігії («сповідує іудаїзм» – 17,02% та «відвідує синагогу» – 31,91%).

Класи цінностей пов'язується ще більшою мірою з етнічністю. Позитивне ставлення до релігії, історії та культури єврейського народу, важливість надання допомоги тим, хто її потребує (57,45%), важливість толерантного ставлення іноетнічного оточення до представників спільноти характеризують обидва елементи цінностей.

Клас досягнень характеризується тим, що 100% респондентів визначили як досягнення толерантне ставлення іноетнічного оточення до представників етносу, а також можливість відвідувати масові заходи щодо святкування традиційних свят (61,70%). З іншого боку, національність не є значущою в сучасному житті для респондентів цієї групи.

Клас валентностей характеризується досить негативним ставленням до тих, хто отримує матеріальну допомогу від єврейських організацій (70,21%). Очевидно, що для респондентів таке утилітарне ставлення до етнічності є негативним проявом особистості – цей елемент за конструктом «національність сьогодні не має значення» має 100% показник.

Взагалі можна зробити висновки щодо змістовних характеристик етнічної ідентичності представників єврейської спільноти. Етнічна ідентичність представників єврейського етносу може бути визначена як така, що характеризується розумінням етнічності поза межами традиційного способу життя – тобто визначається як асимілятивна за регулятивним компонентом. Особливо можна відзначити амбівалентне ставлення до традиційного визначення етнічної ідентичності за походженням – серед українських євреїв галахічна ідентифікація не є значущою, хоч саме завдяки

їй єврейська світова спільнота і досі залишається функціонувати в межах кордонів етнічної системи цінностей. В цьому факторі проявляється парадоксальність етнічної традиції.

Ціннісне ставлення визначається до історичного минулого, необхідність одержання етнічної освіти, участь в етнічних громадських організаціях як можливості реалізувати свої інтереси, завдання тощо. Таким чином, за аксіологічними показниками сучасна етнічна ідентичність є ізоляціоніською, за організаційним - визначається як інтегративна.

Авторитетність етнічної ідентичності розуміється як її існування поза межами українського суспільства, тобто для євреїв України найбільш авторитетними представляються євреї, що проживають поза її межами, і які є «хранителями» єврейського способу життя.

Ідентичність як цінність визначається як імперативність єврейського способу життя, цей показник найбільш є вираженням у молоді і старшого покоління, причому у молоді індикатор є більш структурований.

Етнічна ідентичність з точки зору мотивації досягнень визначилась як така, за допомогою якої можна досягти бажаного соціального статусу, тобто має утилітарний смисл.

Валентність етнічної ідентичності в основному є позитивною і пов'язується тільки з особистісними рисами представників спільноти.

## Висновки до другого розділу

В цілому можна дійти висновку про наявність в Україні сформованої системи організації життєдіяльності єврейського етносу, що функціонує на основі традиційних засад внутрішньоетнічних форм суспільних відносин. Історично створена структура внутрішньоетнічної організації життєдіяльності в діаспорі функціонує досить автономно завдяки адаптивним інтегративним традиційним формам взаємодії із іноетнічними оточенням, що зумовлює стабільність репродукції етнічного образу життєдіяльності в суспільстві, де не існує ідеологічного чи політичного тиску з боку титульного етносу.

Етнічний менталітет єврейської спільноти являє собою стійку систему цінностей, норм, символів і значень, які об'єктивуються через систему суспільних інститутів етнізації і діючих організацій, що в свою чергу виступають захисними механізмами від повного проникнення асимілятивних тенденцій з боку іноетнічних культурних форм. Це дає змогу в умовах діаспори відтворювати етнічний спосіб життєдіяльності, і, таким чином, підживлювати життєздатність етнічного менталітету.

Механізмом збереження і відтворення форм і діяльнісних проявів етнічної свідомості виступає висока традиційність внутрішньоетнічних суспільних відносин, яка в умовах появи інновацій адаптує їх (а не навпаки) до культурних кодів, що, в свою чергу, запобігає втраті імперативності етнічної традиції. В цьому проявляється парадоксальний характер традиції не тільки єврейського народу, а й інших етносів, що мають високий рівень традиційності культурних кодів.

Ще одним механізмом збереження легітимності етнічної традиції в свідомості сучасних представників етносу є моноетнічний характер релігійної світоглядної системи. Для стійкості трансляції і збереження етнічних традицій їх сакралізація має велике значення.

### РОЗДІЛ 3.

## КОНЦЕПТУАЛЬНА МОДЕЛЬ ЕТНІЧНОГО МЕНТАЛІТЕТУ ЄВРЕЙСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ УКРАЇНИ ТА ЇЇ ЕВРИСТИЧНІ, ТЕХНОЛОГІЧНІ ТА ПРОГНОСТИЧНІ МОЖЛИВОСТІ.

### 3.1. Підходи до побудови концептуальної моделі етнічного менталітету.

Соціальні явища і процеси як системні об'єкти характеризуються широким колом чинників, що зумовлюють їх складність для аналізу – історичність, взаємодія між елементами соціальної системи, характер їх зв'язків, наявність суб'єктивного фактору, цілеспрямованість соціальних об'єктів вимагають утримання в полі зору дослідника великої кількості показників і характеристик. Тож моделювання соціального об'єкту як метод дослідження в соціології дає змогу досить повно розглянути соціальне явище з точки зору матеріальних чи ідеальних елементів, які входять до його складу, комбінацій цих елементів, структурно-функціональних, причинно-наслідкових, генетичних зв'язків між ними.

Опосередковане вивчення соціальних об'єктів, в процесі якого ці об'єкти відтворюються у допоміжній системі чи моделі, що замінює у пізнавальному процесі оригінал, дозволяє отримати нове знання про предмет дослідження. Найбільш суттєвими властивостями моделей є наступні: модель і оригінал завжди знаходяться у відомій досліднику об'єктивній відповідності, тому що у процесі пізнання модель посідає місце об'єкта і сама стає об'єктом дослідження; з іншого боку модель може спрощено відтворити соціальний об'єкт, і таким чином стати засобом отримання нової інформації про реальність, яка в свою чергу може бути перенесена на реальний об'єкт дослідження [194, с. 291].

В джерелах, що присвячені проблемі виміру і моделювання складних і надскладних соціальних об'єктів [18; 113; 182], обговорюються декілька напрямків вирішення цього питання. Основою для вибору того чи іншого напрямку є позиція щодо розуміння особливостей функціонування і розвитку соціального об'єкта як системи на основі деяких загальних закономірностей,



які не обов'язково пов'язані з особливостями їхньої структурної реалізації. Підсумовуючи сучасні визначення системи як достатньо складного утворення, що містить деяку множину взаємопов'язаних елементів, які як єдине ціле взаємодіють з оточуючим середовищем, можна прийняти до уваги наступні її властивості: *соціальна система є складною в тому розумінні, що може відтворювати складні цілеспрямовані дії; вона знаходиться в тісній взаємодії із зовнішнім середовищем, з яким утворює своєрідну єдність, тому що соціальна система сама може бути частиною більшої за обсягом і складністю надсистеми; в свою чергу, певна система має бути розглянута як ієрархічно організована структура підсистем, яка в зовнішньому середовищі проявляється як єдине ціле; система має потенції до розвитку* [5; 14].

Згідно такої точки зору, для розуміння складного об'єкта необхідно вказати місце, яке він займає в ієрархічному порядку того середовища, в якому цей об'єкт існує. Таким чином, уможлиблюється визначення найбільших одиниць – підсистем, що складають систему, що надалі дасть змогу пояснити функціонування об'єкта як цілого.

Разом із тим співвіднесення складного об'єкта з певним рівнем організованості визначає його як системну одиницю більшої і складнішої надсистеми і тим самим підкреслюється специфічність тієї єдності, яку утворює об'єкт із зовнішнім середовищем. Широке коло закономірностей будови і поведінки об'єкта можна розглядати як наслідки його активної взаємодії із важливими для нього особливостями зовнішнього середовища, що зумовлені приналежністю об'єкта до конкретної надсистеми.

Особливості існування соціальних об'єктів зумовлені наявністю механізмів регуляції, які мінімізують зовнішні впливи на їхнє внутрішнє середовище, тим самим забезпечуючи стабільність відтворення внутрішніх умов існування чи гомеостаз. Така гомеостатична регуляція є необхідною умовою нормального стабільного функціонування соціального об'єкта і одночасно одним з найважливіших механізмів адаптації до неоднорідності умов оточуючого середовища.

Для підтримки гомеостатичного стану система має утворити специфічну структуру елементів і взаємозв'язків, які забезпечують такий стан певний час навіть під впливом зовнішніх подразників. Під *структурою* ми розуміємо *сукупність основних системних одиниць та стійких взаємозв'язків між ними, а також взаємозв'язки між визначеними рівнями складності, де під основними системними одиницями розуміються усі одиниці, що досить інтенсивно впливають на виконання і забезпечення найбільш вагомих функцій* [113, с. 19].

Підкреслимо, що найбільш важливими системоутворюючими зв'язками вважаються зв'язки управління або організації. Деякі з них зумовлені реалізацією тієї чи іншої функції (функціональні зв'язки). Найчастіше при аналізі соціальних об'єктів функціональні структури співпадають з організаційними, тому можна під зв'язками управління в соціальній системі розуміти зв'язки, що спрямовані на досягнення цілі системи, а структуру, що визначається завдяки розгляду таких зв'язків - структурою системної організації. Серед таких зв'язків управління виділяють *горизонтальні зв'язки координації* – функціональні взаємозв'язки між системними одиницями одного рівня складності, наприклад підсистемами, а також *вертикальні зв'язки субординації* – між системними одиницями різних рівнів складності [182].

Залучення методу моделювання при вивченні етнічного менталітету допомагає уникнути певних теоретичних бар'єрів у розумінні цього складного соціально-психологічного явища – його функціонування зумовлене суб'єктивними та об'єктивними факторами. До суб'єктивних системоутворюючих факторів належать аксіологічні та регулятивні характеристики, до об'єктивних – матеріальні артефакти, в яких реалізуються функціональні напрями діяльнісних проявів та соціалізаційних практик носіїв етнічного менталітета. Тож логікою моделювання є встановлення діалектичного взаємозв'язку об'єктивних і суб'єктивних факторів в процесі історичної динаміки етнічної свідомості.

В нашому дослідженні об'єктом виступає етнічний менталітет як комплексна характеристика свідомості етнічної спільності, що існує в певний час на певній території. Такий об'єкт, як показують сучасні дослідження, має складно організовану соціально-психологічну природу і може бути розглянутий з точки зору його моделювання в термінах *ідеальної концептуальної моделі*, що нам представляється як орієнтована на визначення структурних елементів, які існують досить усталено і мають багатозначні і багаторівневі зв'язки [94; 96; 142].

Спроби надати якнайповнішу і розгорнуту систему характеристик етнічної свідомості так чи інакше призводять до побудови систем, які містять досить великий обсяг елементів цього соціально-психологічного явища. Така ситуація вимагає від дослідника утримувати в полі зору складно структуровану систему, що інколи призводить до більш повного визначення одних елементів за рахунок нечіткого визначення чи взагалі ігнорування інших. Таким чином, побудова ідеальної концептуальної моделі із визначеними структурними елементами надасть змогу дослідити систему у стані гомеостазу, уможливліючи фіксацію такого гомеостатичного стану системи, діагностувати функціональний стан системи у певний час і в певному просторі, а також зосередитись на системоутворюючих, основних функціональних елементах системи [248].

Тож моделювання такого об'єкту, як етнічний менталітет, вимагає від нас співвіднесення його із більшою за обсягом релевантною соціальною системою. В цьому розумінні можна говорити про співвідношення етнічного менталітету та етнічної свідомості певної спільноти як продукту життєдіяльності спільності людей, що об'єднана ідеєю про історичну батьківщину чи спільною територією проживання, наявністю групової згуртованості (групове почуття «Ми») і самоназви, має історичну пам'ять про видатних представників і час існування цієї спільності, загальним релігійним світоглядом, традиціями, обрядами та ритуалами, єдиною мовою, найчастіше генетичною спадковістю, іншими елементами культури. Тобто

релевантною для співвіднесення з точки зору обговорення питання про етнічний менталітет як частини більш складної надсистеми є система, що визначається як етнічна свідомість певної соціальної спільності. Ще більшою за обсягом надсистемою в такому розумінні може розглядатися свідомість соціальної єдності, що визначається як нація.

Етнічний менталітет – *стан системи*, яка визначається як етнічна свідомість соціальної спільності, що вказує на *фіксацію такого стану у часі і просторі*. Сама ж система в такому стані має усі ознаки чи структурні елементи, функції, підсистеми етнічної свідомості. Визначення чи обговорення такого феномена як етнічний менталітет, взагалі, на наш погляд, стає необхідним в тому розумінні, що етнос як система, що функціонує в просторі і часі, підпадає під вплив соціально-історичних процесів в умовах міжгрупової взаємодії, які приводять до змін у етнічній свідомості спільності. Вимір і діагностика цього явища в певний історичний момент і на певному фізичному просторі дає змогу за допомогою меншої за обсягом підсистеми визначити динаміку розвитку внутрішньоетнічних процесів, що в свою чергу допоможе прогнозувати їх розвиток в майбутньому. Саме з таких позицій ми можемо говорити про те, що *етнічний менталітет є певним функціональним станом етнічної свідомості*, проте такий стан є досить високоорганізованим утворенням і може бути самий розглянутий як система.

В такому разі маємо підкреслити, спираючись на тези розділу 1, нас цікавлять саме ті аспекти, характеристики свідомості, які в етнічній групі є досить поширеними, не є унікальними для окремого носія етнічної свідомості, тобто представляють собою комплекс характеристик свідомості всієї спільноти, що проживає на певній території в певний час.

Для розгляду структури і функцій етнічного менталітету як системи, релевантною представляється теорія суб'єктивації, яка базується на концепції про етнічний чинник свідомості, що є не тільки системою певних уявлень, настроїв, способів дій і настановчих відносин, які притаманні представникам тієї чи іншої етнічної спільноти, але й має функціонально-процесуальний бік

цих явищ, і в першу чергу *етнічну детермінанту* людської поведінки. Згідно такої точки зору, етносу притаманний шерех специфічних особливостей, які роблять його в деякій мірі автентичним в порівнянні із спільнотами іншого виду, наприклад класовими, професійними та інш. [108]

Етнічна спільнота є однією з форм існування людства в рамках своєї специфічної структури, яка закріплює історично накопичені форми співіснування - оптимальні для певної спільноти в її екологічному оточенні норми поведінки членів групи, мотиви дій людей, біологічно і соціально обумовлені для певної спільноти норми соціальних інститутів, форм спілкування і т. інш. Виникаючи на базі відображення зовнішньої дійсності, свідомість етноса у своєму розвитку відображає свій функціональний стан як *наявну реальність*. Таким чином економічна, комунікативна, соціальна єдність етнічної спільноти стає єдністю психологічною.

Менталітет носія етнічної свідомості є феноменом надособистісним, сприяє самовизначенню людини, що існує «тут і зараз» у світі соціальних і культурних значень, смислів, норм, ідей. Він пов'язує свідомість культурно-історичної спільноти із смислоутворюючими механізмами культурної спадщини, так як психічні явища не існують поза предметним світом, знаковими системами, нормативними інстанціями, механізмами суб'єктивації-об'єктивації. Тож менталітет як соціально-психологічний феномен стає базовим компонентом у формуванні світогляду етносу, а також забезпечує адаптаційні функції особистості в групі [11; 37; 94; 142].

Процес суб'єктивації етнічних ментальних форм проходить на фоні загальної соціалізації особистості (процес етнізації), основними інститутами якої є сім'я, виховання, освіта, соціальне оточення особистості. Тож стрижнвою характеристикою етнічного менталітету стає *етнічна ідентичність* особистості. В свою чергу етнічний менталітет є складовою частиною картини світу особистості, а етнічна ідентичність є однією з базових соціальних ідентичностей особистості. До того ж можна із

впевненістю говорити про те, що біологічне походження для формування етнічного менталітету не є визначальним.

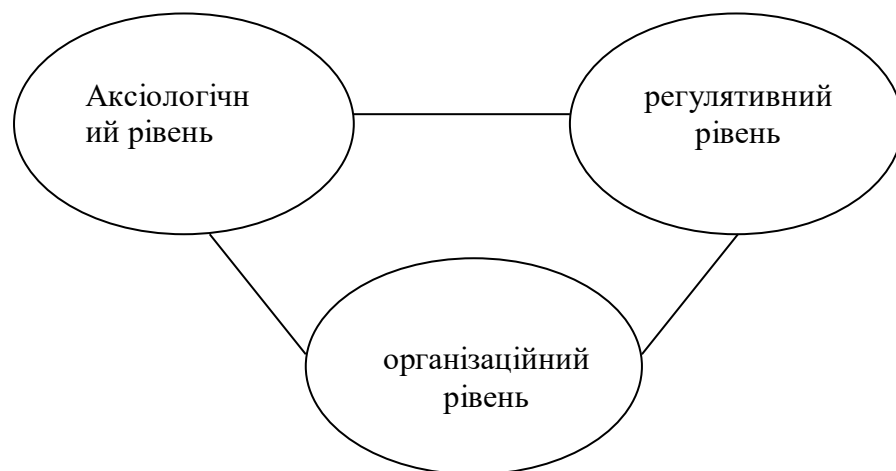
На рівні соціальної групи етнічний менталітет нам представляється як комплекс онтологізованих і певною мірою кодифікованих значень, смислів, цінностей, норм, ідей, що складають досвід культурно-історичного буття етнічної групи, і які зафіксовані в продуктах предметно-практичної, соціальної і духовної життєдіяльності етносу і завдяки соціальним інститутам репродукуються в історії існування спільноти в певний час і на певній території, тобто є діяльними проявами ментальних форм. Продуктами діяльності етнічної спільноти виступають мова, традиції, обряди та ритуали як механізми регуляції соціальної поведінки, релігія, світоглядні ідеї спільноти, зафіксовані в народному епосі, емоційний досвід переживання історичних змін в житті етносу (матеріальна і духовна культура народу), характеристики соціальної організації етнічної спільноти і механізми репродукції етнічного способу життєдіяльності. Таким чином етнічний менталітет об'єктивується в продуктах життєдіяльності індивідів, які складають етнічну категорію чи групу, на усіх психічних рівнях – пізнавальному, емоційно-комунікативному, регулятивному, а також в усіх сферах життєдіяльності особистості – предметно-практичній, соціальній, духовній.

Менталітет етносу, як ми вважаємо, не є результатом суми етнічних менталітетів індивідів, які складають спільноту. Свідомість етносу суть надіндивідуальний, надособистісний феномен. Особистість є тільки носієм цього утворення, при чому аксіологічні характеристики ідентифікації індивіда із менталітетом етносу (індикатор відчуття єдності етнічного «Ми») залежить від соціальних чинників, які визначають структурні і змістовні характеристики організації етнічної спільноти, а також структурних характеристик особистості індивіда.

Як ми вказували вище, феномен етнічного менталітету не може бути статичним утворенням – він зазнає певної корекції в аксіологічному і

змістовному плані під впливом історичних процесів, які діють під час життя етносу – зміни культурного контексту як в самій групі, так і в історії людства. Існування етнічного менталітету продовжується до тих пір, поки цінності етнічного способу життєдіяльності конгруентні, в розумінні цього терміну К. Роджерсом, цінностям сучасної людини, людини, яка живе «тут і зараз». *Тож етнічний менталітет є система, що має три рівні функціонування – аксіологічний, регулятивний і організаційний.*

*Рис. 1. Структура етнічного менталітету*



Така модель може бути розглянута з точки зору розуміння характеру зв'язків управління між рівнями організації системи: як ми згадували вище, серед таких зв'язків управління виділяють горизонтальні зв'язки координації – функціональні взаємозв'язки між системними одиницями одного рівня складності чи підсистемами, а також вертикальні зв'язки субординації – між підсистемами різних рівнів складності. В моделі етнічного менталітету, на наш погляд, між такими підсистемами, як аксіологічна та регулятивна, існують горизонтальні зв'язки функціонального характеру – ці два елемента системи уособлюють характеристики, що є продуктами суб'єктивації історичного досвіду життєдіяльності етнічної спільноти в груповій свідомості, зокрема в духовній і соціально-психологічній сфері. Ці елементи формуються і певним чином архівуються завдяки мовній системі кодифікації, що в свою чергу може мати як усну, так і письмову форми.

Організаційний елемент в моделі має зв'язки субординаційного характеру з аксіологічним і регулятивним рівнями. Таке положення стає зрозумілим з огляду на тезу про те, що саме організаційний елемент виконує функцію об'єктивації етнічних ідей, смислів, символів і значень в реальному сучасному житті членів спільноти на певній території і в певний час в усіх сферах життєдіяльності спільноти.

З огляду на вищезгадане стає необхідним більш детальне визначення характеристик кожного рівня організації моделі етнічного менталітета.

### **3.2. Рівні моделі етнічного менталітету: аксіологічний, регулятивний, організаційний.**

Менталітет етносу, як ми бачимо, з одного боку, уособлює в собі весь історичний досвід спільноти, з іншого – використовує цей запас для захисту структури спільноти «тут і зараз». Цей захист здійснюється в певній мірі шляхом орієнтації людських почуттів і настроїв у напрямку, необхідному етнічній єдності, за рахунок виховання у членів спільноти поваги до авторитетів і прийнятих цінностей, яким надається абсолютна і довічна значущість. Протилежною стороною логіки існування етносу є той факт, що етнічний спосіб життя вимагає від членів спільноти певної пасивності у питанні змін умов існування, задоволеності існуючим порядком, підтримкою певних традицій, виховання, направлено на випрацьовування того психічного типу людини, який відповідає потребам і уявленням даної спільноти.

Проведений нами аналіз розвитку ціннісно-регулятивної системи єврейської етнічної спільноти дозволяє звернути увагу на тезу про накопичення та упорядкування цінностей і перевтілення їх в позитивний досвід етносу, який надає їй особливої, відмінної від інших спільнот конфігурації нормативно-ритуальних етнічних еталонів, що використовуються в усіх сферах життєдіяльності спільноти [131; 134; 135].



Саме накопичення та упорядкування відбувається не спорадично, а завдяки певним культурним кодам. В досвіді єврейської спільноти система кодування етнічної традиції розвивалася в кордонах релігійного світобачення, тож її імперативність набула сакралізованого характеру і безособової влади в усіх ареалах поширення. Механізмом кодування єврейської ціннісно-регулятивної системи стала інтерпретація різних напрямків функціональних проявів ціннісно-регулятивної системи етноса через їх відповідність до основного сакрального джерела іудейської релігії – Тори. Форма кодування у письмовій єврейській культурі забезпечила ціннісно-регулятивній системі точність її трансляції та відтворення.

Систему цінностей, з такої точки зору, ми визначаємо як комплекс ідей, смислів, норм, значень, що відображають досить сталі, а значить, кодифіковані настанови певним чином у тій чи іншій формі в етнічних традиціях, обрядах, ритуалах, звичаєвому праві. Такі настанови конкретизують сформоване в процесі культурно-історичної життєдіяльності етносу ставлення до

- *часу існування спільноти* (часові елементи аксіологічного рівня етнічного менталітету);
- *фізичного простору, в якому існує етнос* (просторові елементи);
- *авторитету предків* (агіографічні елементи).

Така точка зору на аксіологічну підсистему етнічного менталітету може бути пояснена з огляду на сучасні теорії етногенезу, які у поясненні причин виникнення етнічної спільноти одноставно збігаються у висновку про рушійну роль аксіологічної функції ментальних форм культурно-історичного досвіду спільноти і формування етнічних цінностей.

