

Міністерство освіти і науки України  
Державний заклад «Південноукраїнський державний педагогічний  
університет ім. К.Д. Ушинського»

На правах рукопису

**ПРИБЄГІН Іван Сергійович**

УДК 323.1:329.73(569.4)(043.5)

**НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ:  
КОНЦЕПТУАЛЬНІ ВЕРСІЇ ТА ЇХ РЕАЛІЗАЦІЯ  
В ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСАХ ІЗРАЇЛЮ**

Спеціальність 23.00.02 – політичні інститути та процеси.

Дисертація на здобуття наукового ступеня  
кандидата політичних наук

Науковий керівник:  
Узун Юлія Вадимівна –  
кандидат політичних наук, доцент

Одеса – 2021

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	3
<b>РОЗДІЛ 1. Теоретичні основи дослідження національної ідентичності</b> .....	10
1.1. Концепції ідентичності в соціальних і політичних науках.....	10
1.2. Еволюція уявлень про націю, націоналізм і національну ідентичність в соціальних і політичних науках.....	31
Висновки до 1 розділу.....	63
<b>РОЗДІЛ 2. Методологічні основи дослідження національної ідентичності</b> .....	65
2.1. «Ідентичність» як категорія соціального аналізу.....	65
2.2. Класифікація націй, націоналізму та національної ідентичності як нормативна й аналітична проблема.....	70
2.3. Основні підходи до дослідження націй, націоналізму та національної ідентичності.....	75
2.4. Специфіка досліджень національної ідентичності в Ізраїлі.....	80
Висновки до 2 розділу.....	87
<b>РОЗДІЛ 3. Політика Держави Ізраїль щодо формування національної ідентичності</b> .....	89
3.1. Політика «плавильного тиглю» в Ізраїлі: національний і етно-конфесійний вимір.....	89
3.2. Національний і етно-конфесійний вимір мультикультуралізму в Ізраїлі.....	118
Висновки до 3 розділу.....	142
<b>РОЗДІЛ 4. Проблеми мовної ідентичності сучасного ізраїльського суспільства</b> .....	145
4.1. Роль і місце мови в концепціях національної ідентичності в Ізраїлі.....	145
4.2. Арабомовна громада Ізраїлю та перспективи її розвитку.....	159
4.3. Мовна ідентичність громади вихідців з пострадянських країн і перспективи її розвитку в Ізраїлі.....	170
Висновки до 4 розділу.....	184
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	187
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ</b> .....	197

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** В останні десятиліття «ідентичність» і «національна ідентичність» активно використовуються як в повсякденній суспільно-політичній мовній практиці, так і в академічному середовищі, що нерідко демонструють заідеологізоване або спрощене розуміння цих понять.

З поширенням предметного поля політичних досліджень, і водночас наукового знання про політику, «національна ідентичність» займає все більш помітне місце серед категорій політичного аналізу. Це відбувається не тільки через тісний зв'язок політології із суміжними науковими дисциплінами – філософією, психологією, соціологією, культурологією й антропологією, що надають політичним наукам свій науковий інструментарій, але й завдяки міждисциплінарним дослідженням ідентичності, потенціал яких ще не до кінця усвідомлено і розкрито.

Будучи особливим типом дискурсу, тобто засобом організації соціальної реальності (і боротьби за неї), дискурс «національної ідентичності» перетворюється на важливий інструмент соціокультурної політики держави і різних «публік» – учасників політичного процесу, що пропонують суспільству власні концепції «національної ідентичності». При цьому цілі, які переслідують ті чи інші «публіки» (навіть ті, що контролюють або уособлюють собою державу), зовсім необов'язково є національними або націоналістичними, – як правило, вони носять більш партикуляристський характер. Це актуалізує проблему трансформації змісту і багатоваріантності «національної ідентичності», по-перше, як практики репрезентації, по-друге, як принципу міжкультурної взаємодії, і нарешті, як засобу політичного втручання та політичного менеджменту.

В «переселенських суспільствах» і суспільствах, що переживають процес національно-державної розбудови, актуальність проблематики

національної ідентичності набуває особливої гостроти через конфлікт між прагненням деяких акторів реалізувати національний проект (і закріпити його досягнення) та різного роду постмодерними (та домодерними) впливами, серед яких потреби і норми сучасного багатоскладового суспільства, глобалізація і «бунт ідентичностей».

В Ізраїлі (та навколо нього) склалась саме така ситуація, розгляд якої в динаміці може бути корисним, зокрема, при аналізі процесів, що відбуваються на пострадянському просторі.

**Зв'язок із науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконано в рамках науково-дослідницької теми кафедри історії і світової політики Одеського національного університету імені І.І. Мечникова «Регіональна специфіка світового політичного процесу: історія, теорія та практика» (державний реєстраційний номер 0114U006048).

**Метою дослідження** є систематизація концептуальних версій національної ідентичності в Ізраїлі та особливостей їх реалізації в політичному процесі.

Для досягнення мети були поставлені **завдання**:

- визначити розвиток концептуально-теоретичних підходів до проблеми ідентичності в соціальних і політичних науках;
- охарактеризувати еволюцію уявлень про націю, націоналізм і національну ідентичність в соціальних і політичних науках;
- обґрунтувати доцільність використання «ідентичності» як категорії соціального аналізу;
- порівняти існуючі класифікації націй, націоналізму та національної ідентичності та встановити їх нормативний і аналітичний потенціал;
- з'ясувати основні підходи до дослідження нації, націоналізму та національної ідентичності;
- встановити специфіку досліджень національної ідентичності в Ізраїлі;

- визначити національний і етно-конфесійний вимір «плавильного тиглю» в Ізраїлі;
- охарактеризувати національний і етно-конфесійний вимір «мультикультуралізму» в Ізраїлі;
- встановити роль і місце мови в концепціях національної ідентичності в Ізраїлі;
- з'ясувати характер арабомовної громади Ізраїлю та перспективи її подальшого розвитку;
- дати оцінку мовній ідентичності громади вихідців з пострадянських країн і перспективи її розвитку в Ізраїлі.

*Об'єктом дослідження* є феномен національної ідентичності в політичному процесі, в системі дискурсивних практик і соціальних відносин.

*Предметом дослідження* є концептуальні версії національної ідентичності в Ізраїлі та їх практична реалізація в політичному процесі.

*Методологічна основа дослідження.* В основі дисертаційного дослідження лежить дискурсивно-когнітивний (постмодерністський) підхід, який активно розроблявся такими відомими дослідниками націоналізму як М. Білліг, Р. Брубейкер, К. Вердері, К. Калхун, а також такими знаними дослідниками ідентичності як П. Бурд'є, Ст. Голл і П. Рікер.

Крім того, в основі дисертаційного дослідження лежать системний і міждисциплінарний підходи, які забезпечили всебічний аналіз заданої проблематики.

Специфіка об'єкту дослідження визначила застосування:

- загальнонаукових методів пізнання, зокрема індукції і дедукції, аналізу та синтезу, порівняння й аналогії, узагальнення й абстрагування;
- спеціально-політологічних методів, зокрема дескриптивного та прогностичного, методів багатofакторного та контент-аналізу;
- соціологічних методів, зокрема статистичного та соціолінгвістичного; спеціально-історичних методів, зокрема історико-

генетичного та проблемно-хронологічного; спеціально-юридичних методів, зокрема історико-правового та порівняльно-правового.