Як зазначають більшість дослідників етносів як культурно-історичних спільностей, одним з центральних компонентів в системі духовних цінностей етнічної спільноти виступає комплекс ідей, що уособлюють вироблене у культурно-історичному контексті ставлення до *фізичного чи географічного простору, в якому існує спільнота*.

Ідея батьківщини, землі, що стала для конкретного народу рідною домівкою, є однією з тих ідей, які підживлюють на протязі історії позитивні почуття щодо групової єдності представників цього етносу. Як показує історія, більшість міжетнічних конфліктів пов'язана саме із територіальним питанням.

У поясненні просторових елементів етнічного менталітету необхідно зазначити наступне. Дійсно, більшість етнічних спільнот існують на територіях, які так чи інакше були ареалами поширення цих народів з самого початку їхньої історії. Але відомі приклади, коли етноси в силу історичних причин були змушені мігрувати. І, таким чином, інколи досвід існування етносу в діаспорі більший, аніж досвід існування народу на титульній території. Тому стає вагомим елемент аксіологічної функції етнічного менталітету, який відображає ставлення представників діаспорної спільноти до своєї історичної батьківщини і до тієї землі, що надала притулок цій спільноті. Тобто іноді в етнічній свідомості представників діаспорних народів ідея батьківщини як фізичного простору з певними кордонами має більше, ніж одне значення, а також більш, ніж один смисл, тож вивчаючи менталітет певної епохи, дослідник має визначити, який фізичний простір члени етносу визначають як батьківщину.

Просторовий чинник, з теоретичної точки зору, має високий евристичний потенціал в тому розумінні, що він один з тих, що завжди обумовлюють соціальні процеси, що діють в етнічній спільноті. Появи рухів за збереження і відродження етнічної культури, викликані актуальними умовами міжетнічної взаємодії, міжетнічні конфлікти, процеси утворення націй діють в напрямках досягнення цінностей, в яких реалізований просторовий чинник, тому що простір (умовний чи реальний) є ресурсом, доступ до якого завжди обмежений.

З такої точки зору єврейська етнічна спільнота є чи не найяскравішим прикладом – сучасні діаспори єврейського етносу є нащадками історичних міграцій античності, середньовіччя, Нового та Новітнього часу, які утворили

етнолінгвістичні групи і субетноси в класифікаціях Е.Сміта та Л.Гумільова. Діаспора (розсіяння) єврейською традицією розглядається як кара за гріхи, покарання за зраду етнічним цінностям, місце для спокути. І, навіть сьогодні, коли ідея про повернення в країну прабатьків дозволила відродити єврейську державність, в самій спільноті немає одностайного позитивного ставлення до її теперішнього існування [1, с.94]. Парадокс існування сучасної держави Ізраїль полягає в тому, що майже десять відсотків її громадян, що належать до ультраортодоксальних прихильників етнорелігійної традиції, категорично заперечують розбудову сучасної єврейської держави, спираючись в своїх позиціях саме на джерела етнічної традиції та звичаєвого права. Згідно такої позиції життя в галуті настільки асимілювало євреїв, що, навіть повернувшись на землю прабатьків, вони повністю втратили етнічне коріння, тож не можуть відродити етнічний спосіб життєдіяльності. Сучасне ізраїльське суспільство поділене на сабрім (тих, хто є нащадками споконвічних жителів країни) та олім (репатріантів різних поколінь, які, в свою чергу, прибули з різних куточків земної кулі). Такий поділ викликає певні деформації в суспільних відносинах і потребує певних зусиль при формуванні внутрішньодержавної соціальної політики [98].

Для українського єврейства ментальне утворення, що охоплює ціннісне ставлення до простору, посилене двома подіями, що системно вплинули на розвиток ціннісно-регулятивної системи спільноти. Сучасна Україна є місцем паломництва хасидів з громад всього світу. Місця поховання засновників та провідників хасидизму в свідомості послідовників цього релігійно-містичного руху набули сакрального статусу та стали символами надії на щасливе майбутнє. Інша подія пов'язана з трагедією Холокосту – Бабин Яр для світового єврейства став символом початку Катастрофи європейського єврейства.

Чинник, який ми називаємо просторовим, є характеристикою ціннісного ставлення спільноти до ідей про батьківщину, про певну географічну територію, де проходить життєдіяльність етносу. Ідеї про

батьківщину уособлюють реальну територію, яка в певні історичні епохи може і не бути місцем проживання етнічної спільноти. До того ж, в разі проживання в діаспорі повернення на історичну батьківщину має бути не просто ще одним епізодом в історії етносу, а нести в собі певний імператив, що підживлює мотивацію етнічної єдності.

Якщо прийняти, що просторовий чинник аксіологічного рівня етнічного менталітету виступає характеристикою групової згуртованості, який забезпечує потреби індивідів у захисті на рівні фізичного простору, то ця теза може бути пояснена фактом, що втрачаючи титульну територію проживання, етнос втрачає внутрішньогрупову стабільність (тобто порушується організаційна і регулятивна структури соціальної групи). Самі ж деформаційні процеси виникають як наслідки міжетнічної взаємодії в нових умовах, які в свою чергу викликають трансформацію етнічних смислів, символів і значень у членів спільноти в залежності від характеру історичних умов міжетнічної взаємодії.

Для пояснення *часового* чинника аксіологічної функції етнічного менталітета нам представляється слушними тези Л.М.Гумільова та Е.Д.Сміта про те, що самий процес етногенезу зумовлений зміною психологічного ставлення індивідів до етнічної групи, її існування у культурно-історичному контексті. Згідно такої точки зору, важливу роль у системі етнічних цінностей відіграє зафіксована в культурному досвіді етносу ідея про час легендарного виникнення етносу, міфи про переживання спільністю «золотої доби» – часу, коли ця спільність, чи її окремі представники ставали провідниками в історії етносу, у міжетнічній взаємодії, були причетними до створення видатних прикладів матеріальної і духовної культури народу тощо. Тож часовий чинник створює свій унікальний континуум, в якому існує етнічна спільнота. Зазначимо, що такий континуум дещо не синхронізований з реальним часом існування всього людства [57; 208].

Часовий елемент аксіологічної функції етнічного менталітету може бути розглянутий щонайменше в трьох векторах :

- імперативність самого часу існування спільноти, «віку» спільноти;
- імперативність ідеї етнічного самовизначення та внутрішньоетнічних норм в контексті часу;
- імперативність релігійної системи світобачення в контексті часу.

Єврейська традиція початок континууму часу визначила з метафоричного моменту створення світу, упорядкувавши весь час етнічної життєдіяльності циклу створення світу згідно іудейського світобачення. В цьому континуумі не губиться жодна людина, жодна подія. Таким чином історична пам'ять охоплює весь історичний шлях спільноти, не залишаючи прихованих, невизначених подій, місць та доль. Для представників спільноти вік життя етносу, його визначеність є, більшістю ірраціональним, імперативом, так би мовити, козирем як в ідеологічній боротьбі із іноетнічними оточеннями, так і для нащадків, які житимуть в мінливих умовах соціальної взаємодії.

Ще однією стороною імперативності чинника часу стають підйом рухів за етнічне самовизначення, відродження, емансипацію та епізоди етноциду з боку іноетнічного оточення. Такі підйоми виникають як результат втрати імперативності внутрішньоетнічних норм. На наш погляд, цей компонент може бути розглянутий у двох напрямках - дискримінація у певні історичні моменти з боку іноетнічного оточення призводить до формування в історичній пам'яті народу точки екстремуму, імперативність якої лежить в мотиваційному полі смислу самого життя – жертви серед населення, втрата титульної території, руйнація об'єктів матеріальної і духовної культури - в таких умовах загроза, що походить з боку іноетнічного оточення, є загрозою не тільки існуванню етнічного способу життєдіяльності, а й самому життю представників етносу усіх соціальних рівнів і прошарків. Така ситуація призводить до орієнтації людських почуттів у напрямку ціннісного ставлення до єдності народу чи, навпаки, втрати етнічної ідентичності.

Другий напрямок динаміки розвитку рухів за етнічне відродження пов'язаний із експансивними тенденціями самого етносу, таких як

колонізація та завоювання нових територій. Такі тенденції також призводять до певної втрати імперативності внутрішньоетнічних норм в результаті взаємодії із завойованими народами – укладання міжетнічних шлюбів, міграційні процеси, економічна діяльність на нових територіях. В згаданих випадках виникнення рухів за етнічне відродження стає наслідками завоювання та колонізації і готують підґрунтя для більш глибоких соціальних процесів, пов'язаних із формуванням націй.

Імперативність норм єврейської етнічної традиції в контексті часу легко простежується завдяки способу її кодифікації – появі нового для його сучасників джерела етнічної традиції, що одразу ж сакралізовувалось, і, таким чином, набувало авторитету. Саме завдяки сакралізації історія існування євреїв в діаспорі не деформувала прототрадицію – норми звичаєвого права, що базувались на заповідях Г-сподніх, модифікувались в напрямку адаптації протонорми до актуальних умов сучасності, а не навпаки. З іншого боку нормативна модель Тори, що є першоджерелом єврейської традиційної ціннісно-регулятивної системи, охоплює широке поле напрямків її функціональних проявів та соціалізаційних практик, таким чином, не втрачаючи авторитетності і до сьогодні.

Стабільність кодів єврейської етнічної традиції в контексті часу забезпечила їх надійне збереження та відтворення. Проте навіть така стабільність, реалізована через сталий інститут кодифікації традиції, в історії єврейської спільноти сформувала певні модифікації. Мова йдеться про етнолінгвістичні групи, що відрізняються від основної етнічної спільноти за специфікою імперативності етнічної традиції, а, точніше, імперативністю релігійної світоглядної системи. До таких спільнот відносяться караїми та хасиди. Виникненню цих субетнічних спільнот сприяла, як вважають дослідники, поява сект та реформацій в іудаїзмі.

Караїми – (самоназви «караїм», що перекладається як «ті, що читають», «бней мікра», «Да'алей мікра» – «люди Писання»). Виник як секта іудеїв в Багдаді на початку VIII-го сторіччя н.е. як реакція на панування авторитету

талмудичної традиції в іудаїзмі. Історичне розселення караїмів пов'язане із Іспанією, Єгиптом, Візантією, Кримом та Литвою. Караїми в Криму з'явилися близько XII-го сторіччя, переселившись головним чином з Візантії. На Подолії і Волині караїми з'явилися близько XV-го сторіччя. Тільки кримські та литовсько-польські караїми перетворилися на окрему етнолінгвістичну групу. Караїмська мова відноситься до кипчакської групи тюркських мов. Розрізняють північний (тракайський), південний (галичський) та кримський діалекти караїмської мови. Усі діалекти караїмської мови використовуються як розмовні, літературні та мови перекладів Старого Заповіту. В СРСР за даними перепису 1979 року караїмів налічувалось 3 300 осіб, Всеукраїнський перепис 2001 року зафіксував 1196 осіб, які визначили свою належність до караїмської спільноти [111, т 4, ст. 90-102].

Доктрина секти караїмів містить звернення до Тори як до єдиного керівництва у повсякденному житті, месіанську ідею про позбавлення, а також віру у пророка Моїсея як провідника традиції, яка є обов'язковою для членів секти. Єдиним джерелом віри і звичаєвого права для караїмської етнолінгвістичної групи є Старий Заповіт. В релігійних практиках цієї спільноти настанови інтерпретуються в буквальному розумінні тексту. Правда, навіть з такої точки зору, традиційна караїмська інтерпретація звичаєвого права і релігійних настанов є обмеженою тому, що така традиція вивчення Біблії оснований на індивідуальному розумінні тексту, який повинні вивчати усі без винятку представники спільноти.

Такий підхід до онтологізації етнічної традиції породив у караїмському середовищі конгломерат безкінечно різноманітних інтерпретацій традиційної картини світу. Караїмська традиція узгоджується на основі чотирьох принципів, що їх було сформульовано наприкінці XV-го сторіччя: по-перше, текст Старого Заповіту має розумітися буквально; по-друге, інтерпретація традиційних настанов в кожній окремій караїмській громаді має бути прийнята на основі повної згоди; по-третє, усі висновки по практичному

використанню традиції мають бути сформовані по аналогії; по-четверте, знання традиційних законів, які використовуються у повсякденній практиці, повинні формулюватися на основі їх розуміння людиною, а не як данність від вищої сили. Історичне формування традиційного способу життєдіяльності караїмів пов'язане із формулювання філософських основ віри, яке мало чим відрізняється від традиційного іудейського.

Хасидський релігійно-містичний рух, як зазначалось в розділі 2, не став сектою. Він з'явився в постталмудичний період, об'єднавши практики каббали та ортодоксального іудаїзму, і, тим самим, його традиція має і до сьогодні так багато прихильників, які з'явилися і завдяки міграції єврейської громади зі Східної Європи на початку ХХ-го ст.. до США, де цей напрямок є найвпливовішим

Чинник, що ми визначили як імперативність релігійної системи світобачення в контексті часу, стає характеристикою адаптації релігійної доктрини до напрямків розвитку цивілізаційних процесів. Іудейська релігійна система витримала випробування часом завдяки своєму діалогічно-інтерпретаційному характеру і терпимості до світобачення тих, хто в силу різних обставин, втрачав зв'язок із релігійним середовищем. Поява після Тори за останні два тисячоліття авторитетних джерел релігійного світобачення була викликана адаптаційним процесом інтерпретації символів іудейської віри. Книги Пророків та Писання, а за ними Талмуд і авторизовані кодекси «Мішне Тора» та «Шульхан Арух», кабалістична система, хасидизм стали джерелами сучасних напрямків розвитку іудейської релігії – ортодоксального, консервативного та прогресивного. Толерантність ортодоксальної релігійної традиції до караїмів є підтвердженням такої тези.

Часовий чинник відображає ціннісне ставлення етнічної спільноти до історичного контексту життєдіяльності спільноти. Тобто у кожного етносу існує свій автентичний вимір часу, початок якого утримує міф про спільне походження від авторитетних, видатних героїчних предків або, взагалі, від вищої сутності. Проте історична пам'ять для сучасного існування етнічних



спільнот має «підживлюватись» новими епізодами, що уособлюють досить значні історичні події. Тобто часова характеристика відображає не тільки образ минулого, а констатує етнічну картину світу сьогодення і уявлення про неї у майбутньому.

Визначений фактор впливає на мотивацію етнічного менталітету у тій мірі, в якій людина може використати минулу, сучасну чи майбутню історію розвитку своєї спільноти (своєї сім'ї, роду) для підвищення чи збереження позитивної самооцінки. На рівні групи часова характеристика етнічного менталітету впливає на тенденції трансформації ідентичності сучасних представників спільноти і може виступати індикатором впливу етнічного фактора на інші аспекти життєдіяльності індивідів, які складають етнічну спільноту. Наведені пояснення дозволили зробити висновок про те, що *часовий чинник етнічного менталітета відображає психологічне ставлення сучасних представників спільноти до часу існування етноса в історії та перспективу майбутнього як імперативу.*

Наступний елемент аксіологічної функції етнічного менталітету можна представити як *агіографічний*. Вказаний чинник уособлює усі ті ідеї, цінності, символи та смисли, випрацьовані етнічною спільнотою на протязі історії, які є персоніфікованими, пов'язаними із конкретними історичними особистостями – представниками етнічної спільноти. Можна відзначити, посилаючись на дослідження школи Аналів та конструктивіських теорій, вагому роль авторитету особистості в історії спільноти, формуванні культурно-історичного досвіду спільноти [4; 60].

Зазначений елемент етнічного менталітету нами розглядається як єдність таких характеристик:

- *імператив ідеї Б-га;*
- *імператив суб'єкта влади;*
- *особистість як імператив в етнічній традиції.*

Загальновідомо, що в системі цінностей етнічної спільноти формується ідея про його обраність та місію серед інших народів. Довічна значущість

етнічного способу життя через довічний зв'язок між народом та вищою силою формує в етнічній свідомості уявлення та ідеї, що, по своїй суті, є ірраціональними, проте дуже дієвими. З іншого боку, такі ідеї, що об'єктивуються в певні символи, суггестивно впливають не тільки на свідомість представників спільноти, а й на іноетнічне оточення. Втрата імперативності ідеї Б-гообраності призводить до занепаду чи, взагалі, смерті етносу через асиміляцію.

Найчастіше в системах етнічних цінностей суб'єкт влади пов'язується із його Б-жественною обраністю чи функцією провідника настанов Вищої сили. Цей елемент, таким чином, лежить в основі етногенезу, і, як зазначає Е.Сміт, формує латеральну чи демотичну вертикальну модифікацію організації спільноти. Етнічна єдність, з такої точки зору, тим вища, чим менше персоніфікований суб'єкт влади. Цю тезу можна інтерпретувати на прикладі єврейського народу – його лідери були тим авторитетнішими, чим більше їх світогляд та вчинки відповідали настановам Того, хто створив світ. Особова влада взагалі не стала для етносу бажаною ціллю, адже щоб стати легітимним лідером загалу, людині необхідно ідентифікуватися із моделлю праведника і провідника релігійних ідеалів, що, в свою чергу, вимагає не тільки знань, а й практики застосування релігійних настанов. Для єврейського народу суб'єктом влади, в першу чергу, навіть сьогодні, залишається Той, хто створив світ – сучасна держава Ізраїль так і не прийняла до сьогодні конституцію, керуючись в своїй повсякденній життєдіяльності нормами традиційного права, і головна причина, вочевидь, полягає в незгоді сучасників відносно того, що визначає фундаментальну законодавчу основу ізраїльського суспільства. Більшість громадян, що є вірними релігійній традиції, наполягають, що єдиним основним законом існування держави є заповіді Тори і галаха, і немає потреби запроваджувати світську конституцію. Такі судження відкидає світський загаль, тож до сьогодні усі спроби примирення не стають продуктивними і слугують головною причиною поляризації ізраїльського суспільства.

В світобаченні українських євреїв хасидська доктрина сформувала певну специфікацію суб'єкта влади в тому розумінні, що громада, як суб'єкт влади, делегувала свої ідеологічні функції реальному харизматичному лідеру в особі цадика, який повинен опікуватись в своїй діяльності практичним забезпеченням відтворення традиційних форм суспільних відносин навіть того, хто стане його наступником. Найчастіше то був прямиий нащадок цадика, що проходив соціалізаційний шлях у відповідності з традицією. Таким чином інститут цадикім створив модифікацію соціальної організації спільноти, дещо відмінну від всього єврейського загалу.

Імперативність особистості в єврейській традиції є визначальною для всієї системи цінностей і надає їй найвищого, після цінності Б-га статусу. Людську душу створює Найвища сила, яка наділяє її своїми еманациями, тож будь-яке людське життя є проявом Б-жественої Присутності. Структура особистості єврейською традицією визначається через рівні її взаємодії із проявами Всевишнього на землі у предметно-практичній, соціальній та духовних сферах. Найвищої якості досягає та особистість, що досягла рівня трансцендентності, і, в такому разі стала провідником влади Всевишнього на землі.

Визначення імперативності особистості через визнання цінності людського життя є значною запорукою стабільності спільноти в історії. Толерантність до вчинків, терпимість до тих, хто демонструє девіантні форми поведінки в єврейській традиції не є показником її слабкості. Визнання цінності життя навіть ворога, що, іноді, йде не на користь, створила умови для формування ментальних форм, в яких проявляється відчуття захищеності та прийняття для особистості.

Агіографічні характеристики етнічного менталітету стабілізують рівень позитивної етнічної ідентичності тією мірою, якою авторитет Вищої Сили, предків і сучасних провідників етнічної єдності є значущим для сучасних представників спільноти. Тобто групова згуртованість, з цієї точки зору, досягається шляхом ціннісного ставлення до «діянь» видатних представників

спільноти, якими можуть виступати як міфологічні образи праотців, так і реальні історичні особистості, їх внесок в процес історичного групотворення. Позитивна етнічна ідентичність з такої точки зору досягається шляхом ідентифікації індивіда із референтною групою, чи, навіть, конкретною історичною особистістю.

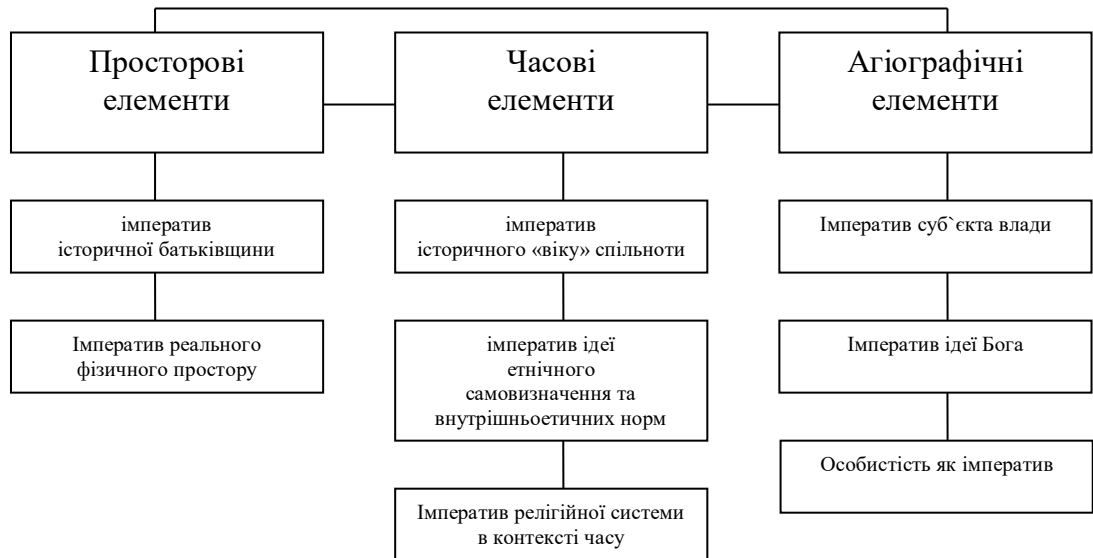
Цей чинник, з іншої точки зору, детермінований і колективним несвідомим, тими архетипами, що складають несвідомий досвід спільноти в уявленні про особистість, її риси на протязі існування в етнічній історії. З цієї точки зору архетипи можуть розглядатися як засіб створення уявлення про «етнічну особистість», системи моральних відносин у суспільстві та відтворення певних форм мислення, емоційних переживань представників спільноти. К.Г.Юнг виділяє зокрема, антропоморфні архетипи, такі як матір, дитина, тінь (смерть), мудрі старі (чоловік та жінка), пророк, герой, злий дух, аніма та анімус. Тобто агіографічний чинник з цієї точки зору може бути розглянутий як результат уособлення ідей про ставлення до особистості, розуміння її структурних характеристик і уявлень про природу людини, що сформувалися в суспільстві на фоні культурно-історичного контексту [274].

Згідно аналітичної теорії особистості вони можуть бути пояснені як певні опорні точки процесу виділення колективного початку з надр індивідуальної свідомості, як спроба пошуку відповідності між несвідомим і свідомим у психічній сфері людини. Різноманітні міфологічних, мистецьких або релігійних образів і сюжетів різних народів беруть свій початок в архетипах, які стають ядром новотвору, що визначається як етноархетип. Етноархетипи слугують специфікацією історичного досвіду певного етносу.

Тож ми маємо підвести попередні підсумки щодо аксіологічного рівня етнічного менталітету.

Аксіологічний рівень як підсистема етнічного менталітету описується наступними характеристиками (рис..2):

Рис. 2. Аксіологічна складова етнічної свідомості спільноти.