**Наукова новизна одержаних результатів.** Здійснене дослідження дозволило обґрунтувати положення, які мають наукову новизну:

*Вперше:*

- проблема національної ідентичності в Ізраїлі розглядалась в рамках дискурсивно-когнітивного підходу;
- аналіз структури ізраїльського суспільства проводився з урахуванням уявлень про нього, а саме класифікуючих і категоризуючих практик державних установ і різних «публік», які виражають свої партикулярні інтереси та бачення в національній формі;
- для виділення особливостей і оцінки перспектив існуючої в Ізраїлі громади вихідців з пострадянських країн використовувалась класична модель «етнолінгвістичної вітальності» Г. Джайлса, Р. Борхеса і Д. Тейлора;

*Уточнено:*

- знання про «національну ідентичність» як особливу форму «колективної ідентичності»;
- знання про «ідентичність» і «національну ідентичність» як складних, багатовимірних соціально-політичних феноменів, дослідження яких має включати в себе дискурсивний і когнітивний виміри;
- основні аспекти осмислення «ідентичності» та «національної ідентичності» в соціально-політичному та соціогуманітарному дискурсах, а також контекстуальні трансформації цих понять;

*Набули подальшого розвитку:*

- дослідження нормативних і політичних складових наукової дискусії щодо розуміння понять «ідентичність» і «національна ідентичність»;
- аналіз концептуально-теоретичних основ теорії ідентичності та теорії нації і націоналізму;

- аналіз категорій «ідентичність» і «ідентифікація» та співвідношення між ними;
- погляди на «ідентичність» і «національну ідентичність» як на феномени, що характеризуються рядом варіативних змінних;
- погляди на «ідентичність» і «національну ідентичність» як на феномени, реальний зміст яких визначається наявною політичною та соціокультурною ситуацією;
- положення про «національну ідентичність» як ідеологічний і практичний принцип політики втручання держави й інших акторів у політичний і соціокультурний процес;
- критика (нео)класичної ізраїльської історіографії, «критичного підходу» та самої критики «критичного підходу», що всі разом постають елементами націоналістичних (і інших) дискурсів (і їх версій);
- аналіз структури ізраїльського суспільства з урахуванням динаміки його розвитку;
- аналіз ізраїльських версій «плавильного тиглю» та «мультикультуралізму» щодо формування «національної ідентичності»;
- роль і місце мови в концепціях національної ідентичності в Ізраїлі.

**Практичне значення одержаних результатів.** Результати дисертаційного дослідження можуть бути корисними для подолання існуючих у соціальних і політичних науках прогалин у розумінні феномену національної ідентичності. Розгляд національної ідентичності (на прикладі Держави Ізраїль) як політичного дискурсу різноманітних «публік» з одного боку та відповідних почуттів «простих людей» з іншого, може бути використаний у процесі політичного регулювання системи соціокультурних комунікацій, зокрема в так званих багатоскладових і переселенських суспільствах. Матеріали дослідження можуть бути використані як науково-практична основа для розробки програм і концепцій соціокультурної взаємодії, а також для налагодження механізмів координації діяльності органів влади в сфері

«національної» політики. Висновки дослідження можуть бути використані в навчальному процесі, при підготовці курсів з політології, соціології, культурології, державного управління, соціолінгвістики, юдаїки тощо.

**Апробація результатів дослідження** Результати та висновки дисертаційного дослідження обговорювались на засіданнях кафедри історії і світової політики, на науково-методичних семінарах і наукових конференціях факультету міжнародних відносин, політології і соціології ОНУ імені І. І. Мечникова.

Результати дослідження оприлюднювались на регіональних, всеукраїнських і міжнародних науково-практичних конференціях і семінарах, серед яких: «Етнічність і влада: управління ризиками та безпека в умовах етнополітичних конфліктів та кризових ситуацій» (м. Ялта, Лівадія, травень 2012 р.), «Етнічність і влада: колективна пам'ять і технології конструювання ідентичності» (м. Ялта, Лівадія, травень 2013 р.), XVIII міжнародна молодіжна конференція з юдаїки (м. Москва, липень 2013 р.), «Соціальні та політичні трансформації в кризовому суспільстві: локальні, регіональні та глобальні виміри» (м. Одеса, вересень 2013 р.), «Актуальні проблеми зовнішньої політики України» (м. Чернівці, листопад 2013 р.), «Глухівські наукові читання» (м. Глухів, листопад 2013 р.), «Релігія і громадянське суспільство: між фундаменталізмом і секуляризацією» (м. Ялта, Лівадія, листопад 2013 р.), «Сучасні тенденції міжнародних відносин: політика, економіка, право» (м. Львів, квітень 2014 р.), «Молодіжна політика: світовий історичний досвід і сучасні проблеми» (м. Чебоксари-Одеса-Луганськ-Дрогобич, травень 2014 р.), «Україна перед глобальними викликами сучасності» (м. Харків, липень 2014 р.), «Історичні, соціологічні, політологічні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень» (м. Херсон, жовтень 2014 р.), «Актуальні проблеми міжнародних відносин» (м. Львів, жовтень 2014 р.), «Єврейська спадщина та сучасність» (м. Дніпро, березень 2017 р.), «Єврейські студії: можливості та виклики для молодих вчених» (м. Львів, травень 2017 р.), «Соціальні та політичні трансформації у



Центральній та Східній Європі (1917-2017): чинники, досягнення, проблеми» (м. Одеса, червень 2017 р.), Міжнародний круглий стіл «Конструювання національної ідентичності в умовах деконструкції геополітичної системи» (м. Одеса – Гленсайд, Пенсильванія, травень 2020 р.).

**Публікації.** Основні ідеї, положення та висновки дисертації викладені автором у 22 публікаціях, 10 з яких надруковані у вітчизняних фахових наукових виданнях із політичних наук, 1 – у міжнародному виданні, 11 – у тезах виступів на науково-практичних конференціях.

**Структура дисертації** складається зі вступу, 4 розділів, що включають підрозділи, висновків і списку використаних джерел. Основний текст дисертації складає 196 сторінок. Список використаних джерел становить 418 найменувань.

## **Розділ 1. Теоретичні основи дослідження національної ідентичності**

### **1.1. Концепції ідентичності в соціальних і політичних науках**

За останні десятиліття в світі та в останні роки на пострадянському просторі поняття «ідентичність» все частіше використовується в науковому дискурсі та в публіцистиці, а також в сфері практичної суспільно-політичної діяльності. Однак нерідко обставини вживання самого терміну здаються щонайменше спірними. Поняття «ідентичність» активно вживається як в повсякденній мовній практиці журналістів, політиків і громадських діячів, так і в академічному середовищі, що не здатне повною мірою захистити себе від спрощених трактувань і різного роду ідеологічних спокус. Крім того, не слід забувати і про особливості слововживання в різних галузях соціально-гуманітарних наук, нарешті, в різноманітних наукових теоріях і навіть контекстах.