Самий аксіологічний рівень етнічного менталітету культурно-історичної спільноти відображає імператив фізичних детермінант (часовий і просторовий чинники) та соціально-психологічних і психологічних (агіографічний) уявлень, значень, смислів, що уособлюють досвід існування спільноти на протязі історії.

Представлені чинники аксіологічного рівня етнічного менталітету виконують функцію стабілізації етнічної ідентичності представників спільноти за умови їх імперативності відносно інших соціальних ідентичностей представників етнічної спільноти.

Аксіологічні характеристики етнічного менталітету містить міфологічний, легендарний досвід етнічної спільноти, історичну пам'ять групи, нівелює її у напрямку збільшення значущості того чи іншого епізоду для нащадків, і, таким чином, впливає на підвищення чи збереження позитивної етнічної ідентичності сучасних представників спільноти.

Дослідження особливостей релігійних, міфологічних і космологічних уявлень як джерела системи духовних цінностей етносу, що стають орієнтуючими еталонами, є початком побудови моделі етнічного менталітету. Іншим структурною підсистемою такої системи виступають норми звичаєвого права, традиції, обряди, ритуали, які виконують функції

регуляції соціальної поведінки в спільноті. І, таким чином, нормативна і обрядова практика, в якій найбільш широко представлений духовний досвід етносу, може бути прийнятою за досить стабільну характеристику, яка відрізняє певну етнічну спільноту від іншої.

Суб'єктивізація етнічних феноменів охоплює морально-правову регуляцію поведінки, що кодифікується у певній формі етнічною традицією. Нормативна функція етнічних цінностей уособлює *регулятивний рівень етнічного менталітету*, який на наш погляд може бути представлений трьома елементами.

Перший з них – *нормативний* – містить випрацьовані етносом на фоні культурно-історичного контексту норми регуляції соціальної поведінки, які зберігаються як традиції чи відносно стійкі моделі суспільних відносин в етнічній групі. Стабільність імперативу традицій досягається декількома засобами, серед яких можна назвати етнічні інститути репродукції спільноти та кодифіковані джерела морально-правової практики спільноти. До таких джерел відносяться релігійні джерела та джерела звичаєвого права, в яких відображені норми-традиції, що регулюють відносини в предметно-практичній, соціальній і духовній сферах етнічної життєдіяльності.

У регулятивних характеристиках зосереджене імперативне ставлення до норм і моральних настанов, які є актуальними і значущими саме в цей період і саме в цьому конкретному осередку етнічної спільноти. В ситуації міжетнічної взаємодії цей чинник реагує на норми і мораль оточуючого суспільства, «вбираючи» найбільш адаптивні з них і пристосовуючись до них в залежності від того, наскільки актуальною і бажаною є взаємодія етнічної спільноти з іноетнічними оточенням. Нормативний чинник в ситуації міжетнічної взаємодії стає *системою елементів для порівняння релевантних еталонів іноетнічної спільноти*.

Функції традиційних норм у формуванні етнічних ментальних утворень можуть бути розглянуті, спираючись на дослідження В.Д.Плахова, який визначає ці функції як загальні і спеціальні. До загальних функцій традицій

дослідник відносить комунікативну, групотворчу, нормотворчу, презентативну і репрезентативну функцію соціуму, функцію соціалізації, утворення соціальних цінностей, а також культуру утворюючу [174, с.206],.

До спеціальних функцій відносяться видова (як форма і засіб соціальних зв'язків, наприклад, економічних, естетичних, компенсаторних, гносеологічних і т. д.), синергічна (як здатність викликати емоції), евокативна (як спонукання до дії), функція фасцинації (затягування до групи), а також функція офіційного контролю, яка проявляється в авторитеті групових орієнтирів, міри соціальних відносин, еталонів поведінки, соціальних санкцій). Контрольна функція традицій проявляється в тому, що традиція створює умови для управління життєдіяльністю групи, і тут підкреслюється функція корегувальна, апробації, санкціонування, інкорпорації і консолідації (систематизація правових звичаїв, їх онтологізація і т.д.), кодифікації, легалізації (делегалізація), легітимації (офіційне визнання діючою владою, зведення в ранг позитивного закону), нормалізації (суб'єктивної фіксації традицій і звичаїв у часі і просторі з ціллю подолання непевності і надання їм необхідної ясності) [174, с.212].

Визначальними, на наш погляд, елементами нормативної функції є механізми регуляції соціальної поведінки, що об'єктивуються в комунікаціях та взаємодіях і впливають на сприйняття та розуміння індивідами один одного. З огляду на етнос як систему, що існує в більшій за обсягом надсистемі – в іноетнічному середовищі, можна говорити про такі характеристики, як

- *норми внутрішньоетнічної взаємодії та комунікації;*
- *норми соціальної взаємодії та комунікації із іноетнічним оточенням.*

Ми зосереджуємо свою увагу на цих елементах як визначальних тому, що їх співвідношення є характеристикою умов міжетнічної взаємодії – чим більше змістовно відрізняються ці елементи, тим конфліктніше актуальна ситуація міжетнічної взаємодії і навпаки.

В дослідженнях, присвячених аналізу функцій внутрішньоетнічних норм, найчастіше виділяють ті, що регулюють предметно-практичну діяльність, сферу комунікацій, визначають засоби та види соціального контролю. На наш погляд, найбільш визначеними елементами, за якими можливе визначення характеристик і специфіки внутрішньоетнічних норм, є наступні:

- *норми, що регулюють практичну діяльність;*
- *норми соціальної життєдіяльності та комунікації (соціальні та гендерні ролі, соціальний статус, ставлення до соціально незахищених верств населення - дітей, вдовиць, сиріт, інвалідів, літніх);*
- *норми, в яких реалізується функція соціального контролю за девіантними формами поведінки в спільноті.*

Нормативні характеристики етнічного менталітету, які реалізується в соціалізаційних практиках спільноти, мають досить великий обсяг елементів, що їх дуже важко конкретизувати, проте завдяки їм визначаються відмінності та спорідненість традиційних форм внутрішньоетнічних соціальних відносин в етнокультурних спільнотах та вплив релевантних аут-груп, який визначає специфіку міжетнічної взаємодії. Такий аналіз дозволяє зробити висновки про адаптацію ментальних форм етнічної спільноти до нових соціокультурних умов, в яких реалізується спільна діяльність контактуючих етносів, їх комунікація та ціннісний обмін, і, таким чином, визначити модифікації внутрішньоетнічної нормативної системи.

В своїй генезі єврейське звичаєве право пройшло ряд історичних етапів і процес формування не завершений і понині. Біблійний етап став початком його формулювання, талмудичний період визначив специфіку адаптації звичаєвого права до умов існування в діаспорі та прозелітизму як засобу розширення кордонів етноса, етап середньовіччя уможливив збереження етнічної свідомості в несприятливих умовах завдяки духовній, економічній та соціальній ізоляції від іноетнічного оточення в гетто традиційного способу життєдіяльності. Епоха Просвітництва показала, що така ізолюваність



приводить до втрати імперативності традиційного способу життєдіяльності і відкрила можливості до пошуку принципів співіснування в більш широкій взаємодії з іноетнічним оточенням, що дозволило в Новітній період отримати політичне визнання і можливість державної розбудови.

Досвід діаспорного існування в єврейському звичаєвому праві сформулював принцип субординації норм традиційної ціннісно-регулятивної системи та суспільних норм, що регулюють соціальну поведінку іноетнічного оточення, за яким в своїх повсякденних практиках єврейські громади, що найчастіше функціонували досить автономно і були віддалені одна від одної як географічно, так і за ознакою перебування на територіях різних держав. Як ми зазначали в розділі 2, у вирішенні практичних завдань єврей повинен керуватися в першу чергу настановами Тори та Талмуда, приймаючи до уваги норми, що сформувалися в певній громаді як результат повсякденних практик традиційної життєдіяльності, і, в останню чергу, традиціями іноетнічного оточення. Прикладом тому може бути специфіка традиційної ціннісно-регулятивної системи гірських євреїв<sup>9</sup> (етнолінгвістичної групи, яка поширена на Кавказі), в традиційній життєдіяльності яких функціонує інститут кровної помсти, що сформувався як результат адаптації до традицій іноетнічного оточення за умови, що в настановах Тори такий вид відносин інтерпретувався в нормах, що відносяться до «законів країни Ізраїль» [54].

Деперсоналізована влада етнічних традицій реалізується за допомогою шерегу інститутів і спеціальних засобів соціальної регуляції, до яких відносяться загальноприйняті норми, традиції, ритуали, ціннісні уявлення про світ і статус людини в суспільстві. Ритуальна сторона життя етнічної спільноти заслуговує особливої уваги тому, що ритуал є невід'ємний і важливий засіб організації суспільного життя, який зумовлений рядом принципів – загальноприйнята умовність дії, суспільна значущих явища чи

---

<sup>9</sup> За даними Всеукраїнського перепису 2001 року в Україні проживають 166 представників цієї етнолінгвістичної групи.

факту, на якому концентрується ритуал, а також його особливі цілі, однією з яких є створення єдиного психологічного настрою в групі, виклик у членів спільноти емпатії чи визнання важливості факту чи явища. Таким чином регулятивний рівень моделі етнічного менталітету уособлює характеристики, які ми визначаємо як *ритуальні*.

Зміст ритуалу виникає в результаті того, що певний ритуал стає регулярним компонентом суспільної поведінки. Таким чином ритуальна поведінка є поведінкою із *непрямим цілепокладанням*. Такий підхід обстоює ідею про те, що ритуал є необхідним елементом складної соціальної поведінки, пов'язаний із неможливістю уникнути розпізнавання цілей окремим суб'єктом і групою, розпізнавання конкретної безпосередньої користі і цінності ритуалу для суспільства. Іншим аспектом «користі» ритуальних форм поведінки визначається їх соціально-психологічна «економічність»- індивіду немає потреби свідомо контролювати процес досягнення цілі поведінкового акту.

Виділяючи ритуальний компонент на регулятивному рівні моделі етнічного менталітету як окремий чинник формування свідомості етносу, ми спираємося на дослідження Ю.Шрейдера, які в сучасній літературі, присвяченій вивченню функцій ритуалу, згадуються досить часто. Обстоюючи тезу про те, що ритуал є особлива форма пам'яті колективу, дослідник розглядає ритуальну поведінку з точки зору аналізу її змісту і форми [183, с. 103].

Дослідник представляє ритуальну поведінку як феномен, в якому форма є більш важливішою, ніж зміст, на відміну від цілеспрямованої, природної поведінки, коли зміст самої активності індивіда є важливішим, ніж форма, яка може бути зміненою в процесі самого поведінкового акту.

У ритуальній поведінки, як зазначає Ю.Шрейдер, є своя, особлива ціль, яка парадоксальним чином постає в тому, що не треба вирішувати завдання вибору найбільш адекватної дії при досягненні цілі ритуальної поведінки. Якістю ритуальної поведінки є точне співвідношення цілі і засобів, тому що в

повноцінному ритуалі губиться протиставлення «ціль-засоби», тож ритуальні засоби і складають самоціль.

Цінність ритуалу зосереджена в його відповідності особливим потребам соціальної людини, а також у тому, що, маючи умовну форму, ритуал виражає не умовний зміст – і тільки в такому випадку певний ритуал добре зберігається. Ю.Шрейдер звертає увагу на той факт, що у випадку ритуальної поведінки безпосередня ціль «вироджується» чи є «автономною» тому, що вона міститься у виконанні самого ритуалу. Зусилля суб'єкта спрямовані на додержання форми поведінки, ціль якої надає ритуалу соціальний зміст і причинно не пов'язана із одиничним актом ритуальної поведінки. Зміст виникає в результаті того, що певний ритуал стає регулярним компонентом суспільної поведінки. І якщо норми-традиції як механізми регуляції соціальної поведінки для індивіда так би мовити відповідають на питання «що робити?», то ритуальна поведінка – це відповідь на питання «яким способом?».

Такий підхід формулює два принципи непрямого цілепокладання, перший з яких звучить як теза про те, що прямі цілі повинні утворювати досить просту структуру, яка допускає чітку типологізацію. Ритуал може мати складну форму, але його допустимі варіанти повинні описуватися простим набором ознак. Інший принцип непрямого цілепокладання пов'язаний із співвіднесенням прямої і фактичної цілі, які повинні відноситись до різних рівнів у ієрархії цінностей. Таким чином, можна зробити висновок про те, що непряме цілепокладання базується на виокремлюванні первинних структур, які можна ототожнити із міфологічними архетипами. Відмінні ознаки таких структур–архетипів від реальної поведінки в її конкретному різномаятті подробиць приводять до того, що міфологічне сприймається як неправдиве, надумане. Сама характеристика міфу як оформлення ритуалу розуміється як ідея про те, що суть міфу не у відхиленні від дійсності, а в особливому підході до її осмислення шляхом виділення і виявлення типових структур у різномаятті

явищ. І, як інваріант, міф виступає у ролі «соціальної пам'яті», зберігаючи у часі структуру суспільної самосвідомості.

Змістовною стороною ритуального елемента етнічного менталітету виступають характеристики, що визначають ритуали:

- *кола життя особистості* (народження та надання імені дитині, ініціація до етнічної групи, вступ до шлюбу та можливість його розриву, смерть та жалоба за покійним);
- *річний цикл*, який охоплює усі сфери життєдіяльності спільноти.

Відзначимо, що ритуали кола життя особистості для кожної спільноти відрізняються тільки зовнішньо, на відміну від ритуалів річного циклу – цей компонент етнічного менталітету є для певної спільноти залежним від екологічних, в першу чергу, факторів.

Ритуальні практики єврейської етнічної спільноти мають високу узгодженість за релігійним та етнічним векторами: річний цикл літургії співпадає з річним циклом практичної життєдіяльності, і, в свою чергу, як ми зазначали в розділі 2, певною мірою узгоджений із колом життя. Така модифікація ритуальної системи могла з'явитися завдяки значному історичному віку функціонування традиційних ментальних форм, що дозволило в частому повторенні внутрішньо узгодити вказані напрямки із вимогами практичної життєдіяльності спільноти.

Іншим елементом регулятивного рівня структури етнічного менталітету виступає мова. Досить слушною для пояснення *мовного* компонента є думка Г.Г.Гадамера, що мовна форма не може бути відокремлена від змісту, який вона уособлює. І якщо мову розглядати як світобачення, то це означає, що важливіше не те, що це певний тип мови, а те, що передається на цій мові – тобто досвід культурно-історичної спільноти [44, с.510].

Мовний чинник динамічно реагує на зміни культурно-історичного контексту існування етнічної групи, відображаючи механізми об'єктивації-суб'єктивації індивідів в їх адаптації до сучасних умов життєдіяльності. Це

одна з наймобільніших характеристик етнічного менталітету, така, що є чинником відкритості до міжетнічної взаємодії з релевантною іноетнічною спільнотою та культурно-історичного прогресу взагалі. Мовний компонент втілює і символічно-знаковий аспект, презентацію та репрезентацію культурних значень етнічного менталітету.

З іншого боку мова є не тільки умовою формування, але й підсумком етногенезу [210, с.259], вона відображає три аспекти динаміки розвитку етнічної спільноти:

- *структурний* (зміни в семантичному, фонетичному, лексичному та інш. показниках);
- *функціональний* аспект, що відображає розвиток соціальних функцій мови, відповідних усім сферам життєдіяльності сучасної людини;
- *поведінковий* аспект, який визначає особливості мовної поведінки в соціальній життєдіяльності людини.

Таким чином мова виконує функцію трансляції ментальних форм етнічної життєдіяльності. Для нас важливим є той бік феномена мови, який відображає функціональний і поведінковий аспект. Спеціалізовані функції мови у етнічній життєдіяльності спільноти відображають в першу чергу особливості культурно-історичних змін життєдіяльності спільноти, наслідки міжетнічної взаємодії, які знаходять своє відображення структурних характеристиках мови, і навіть полімовності (тобто використання декількох мов) для різних потреб життєдіяльності етносу. Більшою мірою це стосується діаспорних народів, проте навіть у титульних етносів спостерігається ситуація полімовності. Як правило, друга мова використовується як мова релігії чи літургії, особливо у тих народів, які сприйняли релігійне світобачення від інших етносів чи соціальних груп. В ситуації полімовності інколи існує «свята» мова і мова утилітарна.

На користь регулятивної функції мови у зміні ментальних форм етнічної свідомості схиляються представники сучасного конструктивізму. Наприклад, Б.Андерсон вважає, що в появі сучасних європейських

національних спільнот значну роль відіграв варнакуляризуючий (тобто такий, що базується на рідній мові) тиск трьох зовнішніх факторів, які вплинули на формування національної свідомості [4, с.62].

Першим з них дослідник визначає зміну в характері латинської мови як мови міжнародної комунікації західноєвропейських еліт – латинь втрачала статус уживаної як в церковній літургії, так і в повсякденному житті тому, що її текстовий статус застосування в засобах масової комунікації вимагав узгодження із неологізмами. Іншим фактором став вплив Реформації, яка одночасно більшістю своїх досягнень в поширенні була зобов'язана капіталістичним відносинам в друкарській справі. Ідеї Мартіна Лютера мали значне поширення не тільки завдяки їхній новизні, але й тому, що ці ідеї були доступними загалу, що інколи не володіли класичною латиною. І, насамкінець, повільне, географічно спорадичне поширення специфічних рідних мов як інструментів адміністративної централізації, що їх використовували деякі монархи, що мали абсолютну владу, стало третім фактором, який сприяв появі нових форм суспільної єдності – націй.

Висновок, що його робить Андерсон, полягає у тезі про поєднання капіталістичних відносин та технологій книгодрукарства як засобу масової комунікації, яке уможливило в зосередженні різноманітності людської мови появу нової форми уявної спільності, базисна морфологія якої підготувала підґрунття для сучасної нації. Саме тому у більшості сучасних націй існують свої «національні друковані мови», що є для деяких з цих спільнот є загальними, для інших – лише мовою частини населення.

Характеристика мовного чинника єврейського етнічного менталітету яскраво ілюструє згадані положення конструктивіської парадигми навіть на рівні етнічної свідомості. Сьогодні мова іврит відроджена з мертвих мов, проте етнолінгвістичні групи єврейського етносу зберігають свою автентичність, в більшості, саме завдяки мовному компоненту. І тут необхідно зазначити, що ці мови мали потенціал розвитку тому, що письмове

їх поширення стало можливим завдяки алфавіту та морфологічному впливу мови іврит.

Для мови українських євреїв ідиш сучасна ситуація є досить неоднозначною – існують друковані засоби масової інформації на ідиш, проте в освітніх закладах викладається мова іврит, тож молодше покоління не має вільного доступу до її вивчення. Іншою стороною цього питання є функціональність мови ідиш, яка сьогодні є дуже обмеженою у використанні в побуті та літературі. Зазначимо, що на теренах історичної батьківщини, в Ізраїлі, мова ідиш не є поширеною навіть серед ашкеназських євреїв-вихідців з європейських країн, де ця мова виникла і розвивалася на протязі майже тисячоліття.

Проблема збереження мови постає і перед вже згадуваною караїмською громадою, а також перед громадою ще однієї автентичної для Криму етнолінгвістичної групи єврейського етносу – кримчаків.

Кримчакі – єврейська етнолінгвістична група, історичним місцем проживання якої є півострів Крим. З'явилась як окрема етнолінгвістична група близько XIV – XVI ст. в результаті грецької колонізації берегів Чорного моря II - I ст. до н.е. Самоназва доросійського періоду «ієхуді» чи «Срел бала лари» (сини Ізраїлю), з кінця XIX ст. з'явилась самоназва «кіримчах» від російського «кримчак». За виключенням деяких розбіжностей у звичаєвому праві і мові, традиційний спосіб життєдіяльності не відрізняється від єврейського [111; т.4; ст..612]. За даними перепису 2001 року в Україні проживає 406 представників цієї групи. Мова кримчакської етнолінгвістичної групи близька до кримсько-татарської мови, по суті є її варіантом. Належить до кипчакської групи тюркських мов з елементами іврито-арамейської лексики. Розмовний варіант мови практично втрачений, існує тільки у книжковому варіанті, використовується івритський алфавіт.

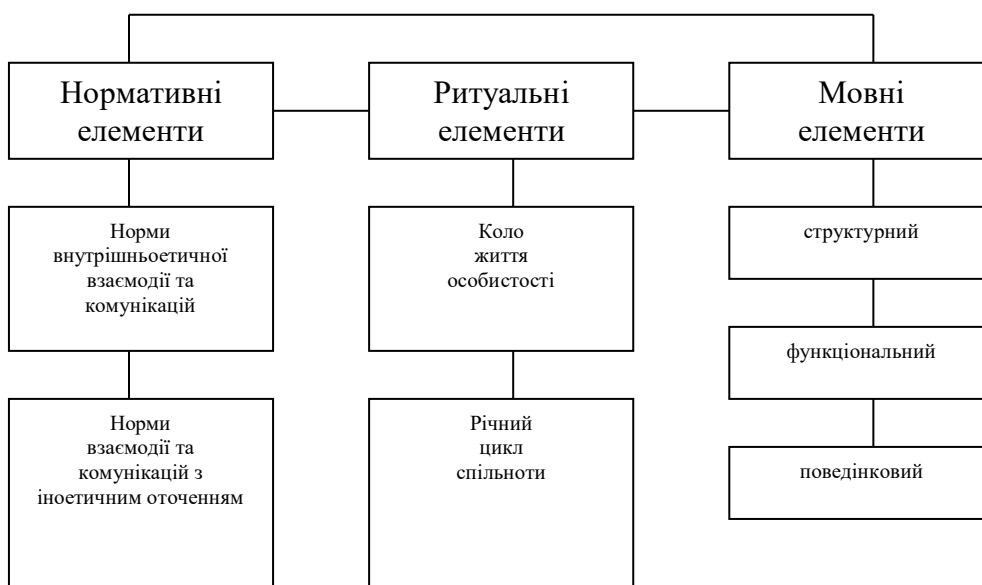
Автентичні для українських етнолінгвістичних груп єврейські мови в сучасних умовах їх функціонування можуть бути втраченими, і така ситуація вимагає певних рішень як з боку організацій, що представляють інтереси цих

етнічних груп, так і з боку офіційних державних органів, які уповноважені вирішувати питання, пов'язані із формуванням етнонаціональної політики в Україні.

Підсумовуючи характеристику регулятивного рівня моделі етнічного менталітету, необхідно відзначити наступне.

Механізмами регуляції соціальної поведінки в етнічній спільноті виступають норми звичаєвого права, функціональними напрямками діяльнісних проявів яких є ритуальні практики, а також мова (див. рис. 3).

*Рис. 3. Регулятивні елементи моделі етнічного менталітету.*



Регулятивні характеристики етнічного менталітету визначають обидва рівні структури етнічної свідомості: на рівні самосвідомості етносу індикаторами виступають ментальні утворення, що визначають внутрішньоетнічні норми, ритуальні практики та мовні форми. Рівень етнічної свідомості представляється ментальними утвореннями, які охоплюють ті елементи, в яких реалізуються продукти сприйняття релевантного в певних історичних умовах іноетнічного оточення.



Регулятивні характеристики етнічного менталітету як засоби трансляції етнічного способу життєдіяльності виступають деперсоналізованими імперативами, за допомогою яких етнічна спільність адаптується до мінливих умов міжетнічної взаємодії.