Як зазначає французький філософ П. Рікер, термін «ідентичність» має щонайменше два різних значення, які нашаровуються одне на одне. В їх основі лежать корені: «idem» – «такий же самий», «в найвищій мірі подібний», «аналогічний», і «ipse» – синонімом якого є поняття «самість» [174].

У першому значенні, слову «ідентичність» відповідає поняття «(само)тотожність», під яким розуміється властивість речей залишатись незмінними у часі, зберігати свою сутність, специфічні риси, незважаючи на різного роду зовнішні зміни. Щодо неживих предметів поняття використовувалось в епоху Античності й Середньовіччя, аж до настання епохи Нового часу, коли під терміном «ідентичність» все частіше розумілось буття особистості, її самість, унікальність її існування, її тотожність самій собі.

Проблему ідентичності для філософії, а згодом для соціально-гуманітарних наук, відкрив у XVII ст. видатний англійський мислитель Дж. Локк. У своїй праці «Досвід про людське розуміння» вчений особливо виділив ідентичність особистості, відмінну від тотожності предметів один одному [113, с. 130-131]. Ця специфічна ідентичність, за Дж. Локком, існує у розумної мислячої істоти, «що має розум і рефлексію та здатна розглядати себе як себе, як ту саму мислячу істоту в різний час і в різних місцях ... завдяки тій свідомості, що невіддільна від мислення» [109, с. 387]. Це дозволяє особистості зберігати свою сутність, свої специфічні риси, та водночас не виключає її мінливості. Зокрема фізичний вигляд людини з часом змінюється, але, оскільки в особистості є свідомість і пам'ять, ці зміни не призводять до втрати людиною своєї ідентичності [109, с. 380-402].

Наступний крок у дослідженні людської ідентичності зробив англійський філософ Д. Юм, який на відміну від Дж. Локка виходив з конструйованості ідентичності не «зсередини» (з самості людини), а «ззовні» (з суспільства). Механізми підтримки ідентичності він вбачав в прагненні людини зберегти своє добре ім'я, професійну репутацію, людську славу і т.п. [1, с. 132].

Надалі до проблеми ідентичності вчені та мислителі звертались не раз, однак власне поняттю «ідентичність» судилось увійти в широкий науковий обіг досить пізно. Так, ще в першій половині XX ст. вчені оперували традиційним для філософії поняттям «самість», надаючи йому, щоправда, новий зміст. Зокрема Ч. Кулі та Дж. Мід, не використовуючи в своїх роботах сам термін «ідентичність», внесли величезний внесок в його подальшу концептуалізацію, переконливо показавши соціальну обумовленість ідентичності. Відтоді розуміння ідентичності як апріорно заданої почало витіснятись уявленням про її конструйованість в процесі соціальної взаємодії [151, с. 91].

Аналізуючи природу самості, американський соціальний психолог Ч. Кулі запропонував на початку XX ст. «теорію дзеркального Я», яка була

побудована на декількох підвалинах. По-перше, в процесі соціальної інтеракції людина здатна уявляти як її сприймають інші люди та якими будуть їх реакції на ці уявлення. По-друге, уявлення людини про себе залежать від того, якими вона уявляє уявлення про неї інших людей. З цього випливає єдність людини та соціуму (людини та первинних груп до яких вона належить): особистість формується під впливом суспільства, а суспільство зі свого боку формується тими ж особистостями [101].

Розвиваючи ідеї Ч. Кулі, американський філософ і соціолог Дж. Мід запропонував розрізнити в структурі самості дві складові: «Me» та «I», єдність яких і складає «Self». «Me» являє собою сукупність норм, що виробляються людиною в ході соціальних інтеракцій, інакше кажучи «Me» – це те, якими індивіди бачать себе очима інших. Натомість «I» – відображає своєрідність людини, специфічну реакцію особистості на соціальне оточення та його норми. Отже соціальний і індивідуальний компоненти самості, за Дж. Мідом, нерозривно пов'язані між собою [357].

Поняття «ідентичність» почало стверджуватись в академічному середовищі досить пізно, а саме в 50-х рр. XX ст., після виходу роботи «Дитинство та суспільство» (1950 р.) відомого американського психолога Е. Еріксона. У цій та наступних своїх роботах, таких, зокрема, як «Ідентичність: юність і криза» (1968 р.), він, як прийнято вважати, запропонував першу в соціальних і гуманітарних науках комплексну теорію ідентичності [64, с. 28].

В теорії Е. Еріксона була не тільки показана внутрішня безперервність і самототожність особистості в процесі її розвитку, а й наочно продемонстрована важливість зовнішніх факторів при формуванні особистісної ідентичності. Е. Еріксон показав, що особистісна ідентичність визначається двома тісно пов'язаними між собою факторами: відчуттям особистістю своєї самототожності й безперервності свого існування в просторі та часі; і що не менш важливо, – визнанням оточуючими цього факту [249; 250].

Керуючись тим же психосоціальним підходом, Е. Еріксоном була описана модель структури ідентичності, яка й сьогодні зберігає свою актуальність. В ній були концептуально виділені три рівні: індивідний, персональний і соціальний. Відповідно до запропонованої моделі, на індивідному рівні ідентичність представляє собою уявлення людини про себе як про досить стійку одиницю, що займає певне місце в просторі та часі та наділена певними, відносно незмінними якостями. Водночас персональний рівень ідентичності виражається в переконаності людини у своїй неповторності й унікальності, а соціальний – у внутрішній солідарності людини з певними наявними в суспільстві групами [113, с. 133]. Як зазначає російський соціолог О.О. Симонова: «Ці Еріксонівські смисли широко представлені [і] в сучасних дослідженнях ідентичності» [190, с. 48].

Крім того, Е. Еріксон ввів у широкий науковий обіг термін «криза ідентичності», який спочатку пов'язувався із порушенням або навіть руйнацією світоглядних зв'язків між поколіннями, а в подальшому – із втратою моральних орієнтирів окремими індивідами чи навіть широкими народними масами [190, с. 48].

Із психології в соціологію термін «ідентичність» починає входити лише в першій половині 60-х рр. ХХ ст. У працях відомих американських вчених І. Гофмана «Стигма: нотатки про управління зіпсованою ідентичністю», що побачила світ в 1963 р., і П. Бергера «Запрошення в соціологію: гуманістична перспектива», виданої у тому ж році, замість популярного до того поняття «самість» широко вживається термін «ідентичність» [113, с. 132-133].

У своїй знаменитій роботі, І. Гофман запропонував «драматичну» модель соціальної взаємодії, з якою в академічну дискусію міцно увійшла метафора «сцени» та розуміння соціального життя як свого роду «гри», «спектаклю». Дотримуючись «теорії символічного інтеракціонізму», він, в теоретичному плані, сконцентрувався на техніці самовираження та продукування людиною враження про себе. І. Гофман ввів у науковий обіг

досить корисне, а згодом і широко вживане поняття «політика ідентичності», під яким розумів дії індивіда щодо формування інформації про себе та її трансляції на те чи інше соціальне оточення. Ним була продемонстрована множинність ідентичностей, які може одночасно мати навіть одна людина, а також різноманітність соціальних ролей, що їй доводиться грати. Ці «маски», які людина змушена носити протягом життя, складають зміст і форми людської поведінки, що, зрештою, намагаються підпорядкувати собі сутність людини. Тому, для збереження власної індивідуальності й унікальності власного Я, людині доводиться витримувати «рольову дистанцію» – подумки відштовхуватись, знаходитись на відстані від тих соціальних ролей, які їй доводиться грати [312].