В будь-якому соціальному процесі дослідниками виділяються об'єктивні та суб'єктивні фактори формування суспільної свідомості. До об'єктивних факторів відносять матеріальні (втілені в артефактах культури та соціальних інститутах, які забезпечують організацію спільної життєдіяльності), а також ідеальні (система суспільних цінностей та норм регуляції соціальної поведінки, втілену в ідеології) фактори формування, трансляції та репродукції суспільної свідомості. Такі фактори є надіндивідуальними.

До суб'єктивних факторів формування суспільної свідомості відносять соціальні ідентичності особистості як результат суб'єктивації групових форм суспільної свідомості індивідом. Такі соціальні ідентичності, що є феноменами нестійкими, детермінованими змінами в соціальному оточенні носія суспільної свідомості, формуються в процесі соціалізації індивіда та використовуються ним в повсякденній життєдіяльності. Таким чином, виникає діалектичний взаємозв'язок об'єктивних та суб'єктивних факторів в динамічних процесах суспільної свідомості. Тож етнічна свідомість як феномен специфічної соціальної групи, не існує як стабільне утворення, а функціонує у вигляді процесів відтворення традиційних форм життєдіяльності в умовах, що є досить мінливими з огляду на внутрішньогрупові та зовнішні фактори її культурно-історичної генези, і в такому разі взаємозв'язок уможлиблюється через процес імплікації надіндивідуального в індивідуальне за рахунок формування у індивіда етнічної ідентичності, якої він набуває в процесі соціалізації.

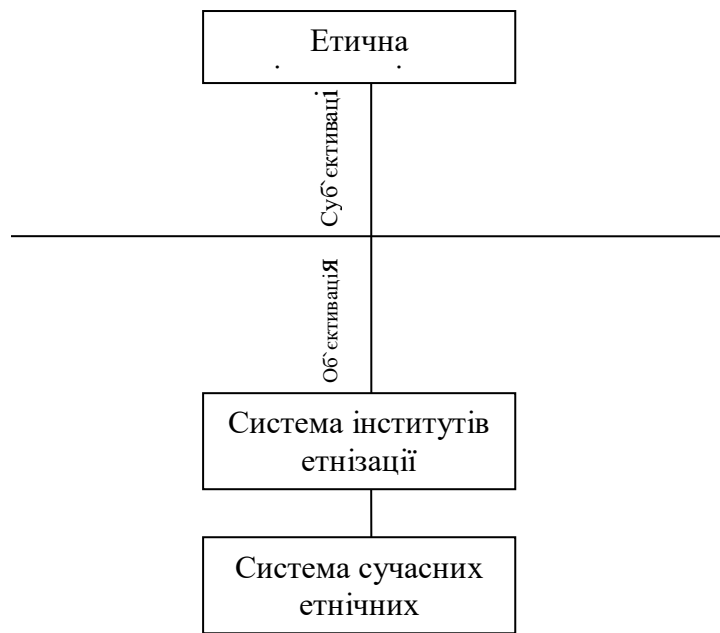
З огляду на більшість досліджень, етнічна ідентичність як психологічний феномен, визначається внутрішньою тотожністю та інтегрованістю із певною етнічно детермінованою моделлю, по-перше, у часі

– дії в минулому та надії на майбутнє сприймаються як такі, що тісно пов'язані із сьогоденням; по-друге, ідентичність зумовлена інтегрованістю та тотожністю у просторі, і в такому разі людина, де б вона не була, сприймає себе як цілісність, а всі свої дії та рішення розглядає не як випадкові чи кимось нав'язані, а як внутрішньо обумовлені. І, насамкінець, етнічна ідентичність переживається серед значущих інших – соціальні взаємовідносини та соціальні ролі допомагають підтримати та розвивати відчуття ідентичності із етнічним еталоном [166, с.87].

Таким чином, маємо підкреслити, що в побудові моделі етнічного менталітета функцією такої характеристики, як етнічна ідентичність, є суб'єктивація-об'єктивація індивідом ідей, символів, норм, смислів та значень, які є продуктами етнічної свідомості, тож така функція може бути визначена як організаційна в інтеграції індивідуального до суспільного.

З іншого боку, як ми зазначали вище, характеристиками, що стають елементами моделі етнічного менталітету, виступають і система духовних цінностей, регулятивною стороною якої є етнічна традиція, а також особливості соціальної організації спільноти, інститути, що забезпечують репродукцію і відтворення етнічного способу життєдіяльності в культурно-історичному контексті. На наш погляд *організаційний рівень етнічного менталітету* забезпечує єдність доль суб'єктів спільноти, яка має свій неповторний сенс і життєву значущість як для суб'єкта, так і для спільноти в цілому.

Рис.4. Організаційний рівень моделі етнічного менталітету.



У визначенні організаційних характеристик моделі етнічного менталітету, на наш погляд, саме етнічна ідентичність виконує основну функцію, і цей чинник може бути пояснений з огляду на дослідження зміни ідентичності особистості П.Бергера та Т.Лукмана, яку дослідники визначають через поняття трансформації, наголошуючи на вагомості такої умови трансформаційних процесів, як наявність апарату легітимації. Такий апарат включає в себе реальність, в якій існує людина, самі етапи чи стадії, за допомогою яких можна досягти і підтримувати бажаної реальності, а також стадії і реальності, які залишає чи відкидає індивід під впливом трансформаційних процесів. І, зрештою, на перший план виходить мотиваційна сторона змін, які виникають у етнічній свідомості особистості [16, с.193].

Підсумовуючи розгляд етнічної ідентичності як легітимації етнічного менталітету у свідомості особистості, необхідно відзначити, що цей елемент уособлює соціальну і психологічну реальність існування етнічного менталітету в певну історичну епоху. Тож ми маємо перейти до розгляду самого феномена етнічної ідентичності представників етнічної спільноти як стрижньового і такого, що утримує фактори імплікації етнічної свідомості спільноти в індивідуальній свідомості представників етнічної єдності, з

метою пояснення механізмів його формування і трансформації в умовах міжетнічної взаємодії.

Етнічна ідентичність особистості є тією ланкою, яка поєднує ментальні форми, сформульовані в минулому, з тими ментальними формами етнічної свідомості, які формуються як соціально-психологічна реальність сучасних представників етнічної спільності. Етнічна ідентичність виступає чинником, який опосередковує колективну свідомість в індивідуальній, і, таким чином, проявляється надособистісний феномен етнічного менталітету, функціонування якого можна дослідити за умови вивчення свідомості особистості.

Як ми згадували вище, феномен соціальної, етнічної ідентичності є психологічним явищем, що формується і існує в полімотиваційному просторі індивідуальної свідомості. Проте формування показника не може протікати поза соціальним контекстом, який і створює модальності, особливості і характеристики цього утворення.

Зважаючи на вищезгадану тезу, маємо обговорити вихідні соціальні фактори, що створюють умови для «запуску» процесу ідентифікації, результатом якого і постає етнічна ідентичність особистості.

Як вказує Н.В.Костенко, спираючись на дослідження сучасних західних соціологів Рікьора, Бергера, Лукмана, у самому терміні «ідентичність» поєднані два семантичних значення, які обидва фіксують стан тотожності, проте перший вказує на безпосередність і усталеність у часі (тотожність самому собі), інший суть констатація незмінності (тотожність як аналогічність). Таким чином, як зазначає дослідниця, прихована у цьому понятті подвійна тотожність створює невичерпну напруженість між індивідуальним і колективним у свідомості людини [109, с.101].

Аналізуючи підходи до вивчення феномена ідентичності, Н.Костенко вказує на щонайменше два підходи до вивчення цього явища. Перший з них формує модель, що побудована на засадах есенціалізму, яка передбачає, що в будь-якій ідентичності існує певний інтимний, сутнісний, автентичний зміст,

що визначається культурним походженням або загальним культурним досвідом. Ідентичність в такому разі конституюється як екстракт усього того, що «органічно властиве» її носієві. І така ситуація гарантує ідентичності інтегральність, цілісність і забезпечує поступальне відтворення. В такому разі усвідомлюється людиною «своя» ідентичність, і визнається ідентичність людини з боку її соціального оточення.

Друга модель, на думку Н.Костенко, сформована під впливом конструктивізму, особливо ж в його посткласичних версіях. Такий підхід розглядає ідентичність як нестабільне явище, що конструюється у взаємодії різноманітних, часом суперечних позицій, які іноді тільки загалом визначають вихідні показники щодо ідентичності. Такі конструкти є фрагментарними і постійно перебувають у процесі змін і трансформацій. Висновок, що його робить дослідниця, звучить як теза про ідентичність як тимчасовий, незавершений конструкт, що носить характер проекту чи декларації, такий, що залишає місце для інтерпретацій самою людиною чи її оточенням.

Таким чином, при розгляді феномена етнічної ідентичності як однієї з форм явища, значущим є і зміст, і чинник часу, на фоні якого розгортається процес суб'єктивації-об'єктивації смислів, значень, образів, що створюють конструкт ідентичності як на особистісному, так і на груповому рівні.

З огляду на вивчення проблеми саме етнічної ідентичності, особливо ж її структурних компонентів, варто звернути увагу на дослідження цього феномена Л.О.Азою, яка, аналізуючи сучасні підходи до визначення структурних показників етнічності, вказує на факт складності визначення феномена етнічності, пояснюючи це тим, що часом етнічність розглядають як етнічну ідентичність, не враховуючи, що остання не тотожна етнічній ідентифікації як простому ототожненню індивіда з тим чи іншим етносом, оскільки водночас відбиває глибину прагнення людини до такого ототожнення і міру впливу ідентифікації на її поведінку. Тому набувають значущості не лише підстави для віднесення індивіда до того чи іншого

етносу, але й результат цього віднесення та ступінь впливовості даної самоідентифікації на структуру і поведінку особистості [3, с.201].

Розвиваючи цю тезу, дослідниця зазначає, що постає питання про визначення етнічних меж, які лежать в декількох полях: факт народження людини, який є незалежним від неї; процес соціалізації чи зовнішній культурний вплив, чи психологічні фактори, які лежать в мотиваційному полі особистості і пов'язані із тим, що хтось з якихось причин приписує себе до певної етнічної групи, а також із самим фактом легітимації для людини етнокультурних цінностей, включаючи форми організації.

Виходячи з вказаних тез, Л.О.Аза розглядає структуру етнічної ідентичності як єдність трьох метафоричних складових: «образ для себе», «образу у собі», та «образу для інших», аналізуючи кожен пласт окремо. Наприклад, «образ для себе», зазвичай, усвідомлюється суспільством, поєднуючи при цьому бажані для себе характеристики. Комунікаційний внутрішньоетнічний зв'язок здійснюється за рахунок власної символіки і міфології (згідно нашої моделі – завдяки аксіологічному чиннику етнічного менталітету). «Образ у собі» дослідниця відносить до неусвідомленої складової етнічної ідентичності, який сприяє узгодженості дій етнічної групи (регулятивні показники етнічного менталітету).

І, насамкінець, рівень «образ для інших» постає у вигляді певного набору приписуваних собі визначень, що переведені на мову інших культур, метою якого є налагодження зв'язків із зовнішнім світом (організаційний рівень нашої моделі).

Відзначимо, що у тезах Л.О.Ази звучить думка про те, що в будь-якій етнічній групі завжди існує лише її притаманний культурний стрижень, що надає узгодженості діям її членів і виявляє себе шляхом різних модифікацій. При цьому зберігається важлива особливість етнічності, що постійно відтворюється в процесі соціалізації кожного конкретного індивіда, який засвоює «об'єктивну ідентичність», свідомо реалізуючи власну «суб'єктивну ідентичність». Можливість такої елімінації, як відзначає дослідниця, постає

за умов певного інформаційного простору, існування якого здатна забезпечувати етнічна група.

Розглядаючи процесуальний бік набування особистістю етнічних рис в процесі соціалізації (етнізацію), М.О.Шульга відзначає складність та багаторівневість процесу інтеріоризації особистістю змісту етнічної культури, набування культурних норм, шаблонів, способів індивідуальної та групової поведінки. Результатом етнізації український соціолог вважає формування етнічності як сукупності психологічних, моральних, світоглядних якостей, що стають індикаторами приналежності індивіда до певної етнічної групи, до певної етнічної культури і визначає поняття «етнічність» як узагальнюючу характеристику етнічних якостей особистості чи єдність її етнічних властивостей. Похідним від вказаного поняття дослідник вважає поняття етнофора, що уособлює феномен особистості, узагальнює її автентичну модель, і в якій об'єктивується через етнокультурну компетентність особистості. Механізмом етнізації, на думку М.О.Шульги, виступає рефлексія на свідомому рівні, залишаючи деякі чинники етнічності в полі несвідомого. Узагальнюючу функцію цього психологічного механізму дослідник і визначає як етнічну самоідентифікацію особистості [267, с. 27].

Згідно такої точки зору етнічна самоідентифікація особистості визначається як когнітивний процес, точніше усвідомлення, формування і підтримання етнічної самосвідомості, що охоплює просторову структуру у вигляді різноманітних відносин, а також зміни цих відносин у часі на всіх психічних рівнях.

З огляду на вказану концепцію формування етнічної ідентичності, приймаємо до уваги тезу про когнітивний характер цього феномена, в основі якого лежить мотиваційна змінна, що визначає напрямки його трансформації.

Ми дозволимо собі певне співставлення таких підходів з обговорюваною нами моделлю етнічного менталітету з тієї точки зору, що визначений нами феномен як система смислів, значень, моделей етнічної поведінки в рамках певної структурної організації, уособлює досвід

культурно-історичної спільності, дійсно стає стрижньовим при визначенні етнічності з огляду на його інформативну насиченість. Таким чином, задовольняються потреби індивідів в незалежності від інших і можливість самореалізації і, водночас, потреби у груповій приналежності.

Ще одна думка важлива для розгляду показника етнічної ідентичності – етнос не можна розглядати тільки як самоорганізаційну, внутрішньорегульовану систему. Тож маємо звернутися до огляду елементів етнічної ідентичності з точки зору міжетнічної взаємодії.

Релевантною для пояснення таких елементів є теорія соціальної ідентичності англійських дослідників Г.Теджфела і Дж.С.Тернера.

Теорія соціальної ідентичності особистості Г.Теджфела та Дж.С.Тернера розглядає так звані соціальні категорії, до яких відносяться і етноси і базується на тезі про те, що група є сукупністю індивідів, що сприймають себе як членів однієї соціальної категорії (групи), поділяють емоційні наслідки цього самовизначення і досягають деякої міри узгодженості в оцінюванні групи і членства в ній. Таким чином, спираючись на методологію когнітивного підходу, автори відзначають, що група з'являється там, де два або більше індивіди починають сприймати і визначати себе з позиції ін-аутгрупової категоризації, тобто соціальної категоризації [285].

Соціальна ідентичність визначається Г.Теджфелом як когнітивний феномен, який являє собою суб'єктивне упорядкування індивідом свого соціального оточення в термінах розподілення людей по групах (категоріях). І таким чином автор розуміє групу як когнітивну реальність, значущу для суб'єкта в певний час. Тож соціальна категоризація визначається як процес розподілення, упорядкування соціальних об'єктів чи подій по групах, що є еквівалентними по відношенню до дій, намірів і систем настанов індивіда [286].

Таке упорядкування допомагає індивіду структурувати свої уявлення про соціальне оточення. Членство в групі є для індивіда фактом



усвідомленим, тож соціальна ідентичність визнається автором автоматичною. Таким чином Г.Теджфел будує схему когнітивних процесів, в якій уособлена послідовність таких процесів, як *соціальна категоризація – соціальна ідентифікація – соціальне порівняння – міжгрупова диференціація – міжгрупова дискримінація*. Як наголошує автор, така схема повністю спрацьовує завжди, навіть якщо немає об'єктивно існуючих протиріч між групами. Тож будь-яка сукупність людей з вірогідністю буде визначать себе як групу, коли різниця між ними, що суб'єктивно сприймається цими людьми, не так виражена, ніж різниця між ними та іншими людьми в даних умовах [286, с.83].

Таким чином, визнається, що індивіди спрямовані на досягнення чи збереження позитивної соціальної ідентичності. Позитивна соціальна ідентичність, в свою чергу, в більшій мірі зумовлена позитивними порівняннями інгрупи з декількома релевантними аутгрупами: інгрупа повинна сприйматися як позитивно відмінна від релевантних аутгруп. А так як позитивна оцінка своєї групи можлива лише як результат її порівняння із іншими групами, і для такого порівняння необхідні певні відмінні риси, тож члени групи орієнтовані на диференціацію, відділення своєї групи від будь-яких інших. Особливо важлива така диференціація для тих груп, які не визначенні формально, проте є реально існуючими.

Автори теорії соціальної ідентичності визначають декілька класів чинників, що впливають на міжгрупову диференціацію в конкретних соціальних ситуаціях. Однією з них є усвідомлення індивідом приналежності до групи як одного із образів своєї особистості, суб'єктивно ідентифікувати себе із релевантною йому групою. Таке усвідомлення в контексті моделі етнічного менталітету може бути пояснене шляхом зростання впливовості чинника легітимації етнічного менталітету, а конкретніше з точки зору *мотивації етнічної приналежності*, яка спрямована на досягнення гармонії взаємної відповідальності членів спільноти, цілісності, стійкості і пластичності внутрішньоетнічного клімату, впевненості в майбутньому,

соціального захисту організаційної структури етнічної спільноти і справедливості.

Другим чинником виступають умови соціальної ситуації, які можуть бути такими, що мають місце міжгрупові порівняння, які дають змогу вибору і оцінювання релевантних якостей. Не всі міжгрупові відмінності мають однакову значущість. Ще однією змінною є показник сприйняття інгрупою релевантності аутгрупи для порівняння. А так як результатом диференціації є досягнення чи збереження вищого ступеня якості над аутгрупою по деяким параметрам, то будь-який акт диференціації стане в значній мірі актом змагання, що вимагає порівняння і диференціації за значущими ознаками. В таких умовах виникає міжгрупове змагання, яке може і не бути залежним від «об'єктивних» конкурентних взаємовідносин між групами. Легітимація результатів диференціації досягається шляхом *підвищення мотивації престижу приналежності до етнічної групи*, яка опосередковує задоволення потреб в соціальній значущості своєї ролі в соціальному середовищі, впевненості в собі, самоповазі, збереження і піднесення позитивної етнічної ідентичності. Джерелом мотивації престижу етнічної ідентичності стають фактори, які забезпечують реалізацію нагальних потреб індивідів – представників етнічної спільноти в будь-якій сфері життєдіяльності [94, с. 258]

І ще одна ідея такого підходу є важливою для нас – коли соціальна ідентичність не задовольняє членів групи, вони пробують або залишити групу, до якої вони належать в даний момент і приєднатися до більш високо оцінюваної ними групи, або зробити так, щоб їх актуальна група стала позитивно відмінною від інших. Таким чином етнічна ідентичність з цієї точки зору реалізується шляхом *мотивації смислу життя через приналежність до етнічної групи*, яка створює умови для творчої діяльності особистості щодо свого внеску у культурно-історичний досвід етнічної спільноти. Відповідно сама людина отримує можливість відчувати, пережити,

усвідомити ще одну грань індивідуальної картини світу, яка пов'язана із етнічними значеннями, смислами, цінностями [94, с. 334].

Аналізуючи теорію соціальної ідентичності, В.С.Агеев зазначає, що сама соціальна ідентифікація як когнітивний процес, що складає основу теорії, має бути сама пояснена в контексті особливостей діяльності досліджуваних груп і об'єктивних умов міжгрупової взаємодії [2, с. 335].

Така точка зору утримує тезу про механізми, що пояснюють ті чи інші характеристики соціального сприйняття, які є основним джерелом формування образів «Ми» і «Вони». До таких психологічних механізмів належать ідентифікація, емпатія, децентрація, соціально-психологічна рефлексія, каузальна атрибуція, інгруповий фаворитизм, стереотипізація та деякі інші. Ці механізми працюють чи в ситуації сприйняття іншого «ближнього», чи іншого «далекого», тобто одні з них забезпечують сприйняття міжособистісне, інші – міжгрупове.

Тож когнітивні утворення пов'язані із об'єктивними соціальними умовами, при чому наголошується на генетичному, причинно-наслідковому характері такого зв'язку етнічного менталітета з надсистемою (відзначається, що соціальна категоризація, як суб'єктивний когнітивний процес, не може відображати повною мірою об'єктивно існуючі соціальну стратифікацію і диференціацію між групами, тож відображення може бути неточним, проте зв'язок все одно утримується і може бути дослідженим).

Об'єктивні умови можуть впливати на взаємодію між системою і надсистемою і безпосередньо, якщо в них прямо включені ті показники соціальної дійсності, які можна визначити як взаємозв'язки між системою і надсистемою. Об'єктивно існуючі відносини, взаємозалежність між групами визначають і актуальну міжгрупову взаємодію, міжгрупові відносини. Міжгрупова взаємодія в свою чергу може відтворювати і трансформувати соціальні структури вищого порядку, і тоді суб'єктивний фактор буде впливати на об'єктивно існуючі соціальні умови всієї надсистеми. Етнічний спосіб життя об'єктивує особливості менталітету спільноти як системи,

особливо ж він проявляється в умовах міжгрупової взаємодії, тобто «Ми»-почуття стає більше вираженим, контрастним по відношенні до «Вони».

У ситуації взаємодії двох етносів когнітивні процеси, які є «інструментом», засобом визначення «Їх» і «Нас», дійсно можна представити як послідовність когнітивних процесів категоризації, ідентифікації, порівняння, диференціації та дискримінації образу «Нас» та «Їх» в реальності. Чинником, що лежить в основі процесів етнічного групотворення є пошук індивідом соціального захисту з боку етнічної спільноти. Індивід ідентифікує себе із певною етнічною спільнотою в тому випадку, коли він може реалізувати свої потреби в соціальному захисті і через етнічну групу також. Наявність соціальної організації, яка закріплена культурно-історичною традицією певної спільноти, що надає кожному індивіду - представнику етносу можливість соціального захисту, реалізації особистих завдань, задоволення потреб, використовуючи засоби етнічного способу життя, є тим показником, який стає об'єктом і порівняння, і диференціації, а також мотивом дискримінації іншої етнічної спільноти.

В нашій моделі етнічного менталітету, таким чином, елемент етнічної ідентичності як наслідок міжетнічної взаємодії має бути самий визначений як підсистема. З такої точки зору, як відзначають С.О.Таглін і В.М.Павленко [163, с. 75], посилаючись на праці К.Левіна, етнічна ідентичність має три показники:

- *актуальність;*
- *значущість;*
- *валентність.*

*Актуальність* етнічної ідентичності визначається як актуальність для індивіда когнітивних процесів категоризації, які детермінують взаємодію між відносною прийнятністю даної категорії для того, хто категоризує, та її відповідністю стимулу, а Дж.С.Тернер розглядає показник значущості як один з ключових чинників тих когнітивних процесів, що «запускають» механізм ідентифікації особистості з певною соціальною категорією. З

мотиваційної точки зору цей показник визначає мотивацію престижу приналежності до етнічної спільності.

*Значущість* етнічної ідентичності визначається як більш важлива ідентичність порівняно з іншими ідентичностями індивіда. Цей індикатор уособлює релевантність етнічної ідентифікації відносно досягнення чи збереження позитивної особистісної ідентичності індивіда, і таким чином, уособлює мотиваційний компонент реалізації смислу життя через етнічну приналежність до етносу представників спільноти.

*Валентність* визначається як біполярний оцінковий показник ідентичності особистості, що можна тлумачити з мотиваційної точки зору як мотивацію приналежності. Відзначимо, що за даними Н.Хутнік [163, с.77] представники етнічних спільнот в умовах іноетнічного оточення як правило не мають негативної за валентністю етнічної самоідентичності. З іншого боку ми можемо доповнити дану думку ще однією тезою - при дослідженні трансформації етнічної ідентичності як соціологічного феномену у випадку негативної за валентністю етнічної ідентичності цей показник навряд чи можливо зафіксувати тому, наприклад, що індивід із такою ідентичністю не буде себе представляти як людину, що належить до певного етносу.