Зі свого боку П. Бергер (пізніше в співавторстві з Т. Лукманом) зумів надати поняттю «ідентичність» узагальнену теоретичну форму, творчо поєднавши конструктивістський і феноменологічний підходи. Суспільство розглядалось ними як об'єктивна та одночасно суб'єктивна реальність, що створюється в процесі соціальної діяльності самих людей. При цьому ідентичність розумілась П. Бергером як найважливіший елемент суб'єктивної реальності, що формується в процесі соціалізації індивіда в конкретному суспільстві. Відповідно до запропонованої концепції, якщо претензії індивіда на певну ідентичність визнаються іншими, така ідентичність стає реальністю і для самого індивіда [22; 23].

Водночас американський соціолог і політолог Т. Парсонс, діючи в рамках структурно-функціонального підходу, запропонував власне розуміння ідентичності [366]. У «теорію соціальної дії» він ввів поняття «імітація» й «ідентифікація», що були привнесені ним із психоаналітичної теорії З. Фрейда. Під «імітацією» Т. Парсонс розумів зовнішнє залучення до соціальних норм, а «ідентифікацію» – розглядав як більш глибоке, внутрішнє їх засвоєння в процесі соціального навчання та взаємодії [182, с. 7]. Саму ж «ідентичність» вчений представляв як систему кодів за допомогою яких індивідуальні значення символізуються (через мову, релігію, ідеологію,

цінності тощо) та визначають соціальні дії суб'єкта. Отже ідентичність розумілась ним не як певний тимчасовий стан особистості, а як її структурна характеристика [150, с. 85].

Учень Т. Парсонса – німецький соціолог Н. Луман, в рамках власної «теорії соціальних систем», запропонував концепцію самореферентної ідентичності, на яку не впливають жодні включеності в соціальні зв'язки та соціальні позиції. «Самореферентна ідентичність», як зазначає російський соціолог Г.Г. Саніна, припускає, що «індивід ідентифікує себе через співвіднесення лише із власною індивідуальністю» [182, с. 7-8]. Ситуація ж втручання (включно із зовнішнім політичним втручанням) створює для самореферентної ідентифікації певні проблеми, які відбиваються в стратегії їх подолання, формуючи тим самим соціальну ідентичність [182, с. 7-8].

Наприкінці 1960-х рр. проблематика ідентичності вийшла за вузькі рамки академічної науки та впевнено затвердилась у соціальній і політичній публіцистиці, а також у сфері практичної суспільно-політичної діяльності. Вважається, що поштовхом до універсалізації «ідентичності» став вихід у світ вже згаданої роботи Е. Еріксона «Ідентичність: юність і криза» [1, с. 136-137]. Проте зростання популярності самого терміну, так само як і концепції ідентичності, було викликано насамперед процесами деколонізації, що почались після II світової війни, актуальністю питань місця та ролі людини у так званому масовому суспільстві, нарешті, сплеском молодіжної та студентської активності кінця 60-х рр. ХХ ст. тощо [151, с. 94].

У цей період, що супроводжувався утвердженням Постмодерну як магістральної філософської і культурної течії, вчені-гуманітарії і соціальні мислителі приділяли чималу увагу «ідентичності», та передусім тим питанням, що пов'язані з її пошуком, кризою і процесом формування. Ця проблема послідовно обговорювалась в рамках структуралізму (К. Леві-Стросс), постструктуралізму (Ж. Дерріда, М. Фуко), й власне постмодернізму (Ж. Бодрійяр, Ж.-Ф. Ліотар). «Ідентичність» стала тим концептом до якого активно звертались при вивченні процесів формування нових націй, що

нібито створювались в процесі розпаду світової колоніальної системи, для філософського осмислення місця людини в «масовому суспільстві», при дослідженні «мультикультуралізму», нарешті, при розгляді культурних і соціальних викликів, що стоять перед людиною в епоху глобалізації [64, с. 28-29].

Французький етнолог і антрополог К. Леві-Стросс, відкидаючи есенціалістський підхід до розуміння ідентичності, зумів надати «ідентичності» якісно нового значення. Відповідно до запропонованого ним визначення в основі ідентичності лежить не один, а безліч ресурсів, що визначаються різними лінгвістичними та структурними конструкціями. Ідентичність, за К. Леві-Строссом, є предметом різноманітних відношень відмінності, і цей підхід стає основою для багатьох інших теорій ідентичності, які всі разом можна уможлядно об'єднати під спільним козирком «політики відмінностей» [291, с. 47-54].

Зі свого боку французький соціальний мислитель М. Фуко, досліджуючи, здавалось, сексуальну та гендерну ідентичність, звернувся і до ідентичності політичної, яка, як було ним наочно продемонстровано, тісно переплетена з ними. Відмовляючи, слідом за К. Леві-Строссом, індивіду в споконвічній, незмінній сутності, М. Фуко розглядав ідентичність як певну систему соціальних практик, які формуються у взаємодії з іншими людьми [222]. Російський філософ П.К. Гречко так описує представлену концепцію: «Людське в людині знаходиться ні під черепною коробкою, ні в серці ..., ні в будь-якому іншому органі або порожнині людського організму. Воно – в тому, що пов'язує людей одне з одним, в їх соціальній взаємодії, в людській комунікації і взаєморозумінні як їх меті і результаті» [52, с. 177].

Свій внесок у розвиток уявлень про ідентичність вніс і французький філософ Ж. Дерріда. І хоча аж до середини 1980-х рр. в своїх працях і виступах він не виділяв ідентичність як самостійну дослідницьку проблему, не можна сказати що до того часу він ігнорував це питання. Центральною темою його філософського аналізу був пошук співвідношення між



«тотожністю» та «відмінністю» – основними характеристиками того світу в якому ми живемо. При цьому Ж. Дерріда наполягав на тому, що «розрізнення» і «відмінність» – не менш значущі характеристики суб'єкта ніж власне його самототожність [107].

Натомість французький філософ Ж.-Ф. Ліотар, розглядаючи сучасний стан Постмодерну, констатував руйнацію «великого наративу» властивого попередній епосі – епосі Модерну, та перехід до множинності мовних ігор, що зробили можливим і множинність ідентичностей. Навіть більше того, ідентичність людини Постмодерну, за Ж.-Ф. Ліотаром, постає сьогодні у вигляді своєрідної мозаїки, що відповідає багатогранним інтересам індивіда постсучасності [105].

Інший французький мислитель Ж. Бодрійяр говорить про «кризу ідентичності» та втрату нею своєї субстанції. Основною ознакою нашого часу, яку він пов'язує зі станом Постмодерну, Ж. Бодрійяр називає універсальне поширення «симулякрів» – певних знаків і об'єктів, що відокремлюються від явища чи події до яких вони належали раніше. Зрештою відбувається підміна, симуляція реальності, та люди виявляються нездатними усвідомити світ в якому вони живуть, а отже і визначити своє місце в ньому [26].