З точки зору моделювання етнічного менталітету як системи вказані характеристики визначають соціальну детермінанту етнічної ідентичності, яка відображає *тенденції трансформації етнічної ідентичності* в умовах міжгрупової взаємодії як надсистемного середовища. Напрямок трансформації етнічної ідентичності характеризує екологічний аспект умов міжетнічної взаємодії (чи є напруженість у взаємодії, дискримінація з боку титульних етносів і т.інш.) та прогностичний аспект щодо можливостей репрезентації і трансляції етнічного менталітету спільності в майбутньому відносно сучасних умов. В свою чергу тенденція трансформації етнічної ідентичності зумовлює формування в спільноті певних психологічних типів, які стають результатом узагальнення та інтерналізації аксіологічних,

регулятивних і організаційних ментальних форм. І, таким чином можна говорити про подобу стилів життя суб'єктів – представників етносу.

Існує декілька напрямків трансформації етнічної ідентичності, відомих у соціальних науках – маргіналізація, сепаратизм, сегрегація, асиміляції та інтеграція. Відзначимо, що ці напрямки виступають як характеристика загального стану системи в умовах взаємодії із надсистемою. Кожний із цих станів маю тяжіння або до стану гомеостазу, або до деструктивних наслідків такої взаємодії.

Проблема трансформації етнічної ідентичності постає перед індивідом більшістю за умов, які створюються в ситуації міжетнічної взаємодії. Як зазначає М.О.Шульга, процес зміни етнічної ідентичності особистості проходить у два етапи. Перший з них дослідником представляється як розпад попередньої ідентичності, коли у особистості з'являються певні сумніви щодо можливості зберегти позитивну самооцінку у ракурсі своєї етнічної ідентичності. Другий етап характеризується зростанням глибокого конфлікту та потребою розібратися в цьому конфлікті. Особистість втрачає координацію у полі своєї етнічної самосвідомості, силячись знайти вихід. Так поступово процес зміни етнічної ідентичності переходить до наступного періоду появи нової ідентичності, який визначається дослідником як момент усвідомлення особистістю необхідності відмови від свого етносу і виникнення позитивної установки у відношенні до своєї нової позиції у системі етнічних відносин [267, с.174].

Спочатку особистість створює у свідомості ідеальну модель набору етнічних рис представника іншого етносу (М.О.Шульга називає такий набір якостей, рис *ідентитетом*) на базі своїх знань та уявлень. Ще одним періодом виступає організація особистістю образу свого життя у відповідності з традиціями, настановами, способами поведінки «нового» етносу, будує стратегії спілкування тощо. І, насамкінець, останній період трансформації етнічної ідентичності дослідник представляє як суто трансформаційний, коли особистість вже набула нового образу «Я»,

оволоділа узагальненою моделлю етнічної поведінки, додаючи цій загальній моделі автентичних «кольорів». Тут стає важливим не тільки внутрішня, особистісна сторона розгортання нових смислів, значень, алгоритмів, а й зовнішня, що пов'язана із сприйняттям нової концепції і поведінки особистості оточуючим соціальним світом.

З огляду на вищевказаний механізм трансформації етнічної ідентичності з соціологічної точки зору можна представити як двохрівневий когнітивний процес, змістом якого є порівняння і диференціація особистісних значень, цінностей і смислів щодо своєї групи та іноетнічного оточення. При цьому індивід обирає у системі значень найбільш оптимальні смисли і значення, які в певний момент часу є релевантними його ціннісним настановам, інтересам, орієнтаціям, що відображають картину світу людини. І тут виникає ситуація, в якій постає з одного боку встановлена, загальноприйнята в одній етнічній спільноті модель картини світу, а з іншого – модель картини світу іноетнічного оточення.

Якщо еталони міжетнічного порівняння співпадають, тоді індивід підтверджує вірність етнічним цінностям, і таким чином визнає етнічний образ життєдіяльності як один із визначальних шляхів реалізації особистих завдань, потреб, смислів. Такий напрямок трансформації етнічної ідентичності може бути визначена як *інтеграція* в іноетнічне оточення при легітимності своєї етнічної ідентичності. Аксіологічний, регулятивний і організаційний рівні етнічного менталітету не деформуються під впливом умов міжетнічної взаємодії, а розгортаються і поповнюються новими компонентами – відтвореними образами сучасності. І таким чином значущість етнічної ідентичності для представників інгрупи є високою на фоні того, що визнається необхідність збереження позитивних умов і характеристик міжетнічної взаємодії обома групами. Виникає ситуація взаємного проникнення етнічних цінностей, еталонів, норм, інших механізмів регуляції соціальної поведінки, яка створює умови позитивного і поступального розвитку кожної із взаємодіючих спільнот. Відзначимо, що

са́ме інтеграція, на наш погляд, є гомеостатичним станом етнічного менталітету, тобто такого стану, до якого система спрямована у своєму розвитку.

Інший напрямок трансформації етнічної ідентичності може бути пояснений як результат порівняння, коли еталони картини світу титульного етносу не сприймаються індивідом як значущі, і навіть релевантні для порівняння. Такий результат порівняння призводить до того, що навіть в умовах, коли інгрупа і не відчуває тиску на соціальному рівні з боку титульного етносу, в самосвідомості інгрупи виникають *сепаратні* чи *ізоляціоністські* тенденції, тобто прояви дискримінація (як когнітивний феномен, втілений у етнічні стереотипи чи реальні міжетнічні відносини) щодо іноетнічного оточення направлені на користь інгрупи. За таких суб'єктивних умов виникають реальні конфліктні ситуації, в яких проявляються дискримінативні тенденції інгрупи – експансія в духовну, соціальну і практичну сфери життєдіяльності аутгрупи з боку інгрупи. Напруження в системі призводить до появи нових подразників з боку надсистеми. Така ситуація хоч і є конфліктною, проте цей стан не є руйнівним для етнічного менталітету як системи, а, навпаки, стає каталізатором у процесі якісних змін на усіх трьох системних рівнях.

*Сегрегативні* тенденції трансформації етнічної ідентичності виникають таким же чином, що і сепаратистські. Проте основною причиною виникнення сегрегативних процесів в етнічній спільноті є причина зовнішня – це об'єктивно існуюча ситуація міжетнічної взаємодії, коли титульний етнос веде політику дискримінації відносно інгрупи, що проявляється на політичному, культурному, соціальному і побутовому рівні. Зовнішні причини викликають деформацію, а іноді й руйнування об'єктивованої структури інститутів етнізації, організаційної структури етнічної життєдіяльності в першу чергу. Проте етнічна ідентичність представників інгрупи є не просто актуальною, а й досить значущою. Це досягається за умови високої легітимації етнічного менталітету, імперативності етнічного



способу життєдіяльності. В той же час створюються захисні бар'єри для проникнення іноетнічних еталонів. Спільнота стає якомога закритішою для проникнення - створюються спеціальні інститути, які забезпечують збереження етнічного образу життєдіяльності. Виникають еміграційні процеси в етнічній спільноті. Зумовлена така ситуація тим, що деякі представники інгрупи вже не можуть в оточенні панівного етносу зберегти позитивну особистісну ідентичність, складовою якої є значуща етнічна ідентичність. Такий стан призводить топографічні зміни системи, тобто змінюється ареал розповсюдження етнічного менталітету, що в свою чергу призводить до нових змін в аксіологічних та регулятивних показниках системи. Виникають міграційні тенденції системи.

*Асиміляція*, як напрямок трансформації етнічної ідентичності, формується за умов, коли етнічна спільнота вже витратила захисні ресурси і стала відкритою для проникнення цінностей, культурних значень, стереотипів поведінки іноетнічного оточення. Наразі організаційна структура етнічної спільноті деформується і взагалі перестає відтворюватися. Асимілятивні тенденції виникають як відповідь на дискримінацію з боку титульного етносу чи очевидних переваг системи цінностей аутгрупи. Виникнення асимілятивної тенденції трансформації етнічної ідентичності, таким чином, пов'язана із змістовими характеристиками етнічного менталітету, які втрачають свою імперативність у зв'язку із їх невідповідністю сучасному типу регуляції соціальної поведінки представників етнічної спільноті.

У випадку асиміляції етнічна ідентичність для індивіда перестає бути актуальною, тобто втрачається особистісна легітимність етнічного менталітету. Людина бажає зберегти позитивну особистісну ідентичність за рахунок втрати актуальності етнічної ідентичності свого етносу і віддає перевагу цінностям, нормам, смислам та значенням культури аутгрупи. Індивід таким чином бажає зберегти існуюче соціальне оточення за рахунок втрати зв'язків зі своєю етнічною спільнотою і присвоєння, запозичення

системи цінностей, норм регуляції соціальної поведінки, інших форм механізмів регуляції соціальної поведінки іншої культурно-історичної спільноти.

Асимілятивна тенденція трансформації етнічної ідентичності не завжди є негативним переживанням людиною ситуації міжетнічної взаємодії з тієї точки зору, що така тенденція змін в етнічній самосвідомості особистості дає змогу «м'яко» пережити зміни в оточуючому соціальному середовищі, «заховатися» за іншими соціальними ідентичностями. Як зазначає М.О.Шульга, саме поняття асиміляції більшістю відноситься до групових феноменів, ніж до особистісних. Особистість змінює певну ідентичність, проте в усіх інших відношеннях залишається тією ж індивідуальністю. А що ж стосується групи в цілому, то при асиміляції вона взагалі зникає на відміну від особистості, що змінюється, але не зникає. Для особистості залишається можливість повернення до етнічної ідентичності на новому якісному рівні, чого не можна сказати про групу. Етнічний менталітет як система руйнується, а її елементи деформуються і стають елементарними частками надсистеми, що їх поглинула [267, с.173].

*Маргіналізація* як форма трансформації етнічної ідентичності виникає за умов, коли етнічна ідентичність як вид соціальної ідентичності індивіда не є ані значущим для людини, ані навіть актуальним. Гіпотетично можна говорити про те, що саме маргінальна тенденція етнічної ідентичності зумовлена негативною за валентністю етнічною ідентичністю.

При сучасному типі регуляції соціальної поведінки поява маргінальних тенденцій цілком можлива за умови існування поліетнічних націй, в яких аккультураційні процеси зумовлені трансляцією багатьох культур, які представлені на фоні глобалізації світового суспільства.

Для особистості маргіналізація зумовлена втратою актуальності етнічної ідентичності як складової особистісної ідентичності. Індивід не розглядає свою приналежність до певної етнічної спільноти як таку, що може сприяти досягненню особистих цілей, вирішення завдань, реалізації

смислів. З точки зору існування етнічного менталітету як системи, такий стан є згубним не тільки для самої спільноти, а й взагалі для всього суспільства.

Підсумком розгляду трансформації етнічної ідентичності як системних станів етнічного менталітету може бути наступне. На психологічному рівні трансформація етнічної ідентичності виникає як наслідок процесів порівняння ментальних еталонів взаємодіючих етносів. Іншим чинником трансформації етнічної ідентичності виступають фактори соціального характеру - об'єктивні умови ситуації міжетнічної взаємодії, на фоні яких проходить процес етнізації особистості та її соціально-психологічної адаптації.

На соціальному рівні тенденція трансформації етнічної ідентичності визначається культурно-історичним контекстом, на фоні якого виникає міжетнічна взаємодія. Іншим чинником цього процесу виступають самі характеристики етнічного менталітету культурно-історичної спільноти, його можливості за будь-яких умов проникнення іноетнічних ментальних форм зберігати свою значущість як орієнтирів образу і смислу життя особистості, стабільність і поступальний розвиток чи зникнення в історії.

Ряд соціально-психологічних досліджень процесу трансформації етнічної ідентичності представляють шерех соціальних і психологічних чинників, дія яких визначає напрямок трансформації етнічної ідентичності. Так, наприклад, А.Л.Венгер [35, с. 36], досліджуючи особливості адаптації репатріантів з країн СНД в державі Ізраїль, розглядає модель психологічного синдрому як форму адаптації індивіда до змін в соціальному оточенні. Ядро адаптаційного психологічного синдрому представляється як система з трьох взаємозалежних елементів-блоків.

Перший блок формується як ряд психологічних особливостей індивіда, характеристик і рис особистості, як успадковані, так і набуті в процесі соціалізації. Він детермінує особливості діяльності індивіда, що утримують другий блок ядра адаптаційного психологічного синдрому. І, насамкінець, особливості діяльності індивіда впливають на соціально-психологічні

характеристики спілкування індивіда, що впливають на характерологічні особливості індивіда, виступають в якості третього блоку елементів адаптаційного психологічного синдрому.

Такий підхід дає можливість зробити висновок про те, що причиною виникнення адаптаційного психологічного синдрому є зміна соціальної ситуації, в якій проходить розвиток особистості. Як вказує А.Л.Венгер, найбільш вразливими є побутова, інституціональна, культуральна життєві сфери особистості. Тож основними тенденціями розвитку адаптаційного психологічного синдрому є орієнтація на *консервацію* (сегрегативні чи сепаратиські тенденції трансформації етнічної ідентичності) попередніх форм адаптації до соціальної ситуації. Другим напрямком орієнтації є асиміляція попередніх форм адаптації до актуальних умов (інтеграція до аутгрупи).

З огляду на вказані особливості проявів етнічної ідентичності, маємо звернути увагу на наступне. Суб'єктивовані етнічні цінності, що мають втілення в регулятивних показниках, об'єктивуються в функціональних напрямках їх діяльнісних проявів в соціалізаційних практиках індивіда, який в своїй рефлексії етнічної картини світу шляхом легітимізації в своїй свідомості етнічних ментальних форм, реалізує в сучасній життєдіяльності традиційні форми і моделі етнічного способу життєдіяльності, адаптуючи їх до сучасності. На суспільному рівні такі практики формують специфічні організаційні соціальні утворення, що їх визначають як соціальні інститути. Таким чином, функціональні напрямки діяльнісних проявів етнічного менталітету реалізуються через ще один організаційний чинник, який ми визначаємо як *система інститутів етнізації*, основною функцією якого є трансляція та репродукція етнічного способу життєдіяльності і підтримання легітимності етнічної ідентичності індивідів-членів спільноти шляхом діяльнісного відтворення.

На цей чинник звертають увагу більшість дослідників етнічної проблематики, відзначаючи, що до системи інститутів етнізації, джерелом

яких є норми звичаєвого права та релігії, можна віднести традиційні форми виховання і освіти у сім'ї, взагалі інститути етнічної освіти, інститути влади та громадського самоврядування, інститут релігії народу, традиційні форми організації предметно-практичної діяльності [33; 45; 90].

Здавна існує думка про те, що в структурі соціальної взаємодії в процесі історичного розвитку суспільства формуються специфічні організаційні утворення, в рамках яких розгортається життєдіяльність спільності. Такі утворення в соціальних науках в подальшому отримали назву "соціальні інститути". Під соціальним інститутом ми розуміємо історично утворені стійкі форми організації соціальної діяльності і спілкування індивідів із своєю структурою, ідеологією та нормами.

Досліджуючи структуру соціальної взаємодії, М.Вебер відзначав, що моделлю чи «ідеальним типом» суспільних об'єднань є «цільовий союз», тобто союз, заснований на повній домовленості про засоби, цілі і порядок. Такий союз чи об'єднання індивідів в силу своєї ідеальності дуже рідко зустрічається. Частіше зустрічаються такі форми суспільних об'єднань, в яких соціальна поведінка раціонально упорядкована. Силою, що упорядковує різноманітні прояви людської поведінки в цих об'єднаннях, є, за Вебером, «прийняте установлення». Такі об'єднання М.Вебер і називає інститутом, який є онтологічно визначеним утворенням, в якому наявними є, по-перше, виражена структура; по-друге, раціональне упорядкування, тобто більш-менш осмислене індивідом значення своєї участі в цьому об'єднанні, в якому діють внутрішні закони (згідно Вебера - установлення). В цих установленнях закладена система соціальних очікувань, яка диктує індивіду вимоги до його поведінки, якими він повинен керуватися, тому що готовність відповідати цим очікуванням суть умова його включення в певне об'єднання, тобто система соціальних очікувань виступає як об'єктивна сила по відношенню до індивіда [33].

Характерним рисами, які визначають соціальний інститут, Вебер вважав фактор раціональних установлень, фактор традиційної, об'єктивної

включеності індивіда до певної спільності, фактор внутрішньої стратифікації ролей, фактор упорядкованості внутрішньої структури, фактор спонукання і дії деякого механізму чи конкретного більш-менш спеціалізованого апарата спонукання.

Згідно такої точки зору, розвиток суспільства є процесом інституціоналізації. Розмаїття соціальної взаємодій забезпечує виникнення розмаїття соціальних інститутів. Тож розвиток етнічної спільності як форми організації суспільної життєдіяльності, породжує виникнення певної структури етнічних інститутів, в якій проявляється її функція формалізації внутрішньо- і зовнішньоетнічних зв'язків.

Тож ми обстоюємо тезу про те, що функціями системи інститутів етнізації є, по-перше, створення можливостей задоволення потреб етнічних індивідів способом, якого вимагає етнічна традиція. Другою функцією системи етнічних інститутів виступає гарантування виконання норм традиційного способу життєдіяльності в предметно-практичній, соціальній і духовній сферах та запобігання формуванню дивіантної поведінки індивідів. Наступна функція нам представляється як створення умов інтеграції устрімлень і стосунків між представниками етносу, а також забезпечення внутрішньої згуртованості етносу.

Розглядаючи саму структуру інститутів етнізації, можна зробити припущення, що вона має три рівні організації. До першого рівня належать інститути, що забезпечують коло життя етнічної особи (народження, виховання і освіта, ініціація до етнічної групи, шлюб і сім'я, смерть).

Наступний рівень уособлює інститут вірувань і організованої релігії та інститут звичаєвого права, через який реалізується кодифікаційна функція традиційного способу життя і у такий спосіб зберігається.

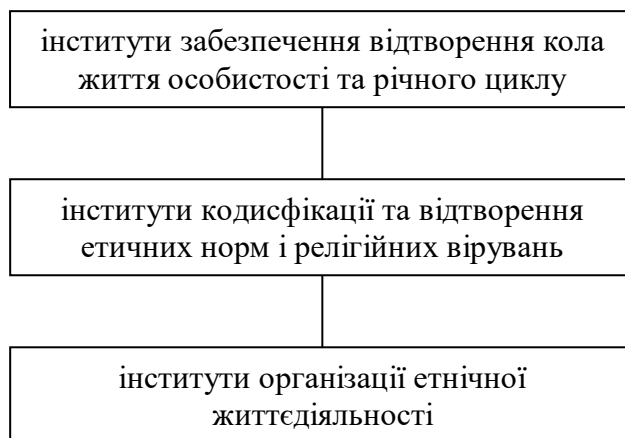
І, насамкінець, третій рівень утримує інститути організації етнічної життєдіяльності. До вказаних інститутів, на наш погляд, можна віднести певний вид організації громади, соціального контролю, організації економічної, політичної, військової. Ще один важливий інститут цього рівня

необхідно відзначити – це інститут соціального захисту, який існує як вид традиційних стосунків між представниками етносу.

З огляду на специфіку функції системи інститутів етнізації як показника існування етнічного менталітету єврейської спільноти зазначимо, що у формуванні державності Новітнього часу цей показник відіграв значну організаційну функцію – саме завдяки функціонуванню інститутів етнізації в діаспорі та відтворенню освітніх (школи, професійні училища, Ієрусалимський університет), професійних (кібуци, єшиви), релігійного інститутів, які були *de facto* сформовані на територіях нинішньої держави Ізраїль вже в першій чверті ХХ-го ст., діяльність світового єврейства щодо створення єврейської держави у 1947 році завершилась проголошенням про появу на політичній мапі світу держави Ізраїль.

Підсумовуючи розгляд структури інститутів етнізації, необхідно відзначити, що така система як організаційний рівень етнічного менталітету забезпечує відтворення функціональних напрямків діяльнісних проявів та соціалізаційних практик ціннісно-регулятивної системи етносу.

*Рис.5. Структура інститутів етнізації.*



З іншого боку при вивченні конкретної культурно-історичної спільноти вказана система інститутів етнізації частіше не існує в повному обсязі. Це пов'язано з тим, що культурно-історична практика та самий час існування етносу створює свою унікальну модифікацію, яка не завжди заповнена усіма компонентами.

Ще одним висновком може бути теза про те, що наявність інститутів етнізації у сучасному житті спільноти є чинником, що впливає на мотивацію етнічної ідентичності особистості представників спільноти в епоху глобалізації суспільства [12].

Наступним чинником організаційного рівня етнічного менталітету, на наш погляд, виступає *система сучасних етнічних організацій*, яка існує в реальному вимірі життєдіяльності спільноти. Вказаний чинник визначає характеристики організаційної структури управління в етнічній спільноті. До них відносяться форми політичної, територіальної, правової організації спільноти, які охоплюють політичні і громадські інститути влади (партії, громадські і релігійні організації та об'єднання, для титульних етносів – державний інститут управління, діаспора як форма існування етносу), а також освітні, наукові установи і установи культури.

Як підкреслює сучасний український дослідник В.Б.Євтух [80, с. 60], головним мотивом діяльності етнічних організацій є забезпечення потреб етнокультурного розвитку національних меншин і толерантної взаємодії між усіма компонентами етнічної структури суспільства, формування громадської думки щодо шляхів етнічного розвитку, пошуки можливостей впливу на органи законодавчої і виконавчої влади. Вказані цілі етнічні організації намагаються досягти через щоденну організаційну діяльність (збори, асоціації, семінари, контакти з представниками виконавчої влади), а також через проведення конгресів, конференцій, семінарів, круглих столів, привертаючи увагу влади і громадської думки до статусу етносу в суспільстві, через декларації, в яких пропонуються шляхи вирішення їхніх соціальних, етнокультурних і правових проблем.

Об'єктивовані форми етнічної структури суспільного управління створюють умови для відтворення і збереження етнічного способу життєдіяльності. Стійкість трансляції і репродукції етнічного способу життєдіяльності, особливо ж за часів втрати актуальності та значущості етнічної ідентичності у представників спільноти, підтримується у спосіб



появи рухів за національне, релігійне відродження, виникнення яких зумовлено тенденціями трансформації етнічних ментальних форм.

Система етнічних організацій як чинник уможлиблює вимір, що дозволяє встановити кількісні та якісні відмінності між об'єктами виміру відносно ознаки, що вивчається. На малюнку 6 представлена модель системи етнічних організацій як елемента організаційної функції етнічного менталітету.

*Рис. 6. Система етнічних організацій як показник етнічного менталітету.*



Кількісні характеристики системи етнічних організацій як елемента системи відображає поширеність етнічного менталітету через соціальну активність його носіїв, чи в більш ширшому розумінні – екстенсивний компонент «кордонів» етнічної свідомості спільноти. Відносно якісних характеристик цього елемента зазначимо, що він є проекцією системи інститутів етнізації. Така проекція може бути неповною і відповідає сучасним умовам міжетнічної взаємодії. Наприклад, якщо характер міжетнічної взаємодії є толерантним відносно релевантного етносу, то в системі етнічних організацій не будуть представлені ті з них, що представляють інтереси традиційного військового інституту.

Наразі у цьому елементі в якісному розумінні об'єктивується така складова етнічної свідомості як етнічна самосвідомість особистості. Члени етнічних громадських організацій устримлені на досягнення організаційних цілей і вирішення нагальних завдань організації, тож орієнтуються на

внутрішньоетнічні соціально-психологічні еталони та ті смисли, символи і значення, які уособлюють досвід взаємодії з іноетнічним оточенням. З іншого боку організаційна поведінка представників етносу співвідноситься із особистими цілями і завданнями людини, тож має бути мотивованою з цієї точки зору.

Такий висновок дає можливість розглядати мотивацію етнічного менталітету як систему складних соціально-психологічних процесів чи функцій, з яких вона складається, підкреслюючи, що існують три досить самостійні сфери мотивації організаційної поведінки членів спільноти, основою яких є прояви її ментальних форм. Таким чином етнічний менталітет набуває специфіки організованості, існування якої доведене дослідженнями в галузі соціології та психології управління. Спираючись на досвід таких досліджень, можемо наголосити на специфіці проявів сфер мотивації організаційної поведінки [94, с.332].

Перша з таких сфер визначає *мотивацію етнічної приналежності* як фактор стабільності розвитку етнічної спільноти, гармонії взаємної відповідальності членів спільноти, цілісності, стійкості і пластичності внутрішньоетнічного клімату, впевненості в майбутньому, соціального захисту з боку організаційної структури етнічної спільноти і справедливості. Аксіологічні показники етнічного менталітету - ціннісне ставлення до території проживання, історія етнічної спільноти, повага до легендарних предків чи сучасних героїв, імператив етнічної традиції і релігії стають джерелом мотивації етнічної приналежності.

Ще одна сфера представляється як *мотивація престижу* етнічної ідентичності, що, відповідно, опосередковує задоволення потреб в соціальній значущості своєї ролі в соціальному середовищі, впевненості в собі, самоповазі, збереження і піднесення позитивної етнічної ідентичності і т.інш. Джерелом мотивації престижу етнічної ідентичності стають фактори, які забезпечують реалізацію нагальних потреб індивідів – представників етнічної спільноти в будь-якій сфері життєдіяльності, і які разом з аксіологічними чинниками виступають як індикатори міжетнічного порівняння, що в свою чергу визначає значущість етнічної ідентичності. Індивід, що є включеним до

системи етнічних громадських організацій, реалізує і свої особисті цілі, і цілі своєї групи.

І, насамкінець, третя сфера визначається як мотивація *смислу життя* через присвоєння соціально схвальних цінностей, які уособлені в етнічному способі життєдіяльності. Мотивація смислу життя, детермінована ще й етнічним компонентом самосвідомості людини, існуючої «тут і зараз», створює умови для творчої діяльності особистості щодо свого внеску у культурно-історичний досвід етнічної спільноти. Відповідно, сама особистість отримує можливість відчувати, пережити, усвідомити ще одну царину індивідуальної картини світу, яка пов'язана із етнічними значеннями, смислами, цінностями.

Таким чином, рушійні механізми організаційної поведінки в соціалізаційних практиках повсякденності, які представлені у полімотиваційній формі, охоплюють усі рівні регуляції – предметно-практичної, соціальної і духовної сфери людської активності.

Існування етнічного менталітету як системи онтологізованих і певною мірою кодифікованих значень, смислів, алгоритмів регуляції соціальної поведінки, моделі організаційної структури етнічної спільноти можливе за умови легітимації цього явища у свідомості представників культурної спільноти. Продуктом легітимації таких смислів, символів, значень та норм регуляції внутрішньоетнічної поведінки в індивідуальній свідомості, в свою чергу, стає формування у індивіда етнічної ідентичності з певною культурною групою, яка реалізується через діяльнісні прояви в соціальній активності індивіда в інститутах етнізації та конкретних організаціях, діяльність яких направлена на трансляцію, захист і репродукцію етнічного способу життєдіяльності.

Етнічна ідентичність, таким чином, є інтегральним показником етнічного менталітету, показником його життєздатності, з іншого боку саме етнічна ідентичність є тим чинником, що відображає сучасний стан існування ментальних форм, уособлюючи його трансформаційні тенденції та діяльнісні прояви.

### Висновки до третього розділу.

Тож, підсумовуючи досвід моделювання етнічного менталітету єврейської спільноти України, можна зробити наступні висновки. Моделювання складних соціальних об'єктів, таких як етнічний менталітет, вимагає розгляду великої кількості елементів, що в свою чергу є динамічними системними утвореннями, які змінюються на фоні культурно-історичного контексту функціонування етнічної спільноти. Визначення таких елементів вимагає залучення методологічної бази та результатів емпіричних досліджень як в галузі соціології, так і інших соціотальних наук – соціальної психології, культурології, політології, історії, етнології та інших. Тож дослідження етнічного менталітету носить полідисциплінарний характер.

Етнічний менталітет може бути визначений як комплекс онтологізованих і певною мірою кодифікованих значень, смислів, цінностей, норм, символів та ідей, що складають досвід культурно-історичного буття етнічної групи, і які зафіксовані в продуктах предметно-практичної, соціальної і духовної життєдіяльності етносу і завдяки соціальним інститутам репродукуються в історії існування спільноти в певний час і на певній території. Механізмом втілення етнічного менталітету є етнічна ідентичність особистості.

Існує щонайменше три рівня етнічного менталітету – аксіологічний, регулятивний та організаційний. Перший з них уособлює ментальні форми, змістом яких є ціннісне ставлення до фізичного простору чи ареалу поширення етнічної спільноти як історичної батьківщини. Для етносів, в історії яких є досвід проживання в діаспорі, імперативом може стати і ставлення до такого фізичного простору. Іншим елементом аксіологічного рівня є часовий показник, в якому відображаються імператив часу існування спільноти, так званий «вік» спільноти, імператив ідеї про етнічне самовизначення та внутрішньоетнічних норм в контексті часу, а також імператив змін в релігійному світобаченні в контексті часу. Останній елемент

аксіологічного рівня є агіографічний, в якому втілені імператив ідеї Б-га, імператив суб'єкта влади в традиційному суспільстві та імператив особистості.

Регулятивний рівень в моделі етнічного менталітету може бути визначений через нормативний елемент, характеристиками якого є норми внутрішньоетнічної взаємодії та комунікації, які регулюють предметно-практичну діяльність представників спільноти, соціальну життєдіяльність (моделі соціальних та гендерних ролей, соціальні статуси, ставлення до соціально незахищених верств населення – дітей, вдовиць, сиріт, інвалідів, літніх) та норми соціального контролю за девіантними формами поведінки в спільноті. Наступний, ритуальний елемент регулятивного рівня, визначає специфіку відтворення кола життя особистості та річний цикл функціонування етнічної спільноти. І, насамкінець, мовний елемент описується через структурний, функціональний та поведінковий характеристики, які швидко реагують на зміни в культурно-історичному контексті життєдіяльності етносу.

Організаційний рівень в моделі етнічного менталітету може бути визначений через елемент, в якому об'єктивуються-суб'єктивуються ментальні форми – етнічна ідентичність особистості. Індикаторами специфіки проявів етнічної ідентичності є актуальність, значущість та валентність для її носіїв та тенденції трансформації етнічної ідентичності в умовах актуальної міжетнічної взаємодії. Два наступних елементи організаційного рівня є діяльними проявами етнічного менталітету. Перший з них – система інститутів етнізації – визначається через специфіку інститутів забезпечення відтворення кола життя особистості та річного циклу функціонування спільноти, інститутів кодифікації та відтворення етнічних кодів (інститути релігії та звичаєвого права), а також інститути організації етнічної життєдіяльності, що визначають специфіку структурної організації етнічного суспільства, економічної, політичної та військової організації, інститути соціального контролю в етнічній спільноті, а також інститути

соціального захисту. Другим елементом діяльнісних проявів етнічного менталітету є система етнічних організацій, що функціонує в актуальних умовах життєдіяльності етносу. Рівні організації такої системи визначають специфіку активності представників етносу в актуальних умовах міжетнічної взаємодії (рівень міжнародних етнічних організацій, національний, регіональний та місцевий рівні).

Зміни в кодах етнічного менталітету є результатом адаптації ментальних кодів до актуальних умов міжетнічної взаємодії та змін, що виникають внаслідок культурно-історичного прогресу світового суспільства.

Рівні структурної організації етнічного менталітету є автентичними для кожної культурно-історичної єдності, створюючи неповторну, унікальну картину світу і формуючи, таким чином, подібні психологічні відмінності у структурі особистості представників цієї єдності. Зміст параметрів етнічного менталітету створюють унікальні моделі свідомості культурно-історичних спільностей. Кожна така модель має свої координати у часі і просторі, змістовні характеристики картини світу етнічного суспільства. Ці показники в свою чергу визначаються умовами міжетнічної взаємодії, культурно-історичним контекстом та внутрішнім потенціалом легітимації етнічного менталітету, що втілений у специфіці кодифікації етнічної традиції. Висота традиційності етнічного менталітету зумовлює її адаптаційні можливості щодо інновацій, пов'язаних із сучасним способом життєдіяльності спільноти.

Представлена модель етнічного менталітету може бути застосована для аналізу специфіки ментальних форм будь-якого етнічного середовища та прогнозу процесів динаміки розвитку етносу. Такий аналіз дає змогу точніше зрозуміти ментальні коди певного етносу, зламати певні стереотипи та установки сприйняття етносу іноетнічним оточенням, що сприятиме поширенню толерантності та знайти шляхи взаєморозуміння між народами в сучасному багатонаціональному суспільстві.

## ВИСНОВКИ

В нашому дослідженні в зв'язку з вирішенням поставлених задач ми можемо наголосити на наступному.

Етнічна група є великою соціальною групою, що характеризується єдністю території проживання, історичною пам'яттю, наявністю самоназви, єдністю мови, сформованим певним релігійним світоглядом, іншими елементами культури та сформованою етнічною свідомістю як основним чинником групової єдності.

Така єдність виникає як результат легітимації ментальних кодів в свідомості представників спільноти, функції геофізичних, біологічних, ситуативних соціальних та соціально-психологічних чинників у формуванні етнічної свідомості є вторинним.

Поняття етнічної свідомості визначається як досвід життєдіяльності індивідів, які складають етнічну групу, на усіх психічних рівнях – пізнавальному, емоційно-комунікативному, регулятивному і в усіх сферах життєдіяльності особистості – предметно-практичній, соціальній, духовній. Продуктами етнічної свідомості спільноти є елементи культури етносу – мова, релігія, міфи, традиції, звичаї, ритуали, особливості соціальної організації спільноти. Свідомість етносу не є результатом суми етнічних свідомостей індивідів, які складають певну етнічну групу. Етнічна свідомість суть надіндивідуальний, надособистісний феномен. Особистість є тільки носієм цього утворення, при чому аксіологічний показник ідентифікації (показник відчуття єдності «Ми») залежить від структурних характеристик особистості індивіда і соціально-психологічних чинників, які визначають структурні і змістовні характеристики організації етнічної спільноти.

Етнічна свідомість не є «статичним» утворенням – вона зазнає певної корекції на аксіологічному, регулятивному та організаційному рівнях під впливом історичних процесів, які діють під час життя етносу – зміни культурного контексту як в самій групі, так і в історії людства.

Поняття менталітет виступає як конгруентне поняттю свідомість історичної спільноти. Відмінність цих понять полягає у тому, що етнічна свідомість відноситься так до етнічного менталітету як загальне до одиничного – етнічний менталітет є стан етнічної свідомості в певний час і на певній території поширення. Термін «менталітет» визначає картину світу спільноти, яка є включеною до культурно-історичного контексту «тут і зараз».

Феномен менталітету неможливо досліджувати без етнічного чинника, який є одним з базових у формуванні особистості з одного боку, з іншого є чинником самого культурного середовища, в якому існує особистість, тож ми обстоюємо ідею існування етнічного менталітету як поля в структурі особистості, водночас зауважимо, що менталітет особистості є поняттям більш ширшим, ніж поняття «етнічний менталітет».

В феномені етнічного менталітета реалізується його традиційна складова. Висока традиційність є умовою і фактором збереження цілісності етнічної групи. В цьому проявляється парадоксальний характер етнічної традиції – завдяки своїм специфічним формам кодифікації історичні події життєдіяльності етносу міфологізуються та сакралізуються, і, таким чином, самі стають імперативами. Тобто традиція має специфічні механізми адаптації до інновацій.

Підвалини етнічного менталітету узагальнюють соціальні детермінанти (аксіологічні, регулятивні і організаційні), що уособлюють досвід культурно-історичної генези етнічної спільноти. До аксіологічних елементів належать агіографічний, часовий і просторовий компоненти світогляду спільноти. Регулятивні елементи зумовлені системою норм та ритуалів, в яких фіксуються внутрішньоетнічні суспільні відносини, а також мовною системою. Організаційні елементи етнічного менталітету визначаються через діяльнісні прояви ментальних форм - системою традиційних інститутів етнізації, системою реальних організацій, що функціонують в етнічному середовищі, а також елементом, в якому реалізується об'єктивація-



суб'єктивація ментальних форм – етнічною ідентичністю особистості представників етнічної групи. Самий процес ідентифікації є процесом усвідомленим і несвідомим, у ньому відіграють велику роль як стереотипні, архетипічні способи регуляції поведінки, так і усвідомлені, прийняті як еталон алгоритми, що засвоюються в процесі соціалізації та проявляються соціалізаційних практиках представників етнічної групи.

Зміст елементів етнічного менталітету створюють унікальні моделі свідомості культурно-історичних спільностей. Кожна така модель має свої координати у часі і просторі, змістовні характеристики картини світу етнічного суспільства. Ці елементи в свою чергу визначаються умовами міжетнічної взаємодії, культурно-історичним контекстом та внутрішнім потенціалом легітимації етнічного менталітету в індивідуальній свідомості. Етнічна ідентичність, таким чином, є інтегральною характеристикою етнічного менталітету, детермінантою його життєздатності, з іншого боку саме етнічна ідентичність є тим чинником, що відображає сучасний стан існування традиційних ментальних форм, уособлюючи його трансформаційні тенденції.

Дослідження етнічного менталітету певної етнічної спільності можливе за умов, по-перше, вивчення змісту самих ментальних форм культурної єдності; по-друге, сучасної конкретної ситуації міжетнічної взаємодії, в рамках якої досліджується певний етнос, і, як результат, характеристика тенденції сучасної трансформації етнічної ідентичності представників спільності, що вивчається.

В цілому можна дійти висновку про наявність в Україні сформованої системи організації життєдіяльності єврейського етносу, що функціонує на основі традиційних засад внутрішньоетнічних форм суспільних відносин. Історично створена структура внутрішньоетнічної організації життєдіяльності в діаспорі функціонує досить автономно завдяки адаптивним інтегративним формам взаємодії із іноетнічним оточенням, що зумовлює

стабільність репродукції етнічного способу життєдіяльності в сучасному українському суспільстві.

Специфіка ментальних форм українського єврейства закладена підвалинами хасидизму, в світоглядних ідеях якого ритуальна практика стає досягненням для особистості, що, таким чином, отримує високий соціальний статус в етнічному суспільстві.

Етнічний менталітет єврейської спільноти являє собою стійку систему цінностей, норм, символів і значень, які об'єктивуються через систему суспільних інститутів етнізації та функціонування громадських, релігійних та освітніх організацій, що в свою чергу, виступають захисними механізмами від повного проникнення асимілятивних тенденцій з боку іноетнічних культурних форм. Це дає змогу в умовах діаспори відтворювати етнічний образ життєдіяльності, і, таким чином підтримувати життєздатність етнічного менталітету.

Життєздатність такої системи є можливою завдяки відкритості до вимог сучасності ментальних форм, що є, з одного боку, кодифікованими, з іншого – існує певний традиційний інститут легітимації новоутворень, що виникають в історії існування єврейської етнічної категорії і змін у актуальній ситуації міжетнічної взаємодії. Такий інститут існує в межах іудейського світогляду, функцією якого є «редагування» і оцінка актуального досвіду етнічної єдності, а також формування певних форм суспільних відносин, що стають імперативами в регуляції сучасної соціальної життєдіяльності етносу.

В зв'язку з визначенням і конкретизацією елементів етнічного менталітету єврейської спільноти України, можна наголосити на необхідності:

- уточнення даних про використання мови ідиш як рідної для представників українського єврейства у наступному перепису населення та в подальших дослідженнях мовної ситуації та вирішення питання щодо збереження та розвитку єврейських мов ;

- розробки державних програм, спрямованих на збереження матеріальних артефактів-символів хасидської культури на території України, які є ціллю паломництва хасидів з усього світу та організацію відповідної інфраструктури, яка б давала можливість відтворювати етнорелігійні практики вірян ;
- розробки державних програм, спрямованих на збереження культур вимираючих субетносів єврейської спільноти – караїмів та кримчаків;
- розробки соціальних технологій, спрямованих на розвиток інтеграції та виховання етнічної толерантності між представниками різних етнічних спільнот.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Авинери Ш. Основные направления в еврейской политической мысли / Шломо Авинери; [пер. с иврита А. Гинзаи, ред. И. Лещинский]. – Иерус.: Библиотека-Алия, 1990. – 320 с.
2. Агеев В.С. Межгрупповое взаимодействие. Социально-психологические проблемы / Владимир Сергеевич Агеев. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – 240 с.
3. Аза Л.О. Структурна композиція етнічної ідентичності / Лариса Олександрівна Аза. Соціокультурні ідентичності та практики. – К.: Інститут соціології НАН України. – С. 201-213.
4. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Бенедикт Андерсон; [пер. с англ. В. Николаева]. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. – 288 с.
5. Анохин П.К. Философские аспекты теории функциональной системы / Петр Кузьмич Анохин. – М.: Наука, 1978. – 400 с.
6. Аренд Х. Истоки тоталитаризма / Ханна Аренд; [пер. с англ. И.В. Борисовой, под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова]. – М.: ЦентрКом, 1996. – 672 с.
7. Артамонов М.И. История хазар / Михаил Илларионович Артамонов. – Л.: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962. – 522 с.
8. Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология: Учебное пособие для вузов / Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижева, А.А. Сусоколов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 271 с.
9. Ашин Г.К., Кравченко С.А., Лозаннский Э.Д. Социология политики. Сравнительный анализ российских и американских политических реалий / Г.К. Ашин, С.А. Кравченко, Э.Д. Лозинский. – М.: Экзамен, 2001. – 608 с.
10. Бакуліна Н. Єврейська освіта в Україні (проблеми, тенденції, розвиток) / Наталія Бакуліна // Штетл як феномен єврейської історії: матеріали науково-практичної конференції з іудаїки 30.08.-3.09. 1998 р. – К.: Інститут іудаїки. – 1999. – С. 356-363.

11. Баткин Л.М. К спорам о логико-историческом определении индивидуальности / Л.М. Баткин // Одиссей. Человек в истории. Личность и общество. – М.: Наука, 1990. – С. 59-75.
12. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунд Бауман; [пер. с англ., под ред. В.Л. Иноземцева]. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
13. Беленький М.С. Иудаизм / Моисей Соломонович Беленький. – М.: Политиздат, 1966. – 237 с.
14. Бен-Шломо Й. Введение в философию иудаизма / Йосеф Бен-Шломо [пер. с ивр.]. – Иерус.: Тарбут, 1994. – 103 с.
15. Берг Ф.Ш. Введение в Каббалу. Путеводитель по космическому сознанию. Мистика иудаизма / Филипп Шрага Берг; [пер. с англ. Ц. Клепфиш]. – Нью-Йорк - Париж - Иерусалим: Издательство Центра по изучению Каббалы, 1987. – 251 с.
16. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман; [пер. с англ. Е. Руткевич]. – М.: «Academia-Центр», «МЕДИУМ», 1995. – 224 с.
17. Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности / Николай Александрович Бердяев. – М.: "Мысль", 1990. – 205 с.
18. Берталанфи Л. Общая теория систем: критический обзор / Людвиг фон Берталанфи; [пер. с англ.] // Исследования по общей теории систем: сборник переводов с польского и английского. – М.: Прогресс. – 1969. – С. 23-82.
19. Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: Переломный этап? / Ю.Л. Бессмертный // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. – М.: Наука. – 1991. – С. 7-24.
20. Бессмертный Ю.Л. История на распутье / Ю.Л. Бессмертный // Споры о главном. Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». – М.: Наука. – 1993. – С. 3-15.
21. Бестужев-Лада И.В. Методологические проблемы измерения и моделирования образа жизни / И.В. Бестужев-Лада // Проблемы

- измерения и моделирования образа жизни. – М.: Институт социологических исследований АН СССР. – 1978. – С.4-14.
22. Библейские исследования: сборник статей / Центр славяно-иудаистских исследований / [сост. Барух Шварц]. – М.: Академическая серия. – 1997. – 672 [3]. – Вып. 1
23. Бобнева М.И. Социальные нормы и регуляция поведения / Мария Ивановна Бобнева – М.: Наука, 1978. – 311с.
24. Болдецька О.А. Етнічна самосвідомість в українсько-російському прикордонні: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук: спеціальність 22.00.01. «Теорія, методологія та історія соціології» / Ольга Аркадіївна Болдецька. – Харків, 1996. – 24 с.
25. Бороноев А.О. Основы этнической психологии / Асалхан Ользонович Бороноев. – СПб.: изд-во Санкт-Петербургского университета, 1995. – 60 с.
26. Бороноев А.О. Введение в этническую психологию / А.О. Бороноев, С.Д. Гуриева, Л.Б. Куликов; [под редакцией Ю.П. Платонова]. – СПб.: из-во Санкт-Петербургского университета, 1995. – 197 с.
27. Брейтер И. Семь столпов веры. День жизни брацлавского хасида / Ицхак Брейтер. – М.-Иерус.: Гешарим, 1995. – 60 с.
28. Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы в СССР / Юлиан Владимирович Бромлей. – М.: Знание, 1986. – 63с.
29. Бубер М. Обновление еврейства / Мартин Бубер; [пер. с нем. И. Б. Румера]. – М.: Сафрут, 1919. – 31 с.
30. Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники / Мартин Бубер; [пер. с нем., под ред. П.С. Гурвича и С.Я. Левит]. – М.: Республика, 1997. – 334с.
31. Бурлачук В.Ф. Символ и власть: Роль символических структур в построении картины социального мира / Виктор Фокич Бурлачук. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2002. – 266 с.
32. Васильева Т.С. Основы качественного исследования: обоснованная теория / Т. С. Васильева // Методология и методы социологических

- исследований: (итоги работы, поисковых исследовательских проектов за 1992-1996 годы). – М.: Институт социологии РАН. – 1996. – С. 56-65.
33. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии / Макс Вебер; [пер. с нем., состав., общая ред. и послесловие П.П. Гайденко] // Избранные произведения. – М., Прогресс. – 1990. – С. 495-554.
34. Венберг И.П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I-го тыс. до н.э. / И.П. Венберг – М.: Наука, 1993. – 352 с. (никакой инф-ции не нашла)
35. Венгер А.Л. Структура психологического синдрома / А.Л. Венгер // Вопросы психологии. – М.: МГАФК. – 1994. – №4. – С. 82-92.
36. Венгер А.Л. Групповая работа со старшеклассниками, направленная на их адаптацию к новым социальным условиям / А.Л. Венгер, Ю.М. Десятникова // Вопросы психологии. – М.: МГАФК. – 1995. – №1. – С.25-33.
37. Взожек В. Ментальность: макрокосм в микрокосме? / В.Взожек // Споры о главном. Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». – М.: Наука. – 1993. – С. 44-56.
38. Взожек В. Человек в социальной системе Фернана Броделя // Споры о главном. Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». – М.: Наука. – 1993. – С.149 -161.
39. Вівчарик М.М., Падалко С.С. Україна в етносоціальному вимірі / М.М. Вівчарик, С.С. Падалко. – К.: Інститут історії України НАН України, 1999. – 136 с.
40. Вінниченко В. До єврейського питання на Україні / В.Вінниченко // «Хроніка», вип. 21-22. –К.: . – 1998. – С.153-159
41. Возняк Т. Хасидизм і катастрофа «банального зла» / Т. Возняк // Світ. Спеціальний випуск № 3-4, 1991. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Проблеми українсько-єврейських відносин»: Київ, 7 червня, 1991 р. – С.18-21.