Одночасно не припинялось дослідження ідентичності і в галузі соціальної психології. Зокрема в 1970-х рр. британськими соціальними психологами Г. Теджфелом і Дж. Тернером була запропонована «теорія соціальної ідентичності», яка в 1980-х рр. була доповнена «теорією самокатегорізації» Дж. Тернера. Разом вони становлять базу так званого соціально-ідентичнісного підходу, який і сьогодні зберігає свою актуальність. Сам підхід побудований на критиці зайвої психологізації й індивідуалізації, що були характерні для американської школи соціальної психології, і, навпаки, є вдалою спробою вийти за межі індивідуалістичної парадигми, не виключаючи при цьому когнітивні й емоційні аспекти міжгрупової взаємодії.

Поштовхом до становлення «теорії соціальної ідентичності», за визнанням самих авторів, стала так звана реалістична теорія групового конфлікту, що була запропонована в 1960-х рр. М. Шеріфом і його учнями [399, с. 276-277]. Центральною гіпотезою теорії М. Шеріфа було твердження, що «реальні конфлікти груп інтересів не тільки створюють антагоністичні міжгрупові відносини, але й посилюють позитивну ідентифікацію [індивіда] щодо своєї групи та лояльність до неї» [399, с. 277]. І хоча перша частина цієї тези частково підтверджувалась величезною кількістю зібраних емпіричних даних, друга частина – представлялась чи не аксіомою, а тому такою, що не потребує доказів [399, с. 276-277].

Проте згодом, за допомогою різних експериментів, Г. Теджфел продемонстрував, що міжгрупова дискримінація виникає навіть тоді, коли не існує реального конфлікту інтересів між групами, та власні інтереси особистості безпосередньо ніяк не зачіпаються. Більше того, сам факт членства індивіда в певній групі є достатньою умовою для підтримки ним членів своєї групи на перевагу всім іншим (при інших рівних умовах). Причому більшість за цих умов прагне, аби їх група отримала якомога більшу винагороду щодо релевантних груп, навіть тоді, коли це призводить до втрат в абсолютних величинах [398].

Г. Теджфел і Дж. Тернер пропонують розрізняти міжособистісну та міжгрупову форми соціальної взаємодії, які апріорі знаходяться на різних полюсах соціальної інтеракції. Тоді як міжособистісна взаємодія будується виключно на міжособистісних відносинах і індивідуальних характеристиках учасників інтеракції, міжгрупова – визначається одним лише членством індивідів у соціальних групах або категоріях. У чистому вигляді ці форми практично не зустрічаються на практиці, отже присутні одночасно у будь-якій соціальній інтеракції [399, с. 277-278].

Міжособистісна-міжгрупова взаємодія безпосередньо пов'язана і з іншими соціальними та поведінковими континуумами, «один з яких може служити узагальненням квазі-ідеологічної структури відносин, цінностей і

переконань, здатних грати каузальну роль щодо неї» [399, с. 278]. Ця структура характеризується двома екстремальними точками, які в теорії Теджфела-Тернера називаються «соціальна мобільність» і «соціальна мінливість» – термінами, які використовуються не в їх звичному соціологічному сенсі.

«Соціальна мобільність» базується на загальному припущенні, що суспільство є гнучким і проникним. Якщо індивід не задоволений умовами членства в своїй соціальній групі чи категорії, він може зробити індивідуальний перехід в іншу соціальну групу чи категорію, послуговуючись виключно власними здібностями й якостями, не відчуваючи при цьому ніякої протидії з боку суспільства.

Під «соціальною мінливістю», навпаки, мається на увазі стан, для якого характерна жорстка стратифікація суспільства. Це робить індивідуальний перехід з однієї страти в іншу практично неможливим, а зміна соціальної позиції індивіда стає можливою лише зі зміною соціальної позиції групи чи категорії членом якої він є [399, с. 278].

Г. Теджфел виділив чотири умови за яких відмова від «соціальної мобільності» на користь «соціальної мінливості» найбільш вірогідна:

- якщо існує жорстка стратифікація в суспільстві, що відображена в системі переконань;
- якщо, незважаючи на можливість індивідуальної мобільності, підтримуються переконання в необхідності соціальних змін;
- якщо культивується психологія жорстких міжгрупових кордонів за допомогою стереотипів, упереджень, забобонів;
- якщо існує явний і напружений конфлікт інтересів між групами.

За цих умов реалізація індивідуальних потреб стає можливою переважно на рівні міжгрупової взаємодії [204]. При цьому критерієм для членства в групі стає самовизначення індивіда та сприйняття його іншими в якості члена групи. Сама ж соціальна група розглядається як сукупність індивідів, які сприймають себе членами однієї категорії, поділяють спільні

емоції, визначаючи себе подібним чином, і оцінюють свою групу та своє членство в ній у схожий спосіб.

Для розуміння природи соціальної ідентичності Г. Теджфел і Дж. Тернер вводять три основних концепти: «соціальна категоризація», «соціальне порівняння» та «соціальна ідентифікація».

«Соціальна категоризація» постає інструментом сегментації, класифікації і впорядкування соціального середовища, а також визначення місця індивіда в ній.

«Соціальне порівняння» виступає процесом, котрий забезпечує міжгрупову диференціацію за допомогою співставлення ознак приписуваних ін-групі й аут-групі.

Нарешті, результатом соціального порівняння стає «соціальна ідентифікація», що складається з тих аспектів індивідуального образу, які обумовлюються соціальними категоріями до яких індивід себе відносить [399, с. 283-286].

Проте, при всій безперечній важливості «теорії соціальної ідентичності», вона залишає невирішеними ряд проблем. Зокрема, як зазначає білоруський дослідник І.Р. Сушков, «вона побудована на прямому зіткненні груп, що прагнуть категоризувати себе найкращим чином, тобто, врешті-решт, для отримання позитивного самообразу індивіда. Поставивши процес ідентифікації після процесу порівняння, вона залишає категоризаційні процеси без мотивуючого сенсу існування особливої психологічної реальності – соціальної групи» [204].

Протиріччя «теорії соціальної ідентичності» Дж. Тернер вирішує «перевертаючи» причинно-наслідкові зв'язки між соціальною ідентичністю та міжгруповою поведінкою. Це вводить процес формування соціальної ідентичності в рамки процесу самокатегоризації. Таким чином, нове розуміння соціальної ідентичності впливає безпосередньо із соціальної самокатегоризації, яка розуміється як каузальна база міжгрупових процесів [204].

На початку 80-х рр. XX ст. суперечки щодо ідентичності в соціальних і політичних науках поновились з новою силою. Термін «ідентичність» впевнено затвердився в расових, етнічних, національних і гендерних дослідженнях, інтерес до яких надзвичайно виріс [151, с. 94-95]. При цьому найважливішим напрямком наукового дослідження став розвиток концепції мультикультуралізму, що виникла в постмодерністській соціокультурній реальності Заходу в 1960-1970-х рр. і остаточно закріпила поняття та проблему ідентичності в сучасному політичному дискурсі [182, с. 8].

В найбільш загальному вигляді теорія мультикультуралізму представлена «комунітаристським» і «ліберальним» напрямками, що спираються на відмінні один від одного світоглядні та пізнавальні принципи [230, с. 78-79]. Проте, і представники «комунітаристського», і представники «ліберального» напрямків, так чи інакше, прямо чи опосередковано, доволі часто звертаються до проблеми ідентичності [182, с. 8].

Символічно, що один з найяскравіших представників комунітаристського напрямку – канадський професор філософії і політичних наук Ч. Тейлор в своїй програмній статті «Політика визнання» буквально з першої же сторінки звертається до проблеми ідентичності [401]. Сам термін він розуміє як «щось на зразок особистісного розуміння людьми ким вони є, своїх фундаментальних визначальних характеристик як людських істот» [401, с. 25]. Більше того, саму необхідність «визнання» Ч. Тейлор пояснює її безпосереднім зв'язком з формуванням ідентичності: «Суть тези про зв'язок між визнанням і ідентичністю в тому, що наша ідентичність частково формується її визнанням або відсутністю такого визнання, а часто і неправильним визнанням. ... Невизнання або неправильне визнання може завдати шкоди, може бути формою пригнічення» [401, с. 25].

Відповідно до теорії Ч. Тейлора, сучасне розуміння індивідуальної ідентичності є результатом двох великих зрушень в соціальній історії. По-перше, розпаду традиційної соціальної ієрархії, що базувалась на елітарному понятті честі, та їх заміні на універсалістську концепцію гідності, що

прийнята в сучасному демократичному суспільстві [401, с. 26-27]. І по-друге, прийняття ідеалу «автентичності» – «ідеалу того, що є істинним для мене і мого особливого способу буття» [401, с. 28]. Саме так, на думку Ч. Тейлора, і слід розуміти ідентичність, оскільки «бути чесним із самим собою означає бути чесним зі своєю самобутністю, яка є чимось таким, що лише я можу артикулювати та відкрити. Артикулюючи свою самобутність, я визначаю себе. Я реалізую потенціал, який є суто моїм» [401, с. 31].

Водночас Ч. Тейлор розглядає «автентичність» (а отже і «ідентичність») не тільки на індивідуальному рівні, але і на колективному. Слідом за І.Г. Гердером, він визнає право на самобутність не тільки за окремими особистостями, а й практично за всіма без винятку культурними спільнотами, поза якими людина існувати не може і не повинна. Більше того, він фактично проголошує рівнозначність культур, визнаючи за ними право не тільки на своєрідність і оригінальність, але й на рівне визнання з боку держави та суспільства [401]. Для Ч. Тейлора «культури, які протягом тривалого часу утворюють смисловий горизонт для великої кількості людей з різним характером і темпераментом, ... майже напевно містять в собі щось, що заслуговує на наше захоплення та повагу, навіть якщо в цих культурах є багато того, що ми би з огидою відкинули» [401, с. 72-73].

Що ж до представників ліберального напрямку, то звернення до проблеми ідентичності для них не менш звичне. Так, канадський політичний філософ У. Кимлика, розмірковуючи про сучасну критику традиційної моделі «громадянства як набору загальних для всіх прав», стверджує, що «політика відмінності», «політика визнання», «мультикультуралізм», «політика ідентичності», за своєю суттю, є одним і тим самим. В їх основі лежить одна й та сама ідея «диференційованого громадянства», яка на відміну від загальних для всіх громадянських прав, що були визначені фізично здоровими гетеросексуальними білими чоловіками (і для них), тією ж мірою покликана враховувати інтереси й інших соціальних груп. Насамперед жінок, етнічних і релігійних меншин, людей з фізичними і психічними

особливостями, корінних народів (якщо мова йде про «переселенські суспільства»), нарешті, ЛГБТ-спільноту.

Як зазначає У. Кимлика, соціальне різноманіття донедавна ігнорувалось або «придушувалось» стереотипами «нормального» громадянина [86]. «Однак сьогодні групи, які раніше були виключені, більше не бажають щоб їх замовчували, чи маргіналізувати, чи визначали як “відхилення” тільки тому, що вони відрізняються за своєю расою, культурою, гендером, здібностями чи сексуальною орієнтацією від так званих нормальних громадян. Вони вимагають ... всеохоплюючої концепції громадянства, що визнає (а не стигматизує) їх ідентичність, і дає місце їх відмінностям (а не виключає їх)» [86]. Особлива риса цих рухів у тому, що вони зосереджені не тільки, а може й не стільки на економічних інтересах, скільки на ідентичності [86].

В дискурсі У. Кимлика, подібні вимоги меншинських груп є абсолютно легітимними, але тільки у тому разі, якщо ці групи не роблять спроб обмежити громадянські права своїх членів, так само як і представників інших груп: будь-які групові права мають бути сумісними з нібито універсальними ліберальними цінностями, такими як свобода та рівність [348]. Більше того, допустимими є різні форми державної політики щодо різних меншин: рівень «визнання» конкретної групи та характер її підтримки з боку держави мають визначатись діалогом, в основі якого – взаємна повага та толерантність [114, с. 255-256].

Зі свого боку професор політології і філософії С. Бенхабіб пропонує «серединний шлях», який відкидає як універсальність принципів ліберальної теорії, так і апологетику мультикультуралізму в будь-яких його проявах. С. Бенхабіб є автором однієї з найоригінальніших робіт останнього часу, що присвячена взаємовпливу культурних чинників і сучасних політичних процесів. У своїй книзі «Зазіхання культури. Рівність і різноманітність у глобальну еру» вона дає найповніший виклад власних поглядів на ті проблеми, дослідженню яких присвятила не одне десятиліття [73, с. 131-132].

Як зазначає В.Л. Іноземцев: «У центрі уваги автора ... питання про те, якою мірою принципи мультикультуралізму суперечать ліберальним підвалинам західної демократії, якою мірою «зазіхання культур» сумісні з фундаментальними уявленнями про свободу та рівність» [73, с. 132].

Незважаючи на те, що для С. Бенхабіб «всі культури неминуче політичні», вона закликає не перебільшувати безпосередню роль культурного чинника в політичному процесі [20, с. 143; 73, с. 133]. Культуру як таку вона пропонує розуміти в неесенціалістському ключі: як діяльність, що дозволяє індивіду співвідносити себе з тими чи іншими соціальними спільнотами, не зводячи свою свідомість до якихось стандартизованих форм групової ідентичності [73, с. 133-134; 117, с. 59-60]. Отже, якщо на зміну вільній самоідентифікації людини приходить примусове приписування, що супроводжується інституціоналізацією (та політизацією) культурних груп, то мова не йде про культуру у точному значенні цього слова.

Суть проблеми мультикультуралізму, яка виникла в результаті інституціоналізації культурних груп на Заході, за С. Бенхабіб, як раз і полягає в підміні особистісної ідентичності ідентичністю груповою, яка стає підставою для висунення вимог не тільки і не стільки культурного, скільки економічного та політичного характеру.