42. Вунд В. Проблемы психологии народов / Вильгельм Вунд; [пер. с нем.] // Преступная толпа. – М.: издательство Института психологии РАН; издательство «КСП+», 1998. – с.201-231.
43. Выготский Л.С. Мышление и речь / Лев Семенович Выготский // Собрание сочинений. В 6-ти томах. – Т.2 – М.: Педагогика. – 1982-1984. – С.5-90.
44. Гадамер Г.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Ханс Георг Гадамер; [пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова]. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
45. Геллнер Э. Нации и национализм / Эрнест Геллнер; [пер. с англ. Т.В. Бредниковой, М.К. Тюнькиной; ред. и послесл. И.И. Крупника]. – М.: Прогресс, 1991. – 320 с.
46. Гердер Й.Г. Идеи к философии истории человечества / Йоган Готфрид Гердер; [пер. с нем. и прим. А.В. Михалова]. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
47. Гесс М. Рим и Иерусалим / Моше Гесс; [пер. с нем.]. – Израиль, Библиотека Алия, 1991. – 423 с.
48. Гессен Ю. История еврейского народа в России / Юлий Гессен. – М.-Иерусалим: Гешарим, 1993. – 236 с.
49. Гетало Т.Є. Онтологія ментальності: філософсько-культурологічний аналіз: Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук: спеціальність 09.00.04. «Філософська антропологія і філософія культури» / Тетяна Євгенівна Гетало. – Харків, 1999. – 19 с.
50. Гетц Г.В. Изучение ментальности: Взгляд из Германии / Г.В. Гетц // Споры о главном. Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». – М.: Наука. – 1993. – С.58-64.
51. Глобализация сопротивления: борьба в мире / [пер. с англ., отв. ред. С.Амин, Ф. Утар, под ред и с предисл. А.В. Бузгалина]. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 304 с.
52. Гнатенко П.И. Национальный характер / Петр Иванович Гнатенко. – Днепропетровск: из-во ДГУ, 1992. – 135 с.



- 53.Гнатенко П.И. Этнические установки и этнические стереотипы / Петр Иванович Гнатенко. – Днепропетровск: из-во ДГУ, 1995. – 198 с.
- 54.Горские евреи. История, этнография, культура / [пер. с иврита Ю. Мурадова, сост. и науч. ред. В.Дымшиц.]. – Иерусалим-Москва: ДААТ-Знание, 1999. – 464 с.
- 55.Гретц Г. Р. История евреев от заключения Талмуда / Генрих Рудольф Гретц / От древнейших времен до настоящего // [пер. с нем., под ред. В. Шерешевского]. – Одесса: "Издатель", в 12 т. 1906-1908.
- 56.Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / [в 3-х томах; пер. с древнегреч., латин. и англ., сост. введения и коммент. М.Штерн, русское изд., под науч. и лит. ред. Н.В.Брагинского]. – М. - Иерус.: Гешарим, 1997. – 632с.
- 57.Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период / Лев Николаевич Гумилев. – Л.: Наука, 1990. – 279с.
- 58.Гумилев Л.Н. Открытие Хазарии: историко-географический этюд / Лев Николаевич Гумилев. – М.: Наука, 1966. – 188 с.
- 59.Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Лев Николаевич Гумилев. – Л.: из-во ЛГУ, 1989. – 495 с.
- 60.Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры / А.Я. Гуревич //Одиссей. Человек в истории. Личность и общество. – М.: Наука. – 1990. – С.76-89.
- 61.Гуревич А.Я. Ментальность как пласт социальной целостности / А.Я. Гуревич //Споры о главном. Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». – М.: Наука, 1993. – С.49-60.
- 62.Гуревич А.Я. От истории ментальностей к историческому синтезу / А.Я. Гуревич //Споры о главном. Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». – М.: Наука. – 1993. – С.16-29.
- 63.Даймонт М. Евреи, Бог и история / Макс Даймонт / [пер. с иврита]. Репринтное издание – Иерус.: Библиотека-Алия, 1994. – 530 с.

64. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому / Николай Яковлевич Данилевский / [под ред. А.В. Ефремова]. – М.: Знание, 1991. – 574 с.
65. Додонов Р.О. Соціально-філософський аналіз процесу формування та функціонування етноментальності: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня доктора філос. наук: спеціальність 09.00.03. «Соціальна філософія та філософія історії» / Роман Олександрович Додонов. – К., 1999. – 36 с.
66. Додонов Р.А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования / Роман Александрович Додонов. – Запорожье: Тандем-У, 1998. – 192 с.
67. Документальные материалы по истории евреев в архивах СНГ и стран Балтии: предварительный список архивных фондов / [сост. Д.А.Эльяшевич]. – СПб.: Акрополь, 1994. – 136 с.
68. Донин Х. Быть евреем / Хаим Донин / [пер. с англ. и ред. Э.Эссас]. – Иерус.: Шамир, 1991. – 288 с.
69. Донченко О. Архетипи соціального життя і політика. Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення / Олена Донченко, Юрій Романенко. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.
70. Дридзе Т.М. Образ жизни общества и нормативные модели деятельности и взаимодействия / Т.М. Дридзе // Проблемы измерения и моделирования образа жизни: сборник науч. трудов. – М.: Институт социологических исследований АН СССР. – 1978. – С. 15-25.
71. Дубнов С.М. Краткая история евреев / Семен Маркович Дубнов / Репринт издания 1912г. – М.: «Сварог», 1996. – 447с.
72. Дубнов С.М. Основные задачи еврейского национализма // Еврейская жизнь, 1906. – № 8-9. – С. 23-29.
73. Дубнов С.М. Процессы гуманизации и национализация в новейшей истории евреев // Еврейский мир, 1909. – № 1. – С.29-34.
74. Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года / Жорж Дюби // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. – М.: Наука. – 1991. – С. 48-59.

- 75.Дюркгайм Е. Соціологія і соціальні науки / Еміль Дюркгайм / [пер. з фр.]. – Львів, 1910. – 16 с.
- 76.Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Эмиль Дюркгейм // О разделении общественного труда. Метод социологии / [пер. с фр., общ. ред. и послесловие А.Б. Гофмана]. – М.: Наука. – 1991. – 574 с.
- 77.Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем / [в 16-ти томах; под общ. ред. А.Гаркави, Л.Кацнельсона]. – СПб.: Общество для Научных еврейских изданий и Брокгауз - Эфрон, 1908-1913.
- 78.Євреї в Україні : Історія, культура, традиції: Збірник НАН України. – К.: Інститут національних відносин і політології, 1997. – 255с.
- 79.Євтух В.Б. Концептуальні засади компаративного соціологічного аналізу етносів: український та єврейський етноси: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Проблеми розвитку соціології на сучасному етапі» / Володимир Борисович Євтух . – К., 1994. – 264 с.
- 80.Євтух В.Б. Проблеми етнонаціонального розвитку: Український і світовий контексти / Володимир Борисович Євтух. – К.; Стилос, 2001. – 206 с.
- 81.Етнічні спільноти України: Довідник / Ін-т етнічних, регіональних та діаспорознавчих студій / [за ред. В.Б. Євтуха]. – К.: Фенікс, 2001. – 252 с.
- 82.Жаботинский В. «Наши языки» / Владимир Жаботинский. – К.: Тарбут, 1918. – 70 с.
- 83.Зайцев А.И. О применении методов современной психологии к историко-культурному материалу / А.И. Зайцев // Одиссей. Человек в истории. Личность и индивидуальность. – М.: Наука. – 1990. – С. 15-16.
- 84.Залер И. Иудаизм. Основы, законоположения, правила и обычаи / Ицхак Залер [в 2-х частях; пер. с иврита]. – Иерус.: Геулим, 1977-1981. – Ч.1 – 110 с., Ч.2 – 265 с.
- 85.Заславский Д. Евреи в СССР / Давид Заславский. – М.: Эмес, 1932. – 47 с.
- 86.Здравомыслов А.Г. Релятивистская теория нации и рефлексивная политика / А.Г. Здравомыслов // Интеграция и дезинтеграция в современном мире: Россия и Запад. – М.. – 1997. – С.14-29.

- 87.Здравомыслов А.Г. Этнополитические конфликты и динамика национального самосознания россиян / А.Г. Здравомыслов // Куда идет Россия? Социальная трансформация постсоветского пространства / [под ред. Т.И. Заславской]. – М.: Аспект Пресс. – 1996. – Ч. 3. – С. 21-32.
- 88.Зильберштейн И. Свод этики иудаизма (по Библии, Талмуду и раввинской письменности). / Иоаким Зильберштейн / [пер. с нем.]. – Варшава: издание книжного магазина А.Цукермана, 1899. – 92 с.
- 89.Зотова О.И. Методы исследования социально-психологических аспектов адаптации личности / О.И. Зотова, И.К. Кряжева // Методология и методы социальной психологии. – М.: Наука. – 1977. – С. 173-188.
- 90.Ильин В.И. Социальное конструирование национального меньшинства / В.И. Ильин // Этнические стереотипы в меняющемся мире / [под ред. Е.П. Батьянова и А.Н. Калабанова]. – М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – 1998. – С.7-25.
- 91.Ильин В.И. Социальное неравенство / Владимир Иванович Ильин. – М.: Изд-во «Институт социологии РАН», 2000. – 280 с.
- 92.Ильин В.И. Этнос как результат социального конструирования / [под ред. Б.М. Завьялова, И.А. Гончарова, В.И. Ильина, В.А. Семенова] // Человек и этнос: философия, социология, этнология: Учебное пособие. – Сыктывкар: Сыктывкар. ун-т, Ин-т социологии РАН. – 1998. – С. 35-62.
- 93.Коган А.И. Историко-психологические аспекты национальных отношений / Артур Ионович Коган. – Нижний Новгород: из-во Нижегородского университета, 1991.– 33 с.
- 94.Казмиренко В.П. Социальная психология организаций / Вячеслав Петрович Казмиренко –К.: МЗУУП, 1993. – 384с.
- 95.Кантор Л.М. Туземные евреи в Узбекистане / Лазарь Моисеевич Кантор. – Самарканд-Ташкент: Узбекское государственное издательство, 1929. – 44 с.
- 96.Карпичев В.С. Организация и самоорганизация социальных систем / Виктор Сергеевич Карпичев. – М.: Изд-во РАГС, 2004. – 280 с.

97. Каспина М.М. Восприятие сюжета о грехопадении Адама и Евы в еврейской и славянской традиции / М.М. Каспина // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Академическая серия, Вып. 5. – М.: Пробел-2000. – 2000. – С.116-129.
98. Катаева-Венгер А.А. Алия 90-х: Взгляд изнутри. Психологические аспекты / Александр Абрамович Катаева-Венгер. – Иерусалим: ELKA, Призма-Пресс, 1995. – 134 с.
99. Каутский К. Еврейство и раса / Карл Каутский / [авторизованный перевод с нем.]. – Петроград: Книга, 1918. – 189 с.
100. Кін Дж. Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення / Джордж Кін / [пер. з англ. та літ. ред. О. Грищенко]. – К.: К.Т.С., 2000. – 192 с.
101. Кицур Шулхан Арух. Краткий свод еврейского образа жизни / [в 4-х томах; перевод с иврита и сост. Й. Векслер, под ред. Г.Брановера]. – Иерусалим: Шамир, 1994.
102. Клаузнер И.Л. Ново-еврейская литература (1785 - 1910) / И.Л.Клаузнер – Одесса: "Типография им. А.И.Швейцера", 1912. – 131 с.
103. Клаузнер И.Л. Происхождение и характер древнееврейской письменности / И.Л.Клаузнер – Одесса: «Центральная типография», 1911. – 32 с.
104. Клейнман М.Б. Еврейская община, ее сущность и характер / М.Б. Клейнман – М.: Заря, 1917. – 32 с.
105. Ковельман А. Толпа и мудрецы Талмуда / Аркадий Ковельман. – М.: Еврейский ун-т в Москве, 1996. – 79 с.
106. Коган Г.М. Сокрытие истины в свете представлений о грехе в еврейской традиции / Г.М. Коган // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции: сборник статей. Академическая серия. Вып. 5. - М.: Пробел-2000. – 2000. – С. 95-101.
107. Кон И.С. Ребенок и общество (историко-этнографическая перспектива) / Игорь Семенович Кон. – М.: Наука, 1988. – 269 с.

108. Королев С.И. Психологическая ориентация в этнопсихологии. Механизмы субъективации. / С.И. Королев // Психологические механизмы регуляции социального поведения / [под. ред. М.И.Бобневой, Е.В.Шороховой]. – М.: Наука. – 1979. – С. 20 – 43.
109. Костенко Н. Легітимація культурних ідентичностей / Соціокультурні ідентичності та практики. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – С. 247-258.
110. Костомаров Н.И. Исторические монографии и исследования / Николай Иванович Костомаров. – М.: Книга, 1989. – 239 с.
111. Краткая еврейская энциклопедия. – Иерусалим: Библиотека-Алия, 1976- 2005 - в 11-ти тт.
112. Крещение евреев: [сборник статей / ред. В.Зомбарта, Г.Бара и др]. – М: Универсальное книгоиздательство Л.А.Столяр, 1912. – 142 с.
113. Крылов В.Ю., Морозов Ю.И. Кибернетические модели и психология / В.Ю. Крылов, Ю.И. Морозов. – М.: Наука, 1984. – 174 с.
114. Кульчицкий О. Риси характерології українського народу / Олександр Кульчицкий // Енциклопедія українознавства. – Мюнхен-Нью-Йорк: Молоде життя. – 1949. – Т.1 – С.708-718.
115. Кушнер П.И. Национальное самосознание как этнический определитель / П.И. Кушнер // Краткое сообщение Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Изд-во АН СССР. – 1949. – вып. VIII – С. 3-9.
116. Лайтман М. Каббала. Тайное еврейское учение / Михаэль Лайтман; [пер. с иврита] – Иерус., 1984. – Чч.1-3. – 166 с.
117. Лау И.М. Практика иудаизма в свете устной Торы / Израэль Меир Лау; [пер. с иврита]. – Иерус.: Массادا, 1991. – 459 с.
118. Лафарг П. Обрезание, его социальное и религиозное значение / Поль Лафарг // Критика иудейской религии. – М.: АН СССР. – 1962. – С.163-197.
119. Лацарус М. Источники еврейского учения о нравственности / Морис Лацарус; [пер. с нем. В.Г. Генкена] // Восход. – 1899. – № 1-2. – С.25-47.

120. Лацарус М. Этика иудаизма / Морис Лацарус; [пер. с нем. И.К. Брусиловского и Г.П. Полинковского, под ред. М.Г. Моргулиса и Я.Л. Сакера]. – Одесса: издание Торгового Дома Г.М.Левинсон, 1903. – 252 с.
121. Ле Гофф Ж. С небес на землю. (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII-XIII вв.) / Жак Ле Гофф //Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. – М.: Наука. – 1991. – С.25-44.
122. Лебедева Н.М. «Синдром навязанной этничности» и способы его преодоления / Н.М. Лебедева // Этническая психология и общество. – М.: Старый сад. – 1997. – С. 104-115.
123. Лебедева Н.М. Социально-психологические закономерности аккультурации этнической группы / Н.М. Лебедева // Этническая психология и общество. – М.: Старый сад. – 1997. – С. 271-289.
124. Лебон Г. Психология народов и масс / Гюстав Лебон; [пер. с фр.]. – СПб.: «Макет», 1995.– 311 с .
125. Леви Ш. Вера, ценности, соблюдение еврейских традиций и социальные взаимоотношения среди еврейского населения Израиля. (Основные выводы исследования института прикладных и социальных исследований им. Гутмана) / Шмуэль Леви, Хаим Левинсон, Эмануэль Кац; [пер. с иврита]. – Иерус., 1993. – 33 с.
126. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Люсьен Леви-Брюль; [пер. с фр.].– М.: Атеист, 1930. – 340 с.
127. Леви-Строс К. Структурная антропология / Клод Леви-Строс; [пер. с фр.]. – М.: Наука, 1985. – 511 с.
128. Левин К. Теория поля в социальных науках / Курт Левин; [пер. с англ. Е. Суприна]. – СПб.: «Сенсор», 2000. – 368 с.
129. Левкович В.П. Социально-психологические аспекты проблемы этнического сознания / В.П. Левкович, Н.Г. Панкова // Социальная психология и общественная практика. – М.: Наука. – 1985. – С. 138-153.

130. Лем Н. Окаймленная лилиями. Еврейская трактовка проблемы пола и сущности брака / натан Лем; [пер. с иврита]. – Иерусалим: Шву Ами, 1987. – 78 с.
131. Литва Л.А. Асерет га-діброт та Шева міцвот бней Ноах як моделі механізмів регуляції соціальної поведінки індивіда / Л.А. Литва // Вісник Міжнародного Соломонового університету: Юдаїка.– К.: Видавничо-поліграфічний центр Міжнародного Соломонового університету. – 2002. – № 8. – С. 28-38.
132. Литва Л.А. До проблеми етнічного менталітету / Л.А. Литва // Соціологія. Психологія. Педагогіка. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – К. – 2001. – Випуск 10. – С. 23-27.
133. Литва Л.А. Етнічна ідентичність особистості як індикатор організаційного параметра етнічного менталітету / Л.А. Литва // Соціологічна наука і освіта в Україні: зб. наук. пр. / [уклад. В.І. Судаков, М.В. Туленков]. – К.: МАУП. – 2000. – С. 245-247.
134. Литва Л. Єврейська етнічна традиція: особливості ставлення до іноетнічних спільнот / Л. Литва // Психологія і суспільство. Український науковий та соціально-психологічний часопис. – Тернопіль. – 2001. – № 2 (4). – С. 77 - 85.
135. Литва Л.А. Соціально-психологічний аспект проблеми гендеру в єврейській релігійній традиції / Л.А. Литва // Соціологія. Психологія. Педагогіка. Вісник Київського Національного університету імені Тараса Шевченка. – Київ. – 2000. – Випуск 9. – С. 39-42.
136. Литва Л. Структура інститутів етнізації в моделі етнічного менталітета / Л. Литва // Проблеми розвитку соціологічної теорії. Трансформація соціальних інститутів та інституціональної структури суспільства. Наукові доповіді та повідомлення III Всеукраїнської соціологічної конференції / Соціологічна асоціація України, Інститут соціології НАН України / [за ред. М.О.Шульги, В.М. Ворони]. – К. – 2003. – С. 507-509.
137. Лукашевич М.П. Спеціальні та галузеві соціологічні теорії: навч. посібник / М.П. Лукашевич, М.В. Туленков. – К.: МАУП, 2004. – 464 с.



138. Лурье С.В. Историческая этнология: учебное пособие для ВУЗов / Соломон Яковлевич Лурье. – М.: Аспект-Пресс, 1997. – 448 с.
139. Львов А.Ф. Запрет и его нарушение (к постановке вопроса о механизмах власти традиционной культуры) / А.Ф. Львов // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Академическая серия. Вып. 5. – М.: Пробел. – 2000. – С. 179-194.
140. Мавродин В.В. Формирование русской нации / Владимир Васильевич Мавродин. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1947. – 205 с.
141. Мандельштам И. О мифологии у евреев / Иосиф Мандельштам // Восход. – Октябрь. – 1884.– №10. – С. 56-70.
142. Мариніч І.В. Ментальність як реальність: проблеми моделювання / І.В. Мариніч // Соціальні виміри суспільства: збірник наукових праць. – К.: Інститут соціології НАН України. – 2003. – Вип. 6. – 438 с.
143. Маринович М. Євреї та українці: Спроба толерантної проєкції взаємних інтересів / Мирослав Маринович // Світ. Спеціальний випуск № 3-4, 1991. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Проблеми українсько-єврейських відносин»: Київ, 7 червня, 1991 р. –С.21-26
144. Маркович Ц. Путиами веры. Основы веры и понятия иудаизма, истолкованные на фоне событий нашей жизни/ Цви Маркович; [в 2-х книгах; пер. с иврита]. – Иерус.: Геулим, 1979-1984. – Кн. 1-я – 265 с.. Кн. 2-я – 249 с.
145. Маркс и еврейство: [сборник статей / под ред. Марк Меламед, Вольбе П., Перлис В.]. – Одесса: Кинерет, 1918. – 48 с.
146. Маркс К. К еврейскому вопросу / Карл Маркс; [пер. с нем., под ред. А. Луначарского]. – Петроград: издание Петроградского Совета рабочих и красноармейских депутатов, 1919. – 56 с.
147. Меламед М. Психология еврейского духа / Макс Меламед; [пер. с нем.]. – М.: К-во «Современные проблемы», 1914. – 295с.
148. Мерлин В.С. Взаимоотношение иерархических уровней в системе взаимосвязей «человек – общество» / В.С. Мерлин // Вопросы психологии. – 1975. – № 5. – С. 13-22.

149. Мид М. Культура и мир детства / Маргарет Мид; [пер. с англ., сост. и предисл. И.С. Кона]. – М.: Наука, 1988. – 428 с.
150. Милитарев А. О содержании термина «диаспора» (К разработке дефиниций) / А.О. Милитарев // Диаспоры. Независимый научный журнал. 1999. – № 1. – С. 24-33.
151. Миллер Б. Таты, их расселение и говоры / Борис Миллер. – Баку: издание Общества обследования и изучения Азербайджана, 1929. – 43 с.
152. Мицель М. Общины иудейского вероисповедания в Украине. (Киев - Львов, (1945-1981 гг.) / Михаил Мицель. – К.: Сфера, 1998. – 263 с.
153. Мнацаканян М.О. Нации, «нациестроительство» и национально-этнические процессы в современном мире / М.О. Мнацаканян // Социологические исследования. – 1999. – № 5. – с.118-127.
154. Мнацаканян М.О. Этносоциология: нации, национальная психология и межнациональные конфликты / Мкртич Оганесович Мнацаканян. – М.: Анкил, 1998. – 187 с.
155. Нельга О.В. Теорія етносу: курс лекцій [навчальний посібник] / Олександр В'ячеславович Нельга. – К.: Тандем, 1997. – 368 с.
156. Нетаниягу Б. Израиль и мир: место среди народов и государств / Беньямин Нетаниягу; [пер. с иврита] – М.-Иерус.: Гешарим, 1995. – 550 с.
157. Общая психодиагностика. Основы психодиагностики, немедицинской психотерапии и психологического консультирования: учебное пособие / [под ред. А.А. Бодалева, В.В. Столина]. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. – 303 с.
158. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Психология национальности / Дмитрий Николаевич Овсяннико-Куликовский. – СПб.: Время, 1922. – 39с.
159. Основные направления изучения национальных отношений в СССР. / [ред. Ю.В. Бромляя, Э.А. Баграмова и др]. – М.: Наука, 1979.– 319с.
160. Отношение россиян в евреям и Холокосту в настоящее время. Опрос общественного мнения, проведенный по заказу Комитета американских евреев РОМИРОм («Российское общественное мнение и исследование

- рынка») 12.01.- 7.02. 1996 г. – Нью-Йорк: The Jacob Blaustein Building, 1996.
161. Очерк истории еврейского народа / [в 2-х томах; пер. с иврита, под ред. Шмуэля Эттингера]. – Израиль: «Библиотека-Алия», 1990. – Т.1. – 428 с. Т.2. – 900 с.
162. Павленко В. Н. Еврейская эмиграция: мотивы, барьеры, трансформация идентичности / В.Н. Павленко // Истоки (Вестник народного университета еврейской культуры в Восточной Украине). – 1999. – № 5. – С. 8-26.
163. Павленко В.М. Етнопсихологія: навчальний посібник / В.М. Павленко, С.О. Таглін. – К.: Сфера, 1999. – 408 с.
164. Павленко В.Н. Трансформация социальной идентичности в посттоталитарном обществе / В.Н. Павленко, Н.Н. Корж // Психологический журнал. – 1998. – Т. 19. – №1. – С. 75-88.
165. Павленко В.Н. Введение в этническую психологию / В.Н. Павленко, С.А. Таглин. – Харьков: Издательство Харьковского университета, 1992. – 109 с.
166. Павленко В.Н. Факторы этнопсихогенеза / В.Н. Павленко, С.А. Таглин. – Харьков: Издательство Харьковского университета, 1993. – 160 с.
167. Павленко О. Национальное государство и «этническое меньшинство»: проблемы соотношения: Обзор современной зарубежной историографии / О. Павленко // Рубеж: Альманах социальных исследований. – 1998. – № 12. – С. 175-192.
168. Панина Н.В. Національна толерантність, національний ізоляціонізм та ксенофобія в Україні / Н.В. Паніна // Україна – 2002. Моніторинг соціальних змін / [за ред. В. Ворони, М. Шульги]. – К.: Інститут соціології НАН України. – 2002. – С. 445-459.
169. Парсонс Т. Человек в современном мире / Толкотт Парсонс; [пер. с англ.]. – М.: Прогресс, 1985. – 428 с.
170. Талмуд и его история и содержание / [критический перевод с иврита Н. А. Переферковича] // Мишна. – СПб.: типография П.П.Сойкина. – 1897. – Ч.1 – 179 с.