Ці «зазіхання культур», за С. Бенхабіб, несуть загрозу західним демократичним традиціям, в основі яких лежать принципи ліберального універсалізму [73, с. 133-136]. Водночас «мультикультуралізм, який виступає [сьогодні] одним з підвидів ... політики ідентичності/відмінності, не можна [повністю] відкинути, ніби він відображає лише наміри чи фальшиві вигадки еліт» [20, с. 135]. Саме тому існуюча ліберальна парадигма, хоч і не може бути повністю скасована, наразі має бути критично переосмислена [73, с. 138].

Останні декілька десятиліть щодо «ідентичності» та «кризи ідентичності» вважали за потрібне висловитись і багато інших відомих вчених-гуманітаріїв, наукові інтереси яких, як вважалось раніше,



знаходились поза межами даної проблематики (Ю. Габермас, П. Бурд'є, З. Бауман, Е. Гідденс).

Німецький філософ і соціолог Ю. Габермас запропонував так звану концепцію балансу ідентичності, де «Я-ідентифікація» – результат балансу особистісної і соціальної ідентифікації. Наочно це можна зобразити у вигляді системи координат, де вертикальний вимір виражає особистісну ідентифікацію, яка забезпечує зв'язність життя суб'єкта, а горизонтальний – соціальну ідентифікацію, яка відповідає за виконання вимог рольових систем до яких належить суб'єкт. При цьому пошук і підтримка балансу ідентичності здійснюється за допомогою спеціальних технік взаємодії, у яких особливе місце відводиться мові [24, с. 111-112].

Зі свого боку французький мислитель П. Бурд'є розглядав дискурс ідентичності як елемент боротьби за владу, передусім символічну, що має своє вираження в соціальній, політичній, культурній і навіть науковій сферах. В основі цієї боротьби – зіткнення різних класифікацій, які мають той чи інший практичний сенс, мету та завдання [33, с. 49-51]. «Влада, що нав'язує певні уявлення, ... здатна створювати нові групи, маніпулювати об'єктивною структурою суспільства. Влада позначати чи називати ... перетворює прості сукупності людей, які до того тільки випадково перетинались, в інституційні, конституційовані форми» [34, с. 149]. І така здатність нав'язувати тій чи іншій групі власне бачення її єдності й ідентичності робить реальною цю саму єдність і ідентичність [33, с. 49-51]. Проте ефективність такого нав'язування багато в чому залежить від того, наскільки уявлення, що пропонуються символічною владою, виявляють реально існуючі об'єкти, в якій мірі дискурс, що проголошує ту чи іншу групову ідентичність, визнається членами цієї групи, наскільки вони вірять в нього [33, с. 54; 34, с. 149]. І цей аргумент не такий вже й безпідставний, оскільки «соціальні [зокрема національні, етнічні, лінгвістичні] групи неможливо створювати з нічого, вони повинні базуватись на реальних спільнотах людей» [34, с. 149].

Натомість в центрі уваги британського соціолога З. Баумана опинився зв'язок між генезисом ідентичності та глобальними соціальними зрушеннями, такими як виникнення та поширення епохи Модерн і стану постсучасності, що прийшов їй на зміну [14; 15].

В концепції З. Баумана проблему ідентичності для нас створила та відкрила епоха Модерніті, наступ якої зумовив і продемонстрував вразливість і недовговічність речей, які нещодавно здавались непохитними твердинями [14, с. 175-178]. Однак, як запевняє нас автор, це не було кінцевою метою нової епохи, а лише проміжним етапом на шляху до повноформатного перетворення світу: «Колишній порядок підлягав демонтажу, аби бути замінений на інший, побудований цілеспрямовано, на той, що відповідає нормам розуму та логіки» [14, с. 179].

В результаті, пише З. Бауман, природа людини, яку в традиційному суспільстві розуміли як вроджену даність, міцний і незмінний результат божественної волі, була замінена на «"ідентичність", за якою потрібно стежити та яку потрібно підтримувати в належній формі», та відповідальність за це покладається тепер на саму людину [14, с. 178]. І хоча ідентичність ніколи не розглядалась як суто персональна справа (ідентичність була та залишається продуктом суспільства в якому ми живемо), вірно, однак, і зворотнє. А саме, форма нашої соціалізації залежить від того, як в суспільстві розуміється та вирішується завдання «індивідуалізації», значення якої полягає в звільненні людини від апріорної заданості її соціального стану [14, с. 180-181].

Відзначаючи, що в останні роки спостерігався справжній сплеск інтересу до питань ідентичності, З. Бауман задається питанням: «Чи не відображає теперішня стурбованість [ідентичністю] загальне правило, згідно з яким річ помічають лише *ex post facto*, коли вона пропадає, перестає працювати чи розвалюється?» [15, с. 133]. Розмірковуючи над цим, він пропонує звернути увагу на нові обставини, які якісно відрізняють Модерн від епохи, що прийшла їй на заміну [15, с. 133].

Так, на початку епохи Модерніті, коли становий поділ суспільства втратив колишнє значення, його місце зайняли «класи». На відміну від станової приналежності класове членство набувалось переважно власними зусиллями, та підтверджувати його людина мала постійно в процесі власної соціалізації. І все ж, хоча приналежність до класу й не передавалась у спадок, поступово вона набувала ті ж жорсткі рамки, що й колишня станова приналежність. Зрештою, завданням самовизначення для більшості ставало дотримання тієї ж моделі поведінки, яку очікували від представників їх класу [14, с. 191-182]. «Саме це, – стверджує З. Бауман, – і відрізняє “індивідуалізацію” колишніх часів від форми, яку вона прийняла сьогодні, в наш час “тікучої” Модерніті» [14, с. 182].

Для нового стану, який З. Бауман називає ще «Постмодерном», характерна невизначеність і, як наслідок, нечіткість наших життєвих планів і цілей [14, с. 182; 15]. Зміна соціального статусу стає тим досвідом, який більшість із нас отримує неодноразово протягом життя, адже практично жоден із статусів не гарантує нам тривалого перебування в ньому [14, с. 182-183]. «Перспектива набуття “стабільного притулку” в кінці дороги відсутня; бути в дорозі стало постійним способом життя індивідів, які не мають (тепер уже хронічно) свого усталеного місця в суспільстві» [14, с. 183]. При цьому найбільшим подразником для індивіда стає не пошук і набуття, та надалі утримання свого місця в жорстких рамках класу чи страти, а занепокоєння, що кордони, які індивіду було непросто подолати, скоро перестануть існувати [14, с. 184-185]. В результаті, проблема ідентичності полягає вже не в тому як побудувати та зберегти ідентичність цілісною та тривалою (в нових умовах це стає недоліком), а насамперед у тому, яку ідентичність обрати, аби уникнути фіксації і залишити за собою право та можливість зробити в майбутньому вже інший, у нових умовах більш раціональний вибір [15, с. 133-138]. Іншими словами, «якщо ... [раніше] головним клопотом у зв'язку з ідентичністю був клопіт про довговічність, то сьогодні турбуються про те, як ухилитись від обов'язків» [15, с. 133].

Ідеї, висловлені З. Бауманом щодо характеру ідентичності в нову епоху, свідками та учасниками якої ми є, багато в чому схожі з думками щодо цього питання іншого відомого англійського соціолога Е. Гідденса [309].