171. Талмуд, Мишна и Тосефта / [критический перевод с иврита Н. А. Переферковича]. – СПб.: типография П.П.Сойкина, 1901. – т.4, кн. 7,8.
172. Пилипенко В.В. Проблеми життєдіяльності національних меншин Києва / В.В. Пилипенко // Розбудова держави. – 1997. – № 6. – С. 37-40.
173. Піддубний В.А. Етноси в процесі цивілізаційних змін / Життя етносу: Соціокультурні нариси. Навчальний посібник - К.: Либідь, 1997. - С.225-229.
174. Плахов В.Д. Традиция и общество. Опыт философско-социологического исследования / Владимир Дмитриевич Плахов. – Москва: «Мысль», 1982. – 220 с.
175. Плисецкий М.С. Религия и быт грузинских евреев / М.С. Плисецкий. – М.-Л.: Московский рабочий, 1931. – 178 с.
176. Попов Б.В. Соціокультурна рефлексія над смыслом людського життя / Б.В. Попов // Життя етносу: соціокультурні нариси [навчальний посібник]. – К.: Либідь. – 1997. – С. 9-17.
177. Поршнев Б.Ф. Принципы социально-этнической психологии / Борис Федорович Поршнев. – М.: Наука, 1964. – 12 с.
178. Поршнев Б.Ф. Противостояние как компонент этнического самосознания / Борис Федорович Поршнев. – М.: Наука, 1973. – 15 с.
179. Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история / Борис Федорович Поршнев. – М.: Наука, 1979. – 231 с.
180. Потеня А.А. Мысль и язык / Александр Афанасьевич Потеня. – К.: СИНТО, 1993. – 192 с.
181. Преемственность поколений как социологическая проблема / [под ред. Л.Н. Москвичева, А.И. Володина, Б.Н. Бессонова]. – М.: Мысль, 1973. – 295 с.
182. Проблемы измерения и моделирования образа жизни: сборник научных трудов / [под ред. И.В. Бестужева-Лады]. – М.: институт социологических исследований АН СССР, 1978. – 189 с.
183. Психологические механизмы регуляции социального поведения / [под ред. М.И. Бобневой, Е.В. Шороховой]. – М.: Наука, 1979. – 335с.

184. Психологические проблемы социальной регуляции поведения / [под ред. Е.В. Шороховой, М.И. Бобневой]. – М.: Наука, 1976. – 368с.
185. Пятикнижие и гафтарот с классическим комментарием «Сончино». Книга Берейшит. – М.-Иерусалим: Гешарим, 1994. – 260 с.
186. Рабинович П. Суверенізація Української РСР та проблема відродження єврейської культури / Павло Рабинович // Світ. Спеціальний випуск № 3-4, 1991. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Проблеми українсько-єврейських відносин»: Київ, 7 червня 1991 р. – С.23-31
187. Рамбам (Маймонид). Избранное / [в 2-х томах; пер. с англ. Н. Бартмана]. – Иерасалим: Библиотека Алия. – 1990. – Т.1 – 242 с. Т.2 – 370 с.
188. Рашовский М.-Г. Что значит быть евреем. Введение в еврейскую традицию / [Менашем-Гад Рашовский; пер. с иврита П. Гиль, ред. М. Мишаль]. – Иерус.: Galey Alfa, Tikshoret ltd. – 112 с.
189. Ревель Ж. История ментальностей: опыт обзора / Жан Ревель // Споры о главном (Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов»). – М.: Наука. – 1993. – С. 51-58.
190. Ревель Ж. Новые аспекты в истории ментальностей / Жан Ревель // Споры о главном. Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». – М.: Наука. – 1993. – С. 43-56
191. Розенкранц С.Б. Патриархальный брак (Шир-га-Ширим) / С.Б. Розенкрац. – Петроград: Типография Герольд, 1918. – 82+IV с.
192. Романенко Ю.В. Смыслопродукування в соціальних системах/ Юрій Вікторович Романенко. – К.: ТОВ «ЦТІ «Е та Е», 2005. – 276 с.
193. Российская еврейская энциклопедия. Издание 2-е, исправленное и дополненное / [в 3-х томах]. – М.: Российская Академия Естественных Наук, Российско-Израильский Энциклопедический Центр "ЭПОС", 1994.
194. Российская социологическая энциклопедия / [под общей редакцией Г.В.Осипова]. – М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА-М, 1999. – 672 с.

195. Рыбаков С.Е. К вопросу о понятии «этнос»: философско-антропологический аспект / С.Е. Рыбаков // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 6. – С. 3-15.
196. Рязанова Л. Религиозный ренессанс: попытка социологической диагностики / Людмила Рязанова // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2001. – № 4. – С. 114-126.
197. С.А. Выдворение евреев из Малороссии во второй четверти XVIII-го века / С.А. // Еврейская старина. – 1913. – Вып.1 – С. 123-145.
198. Саймон О. Евреи и новое течение религиозной мысли / О.Саймон // Еврейская библиотека. – 1901. – Т.9. – С. 112-128.
199. Сергеева І. 3 історії формування колекції єврейської літератури Центральної наукової бібліотеки ім.В.І.Вернадського АН УРСР / М. Сеченко, І. Сергеева // Світ. Спеціальний випуск № 3-4, 1991. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Проблеми українсько-єврейських відносин»: Київ, 7 червня 1991 р. – С. 64-70.
200. Сикевич З.В. Социология и психология национальных отношений: [учебное пособие] / Зоя Владимировна Сикевич – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 1999. – 203 с.
201. Скворцов Н.Г. Индивид и этническая среда: проблема этничности в символическом интеракционизме / Н.Г. Скворцов; [под ред. В.Д.Виноградова, В.В. Козловского] // Социология и социальная антропология. Межвузовский сборник //. – СПб.: Алетейя. – 1997. – С. 303-321.
202. Скворцов Н.Г. Проблема этничности в социальной антропологии / Николай Генрихович Скворцов. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. – 183 с.
203. Скокова Л.Г. Біографічні дослідження у сучасній соціології / Л.Г. Скокова // Соціальні виміри суспільства: збірка наукових робіт молодих науковців. – К.: Ін-т соціології НАН України. – 1998. – Вип. 2. – С. 153-159.

204. Скокова Л.Г. Религиозная идентичность в автобиографических сообщениях молодежи: попытка социологической интерпретации / Л.Г. Скокова // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2003. – Вып. 2 – С. 98-121.
205. Скрипицын В.В. Еврейский вопрос / В.В. Скрипицын // Восход. – 1890. – № 4-5. – С. 19- 27.
206. Слонимский Д.Л. Прозелитизм с точки зрения иудейства / Д.Л. Слонимский // Еврейская библиотека. – 1873. – Т.3. – С. 179-194.
207. Смакота В.В. Етос економічної поведінки в православ'ї та юдаїзмі: порівняльний аналіз. автореферат на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук: спеціальність 22.00.04. «Спеціальні та галузеві соціології». / Вікторія Віталіївна Смакота. – К., 2002. – 19 с.
208. Сміт Е. Національна ідентичність / Ентоні Сміт; [пер. з англ. П. Таращука]. – К.: Основи, 1994. – 223 с.
209. Современная зарубежная этнопсихология / [под ред. С.А. Арутюняна и др.]. – М.: ИНИОН, 1979. – 253с.
210. Современные этнические процессы в СССР / [под ред. Ю.В. Бромлея, И.С. Гурвича, В.И. Козлова]. – М.: Наука, 1975. – 542 с.
211. Соловейчик а-Леви Й.Д. Катарсис: сборник статей / Йосеф Дов а-Леви Соловейчик; [пер. с англ. Н. Родман]. – Иерус.: Амана, 1991. – 261 с.
212. Соловейчик а-Леви Й.Д. О раскаянии / Йосеф Дов а-Леви Соловейчик; [пер. с англ. Ц. Вассерман]. – Иерус.: Швут-Ами, 1993. – 271 с.
213. Соловейчик М.А. Основные проблемы библейской науки. Задачи и история библейской критики. Хронологический обзор истории библейской литературы. Библейская наука и преподавание Библии. Библиографический указатель (по вопросу о библейской науке) / М.А. Соловейчик // Вестник ОПЕ. – СПб., 1913. – С.34-41.
214. Соловейчик М.А. Основные проблемы библейской науки. Эволюция израильской духовной культуры. Происхождение и история библейского канона / М.А. Соловейчик // Весник ОПЕ. – СПб.. –1913. – №21. – с. 24-39.

215. Соловейчик М.А. Очерки социальной жизни евреев. / М.А. Соловейчик // Еврейская жизнь. – 1907. – №1. – с.45.; – №3. – с.144-167.
216. Соловейчик М.А. Основные проблемы библейской науки. История библейского религиозного законодательства / М.А. Соловейчик // Вестник ОПЕ. – 1913. – №20. – С. 78- 95.
217. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России / Владимир Сергеевич Соловьев, [в 2-х томах] // Философская публицистика. – М.: Правда. – 1989. – Т.1. – С. 259-410.
218. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Питирим Александрович Сорокин; [пер. с англ., общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов] — М.: Политиздат, 1992. — 543 с.
219. Сосик И.Д. К истории еврейского социально-экономического и культурного быта / И.Д. Сосик // Еврейская мысль. – 1926. – С. 262-289.
220. Социология и социальная антропология: межвуз. сб. / [под ред. В.Д. Виноградова, В.В. Козловского]. – СПб.: Изд-во «Алетейя», 1997. – 432 с.
221. Соціокультурні ідентичності та практики / [під ред. А.Ручки]. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – 315 с.
222. Сприяння поширенню толерантності у поліетнічному суспільстві / [О.Майборода, Р.Чілачава, Т. Пилипенко та ін.] – К.: Фонд «Європа ХХІ», 2002. – 312 с.
223. Станиславский С.М. К истории колонизации евреев в Новороссии (По архивным документам) / С.М. Станиславский // Восход. – 1887. – №9. – С. 116-131.
224. Старовойтова Г.В. Некоторые методологические вопросы определения предметной области этнопсихологии / Г.В. Старовойтова // Социальная психология и общественная практика. – М.: Наука. – 1985. – С. 127-138.
225. Статистические сведения о евреях в России // Еврейский ежегодник. – 1902. – с.33-46.
226. Стейнберг М. Основы иудаизма / Милтон Стейнберг; [пер. с англ. Е. Май]. – Иерус.: Библиотека Алия, 1989. – 195 с.



227. Степико М. Культурологічний контекст етногенезу / Михайло Степико // Життя етносу: Соціокультурні нариси: навчальний посібник. – К.: Либідь. – 1997. – С. 35-54.
228. Столберг Е.-М. Биробиджан: несбывшаяся мечта об еврейской родине / Е.-М. Столберг Биробиджан // Диаспоры. Независимый научный журнал. – 1999. – № 1. – С. 144- 151.
229. Таболина Т.В. Этничность и общество: поиск концептуальных решений / Т.В. Таболина // Этнология в США и Канаде. – М.: Наука, 1989. – С. 170-183.
230. Телушкин Й. Еврейский мир. Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии/ Йосеф Телушкин. – М.-Иерус.: «Гешарим», 1992. – 574 с.
231. Тишков В.А. Постсоветский национализм и российская антропология / Тишков В.А. // Куда идет Россия? Социальная трансформация постсоветского пространства / [под ред. Т.И. Заславской]. – М.: Аспект Пресс. – 1996. – Вып. 3. – С. 210-219.
232. Тривус С. Массовые психозы в еврейской истории / С. Тривус // Книжки Восхода. – 1900. – №7. – С. 79- 89.
233. Троицкий И.Г. О Талмуде, его происхождении, составе и употреблении у современных иудеев. Характеристика Талмуда со стороны его содержания / Иван Гаврилович Троицкий. – СПб.: Типография В.Д.Смирнова, 1901. – 44 с.
234. Трубич Э. Очерки Каббалы / Э. Трубич // Восход. – январь - февраль. – 1886. – С. 15-26.
235. Туров І.В. Ставлення мудреців Палестини до неєвреїв за Мідрашами амораїв: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук: спеціальність 07.00.02. «Вітчизняна історія». / Ігор Вікторович Туров. – К., 1998. – 17 с.
236. Українське єврейство: підготовчі матеріали популярної енциклопедії. [репринт статей до теми «Україноіудаїка. Українсько-єврейські відносини»]. – К.: Ін-т ЮДАЇКИ. – 1998. – Вип. 3. – 236с.

237. Урбах Э. Народ обособленный. Израильские евреи и иудаизм / Эфраим Урбах; [пер. с иврита Э. Ломовский]. – Иерус.: Амана, 1978. – 29 с.
238. Феномен нації: основи життєдіяльності / [за редакцією Б.В. Попова]. – К.: Товариство «Знання», КОО, 1998. – 264 с.
239. Фінберг Л. Єврейські проблеми сьогодення / Леонід Фінберг // Світ. Спеціальний випуск № 3-4, 1991. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Проблеми українсько-єврейських відносин»: Київ, 07. червня 1991 р. – С. 11-17.
240. Формування громадянського суспільства в Україні: стан, проблеми, перспективи: зб. наук. праць Української Академії держ. управління при Президентові України / [кол. авт.; за заг. ред.. В.І. Лугового, В.М. Князева]. – К.: Вид-во УАДУ, 2001. – 252 с.
241. Франселла Ф. Новый метод исследования личности: руководство по репертуарным личностным методикам / Ф. Франселла, Д. Баннистер; [пер. с англ., общ ред. и предисл. Ю.М. Забродина и В.И. Похилько]. – М.: Прогресс, 1987. – 236 с.
242. Фрезер Дж.Дж. Не вари козленка в молоке его матери / Джеймс Джордж Фрейзер; [пер. с англ., отв. ред. М.М. Персиц] // Критика иудейской религии. – М.: АН СССР. – 1962. – С. 186- 209.
243. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем.]. – М.: Ренессанс, 1991. – 296 с.
244. Христианские и еврейские праздники, их языческое происхождение и история / Альфа-Омега; [пер. с нем. изд. 1923 г.]. – М.: Госиздат, 1924. – 180 с.
245. Цви А. Основы и факторы национального характера / А. Цви // Еврейская жизнь. – 1904. – №10. – С. 63- 82.
246. Цимбал Д.В. Міжетнічна взаємодія в умовах великого міста: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук: спеціальність 22.00.04. «Спеціальні та галузеві соціології» / Дарія Володимирівна Цимбал. – К., 2005. – 17 с.

247. Цимбалістий Б.-Я. Проблема ідентичності: Україна чи Америка? / Юогдан-Ярослав Цимбалістий – Чікаго: Український публіцистично-науковий інститут, 1947. – 56 с.
248. Цыденова А.Л. Опыт построения индекса национального самосознания в исследовании образа жизни молодой интеллигенции Бурятской АССР / А.Л. Цыденова // Проблемы измерения и моделирования образа жизни. – М.: Институт социологических исследований АН СССР, 1978. – С. 147-160.
249. Членов М. Еврейство в системе цивилизаций. (Постановка вопроса) / Михаил Членов // Диаспоры. Независимый научный журнал. – 1999. – № 1. – С. 34-56.
250. Шкляр Л.Є. Духовне життя етносу та нації / Л.Є. Шкляр // Життя етносу: Соціокультурні нариси. Навчальний посібник. – К.: Либідь, 1997. – С. 169-194.
251. Школьник В.М. Специфіка буття етносу в інонаціональному середовищі / В.М. Школьник // Життя етносу: Соціокультурні нариси. Навчальний посібник. – К.: Либідь, 1997. – С. 207-224.
252. Шкуратов В.А. Историческая психология на перекрестке человекознания / В.А. Шкуратов //Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. – М.: Наука, 1991. – С. 103-114.
253. Шкуратов В.А. Не позабыть вернуться назад / В.А. Шкуратов //Одиссей. Человек в истории. Личность и индивидуальность. – М.: Наука, 1990. – С. 34-37.
254. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике/ Гершом Шолем; [в 2-х томах]. – Иерус. :Б-ка Алия, 1989. – Т.1. – 303с., Т.2. – 234 с.
255. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию / Густав Густавович Шпет. – СПб.: Издательский дом «П.Э.Т.», АЛЕТЕЯ, 1996. – 154 с.
256. Шпрингер Р.. Национальный вопрос как проблема законодательства и управления // Еврейская жизнь. - 1906. - №2. - с.107; - №3. - с.79; - №4. - с.120; - №5. - с.129; - №6. - с.129; - №7. - с.92.

257. Штейнзальц А. Библейские образы / Адин Штейнзальц; [пер. с англ.]. – Иерус.:Шамир, 1995. – 222 с.
258. Штейнзальц А. Мудрецы Талмуда / Адин Штейнзальц; [пер. с англ.]. – Иерус.:Шамир, 1996. – 175 с.
259. Штейнзальц А. Роза о тринадцати лепестках / Адин Штензальц; [пер. с англ.]. – М.-Иерус.: «Вся Москва»-«Терра»-«Шамир», 1990. – 23 с.
260. Штейнзальц А. Творящее слово / Адин Штензальц; [пер. с англ.]. – Иерус.: Шамир, 1996. – 223 с.
261. Штейнзальц А. Социология невежества / А. Штензальц, А. Функельштейн; [пер. с англ.]. – Иерус.:Шамир, 1997. – 166 с.
262. Штейнзальц А. Контуры Талмуда / Адин Штензальц; [пер. с англ.]. – М.-Иерусалим, 1981. – 248с.
263. Штейнзальц А. Введение в Талмуд / Адин Штензальц; [пер. с англ.]. – Иерусалим, 1993.– 383с.
264. Штейнзальц А. Шаг к себе / Адин Штензальц; [пер. с англ.]. – М.: Институт изучения иудаизма в СНГ, 1998. – 31 с.
265. Штейнзальц А. Личность и общество / Адин Штензальц; [пер. с англ.]. – М.: Институт изучения иудаизма в СНГ, 1998. – 16 с.
266. Штейнталь Г. Мысли о народной психологии / Герман Штейнталь, Морис Лацарус // Филологические записки. – Вып. I, II, V. – Воронеж. – 1864. – С.90.
267. Шульга Н.А. Этническая самоидентификация личности / Николай Александрович Шульга. – К.: Ин-т социологии НАН Украины, 1996. – 200 с.
268. Э.В. Социальная роль евреев / Э.В. // Восход. – 1885. – июнь. – С. 30-41.
269. Эвен А. Мой народ / Абба Эвен; [пер. с иврита, в 2-х частях]. – Иерус.: Б-ка Алия, 1991. – Ч.2. – 262 с.
270. Эксальд. Борьба между философией и традицией / Эскальд // Восход. – декабрь. – С. 138-156.

271. Энциклопедия иудаизма / [пер. с иврита А. Кидерман; сост. Ш.-З. Ариэль, под ред. М. Барсела]. – Иерус. -Тель-Авив: «Меир-Натив», «Массада», 1983. – 264 с.
272. Эпштейн И. Иудаизм. / Исодор Эпштейн, [пер. с иврита; репринтное издание 1959 г.]. – Иерус.: Геулим, 1991. – 315 с.
273. Этническая психология. Этнические процессы и образ жизни людей / [ред. Н.Н. Андреева]. – М.: из-во университета Дружбы народов им. Патриса Лумумбы, 1984. – 77с.
274. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени / Карл Гюстав Юнг; [пер. с нем. А.М. Боковинова]. – М.: Прогресс - Универс, 1993. – 330 с.
275. Юхнева Н. Между традиционализмом и ассимиляцией. (О феномене русского еврейства) / Наталья Юхнева // Диаспоры. Независимый научный журнал. – 1999. – № 1. – С. 160-178.
276. Ятченко В.Ф. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби / Володимир Феодосійович Ятченко. – К.: Віпол, 1998. – 200 с.
277. Ashkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden. – Wien-Köln-Weimar: Böhlau Verlag, 2001. – 611 p.
278. Hertzberg A. Judaismus. Die Grundlagen der jüdischen Religion. – München: Knesebeck, 1993. – 439 p.
279. Idelsohn A.Z. Jewihs liturgy and Its Development. – NY:Dover Publication, Ink., 1995. – 404 p.
280. Juden in der Soziologie: eine öffentliche Vortragsreihe an der Universität Konstanz 1989 / mit Beitr. von Reinhart Bendix... Hrsg. Von Erhart R. Wiehn. – 1Fufl. – Konstanz: Hartung – Gorre, 1989. – 359 p.
281. Kaplan A. Innerspace. Introduction to Kabbalah. Meditation and Prophecy. – Jerusalem, 1991. – 254 p.
282. Schepetova A. The Notion of Sin as a Basis for Biblical Law/ A. Schepetova // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Академическая серия, Вып. 5. – М., 2000. – С.87-92.

283. *Self Beyond Self. Judaism's Dynamic Ascent to the Infinite.* / Edited by Shalom Kaplan. – Jerusalem: Feldheim Publishers, 1994. – 267 p.
284. Талмуд Вавилонский - Бердичев: Лито-типография Я.Г.Шефтеля, 1896.
285. Tejfel H. & Turner J.C. An integrative theory of intergroup conflict // S. Worshel & W.G. Austin (Eds.) *The social psychology of intergroup relations.* – Monterey, CA: Brooks/Cole, 1979. – P. 33-48.
286. Tejfel H. Cognitive aspects of prejudice // *Journal of Social Issues.* – 1969. – N 25. – P. 79-97.
287. Tolts M. *Jews in Russia: a Century of Demographic Change* // *Диаспоры. Независимый научный журнал*, № 1, 1999. – С.180 – 189.
288. Тора – Иерусалим: «Мосад Гарав Кук».