У концепції Е. Гідденса виділяються дві найбільш загальні історичні епохи, а саме – «Традиціоналізму» та «Модерну» [255]. Суспільні інститути та соціальні практики Модерну, які виникли в постфеодальну епоху та стали всесвітньо-історичним явищем вже в ХХ ст., за твердженням вченого, демонструють стрімкий розрив з традицією, що проявляється в небаченому раніше динамізмі соціальної системи та глобальності її впливу [47, с. 96]. Проте, запевняє нас Е. Гідденс, нині існуюча соціальна система себе практично вичерпала, отже ми знаходимось на порозі переходу до чогось якісно нового [255]. При цьому важливим питанням для «пізнього» чи «високого» Модерну, який ми наразі спостерігаємо, стає ідентичність сучасної людини, а точніше її самоідентичність. Вона має ряд специфічних характеристик, наявність яких дозволяє говорити про нову якість «Я», що виникла вже в наш час [47, с. 102; 255].

Самоідентичність індивіда, за твердженням Е. Гідденса, перестала бути міцною та цілісною (як це було в попередню епоху). Індивід більше не бажає та, насправді, практично не може ідентифікувати себе лише з якоюсь однією традицією, а тим паче обмежувати свої дії будь-якими зобов'язаннями перед нею. Врешті-решт, це сприяє розвитку індивідуальної рефлексивності, яка стосується зокрема безперервного процесу реконститування самоідентичності [255]. Можна сказати, що і загалом рефлексивність стає визначальною характеристикою «пізнього» Модерну та «полягає в тому, що соціальні практики постійно досліджуються, перевіряються та реформуються в світлі інформації, яка надходить про ці самі практики» [255].

Множинність вибору перед яким наразі стоїть індивід, за Е. Гідденсом, визначається цілою низкою чинників. По-перше, в умовах

«пізнього» Модерну життя людини минає в посттрадиційному порядку, в якому попередні норми або зникають, або втрачають колишнє значення та забарвлення. По-друге, соціальне життя стає все більш різноманітним і різноплановим, що створює тенденцію до сегментації «стилю життя» індивіда. По-третє, сучасна рефлексивність діє в ситуації методологічного сумніву, коли будь-який авторитет недостатньо надійний аби не піддавати його постійній перевірці, а абстрактні системи, замість абсолютно чітких рекомендацій колишньої епохи, пропонують лише набір можливостей. І нарешті, глобалізаційні тенденції в інформаційній сфері сприяють зростанню нашого опосередкованого досвіду, що також впливає на багатоваріантність нашого вибору.

В концепції Е. Гідденса самоідентичність «високого» Модерну не є незмінною сукупністю індивідуальних рис і схильностей: вона осмислюється індивідом в термінах його власної біографії, і постійно створюється, підтримується та перевизначається в процесі безперервної саморефлексії [47, с. 101]. Суть даного процесу полягає в постійному виборі того, ким бути та що робити, – виборі, який індивід приймає самостійно, обмежуючись при цьому доступним набором можливостей, які відфільтровані через експертні та знакові системи. Інакше кажучи, самоідентичність як рефлексивний проект активно конструюється з запропонованих абстрактними системами стратегій і виборів, які індивід вплітає в свій власний наратив самоідентичності [167, с. 30-31; 255].

Натомість стійкість і сталість «ідентичності» з одного боку, і її мінливість – з іншого, П. Рікер намагався подолати за допомогою «дискурсивної ідентичності». Суть концепції полягає в тому, що ідентичність не є безпосереднім результатом нашого внутрішнього досвіду, ми можемо прийти до «ідентичності» лише за допомогою своєї розповіді про неї. Ця розповідь про себе, власну унікальність, свої особливості та відмінності від інших, зовсім необов'язково мають вестись перед аудиторією, великою чи

малою, це може бути навіть інтимна розмова з самим собою, але вона обов'язково має вестись і мати мовний вираз [113, с. 134-135; 174].

Поширеною є думка, що «ідентичність» як категорія соціального аналізу в Радянському Союзі не використовувалась, однак, як наочно продемонстрував російський дослідник Є.С. Задворная, це не зовсім відповідає дійсності. Так, термін «ідентифікація» вживався в контексті міжетнічної взаємодії і розвитку уявлень про етнічні відмінності, й особливо часто при аналізі психологічних механізмів уподібнення та відокремлення [64, с. 29-30].

Наразі більшість вчених, які займаються проблематикою ідентичності, визнають, з одного боку, корисність концепту для багатьох наукових дисциплін і областей соціогуманітарного знання, та, що важливо, для дослідження різних трансдисциплінарних взаємодій, а з іншого – необхідність комплексного дослідження категорії «ідентичність» і її похідних [1, с. 146; 182, с. 9-10]. Крім загальної тенденції до «глобалізації знання» «це можна пояснити тим, що, – як зазначає білоруський дослідник В.Л. Абушенко, – поняття ідентичності відсилає до основних базових концептів соціогуманітарного знання ... та виявляється максимально співзвучним принципам соціокультурного дослідження пізньомодерних і/або постмодерних суспільств» [1, с. 146].

Не слід забувати також про інтегративний і прогностичний потенціал «ідентичності». Як зазначає І.С. Семененко, «вивчення ідентичності дозволяє виявити рівні та механізми взаємодії людей і інститутів, горизонтальні та вертикальні зв'язки, ... та оцінити в цьому контексті перспективи інституційної динаміки сучасного суспільства» [187, с. 12]. Отже «ідентичність» може інтегрувати вже отримані знання та стати основою для отримання якісно нових знань.

Свій внесок в розвиток загальної теорії ідентичності, в цьому контексті, зробили такі пострадянські автори як: В.Л. Абушенко [1], В.О. Ачкасов [8], І.В. Баришнікова [12], П.К. Гречко [52], М.М. Губогло [54], Є.С.

Задворная [64], Л.Ф. Косенчук [97], І.В. Лисак [113], О.Ю. Михайлова [128], Н.Ю. Мочалова [133], Е.О. Орлова [151], Є.В. Покасова [164], Н.Л. Полякова [167], Г.Г. Саніна [182], Р.Б. Сапожнікова [183], І.С. Семененко [187], О.О. Симонова [190], В.О. Ядов [253], В.Є. Буденкова та Є.М. Савельєва [32], Г.І. Лук'янов і В.М. Ігнатов [112], А.К. Мамєдов і О.І. Якушина [120].

Натомість серед українських дослідників ідентичності, хотілося б відзначити таких авторів як: О. Голоденко [49], В. Караваєв [77], О.В. Колісник [94], Л.П. Нагорна [137], Ю.В. Орешета [150], Н.П. Пашина [160], Л.Я. Угрин [212], Л.В. Хашиєва [228], З.В. Шевченко [238].

Отже розуміння «ідентичності» як категорії наукового аналізу не залишалось незмінним. Це відображало, з одного боку, розвиток знань про людину та суспільство, а з іншого – потужні соціальні трансформації, що докорінно змінювали саму природу ідентичності. Початкове розуміння «ідентичності» як тотожності неживих предметів з часом було витіснено буттям особистості, її самістю, унікальністю її існування. Згодом почали розрізняти індивідуальну та колективну ідентичності, а дещо пізніше – різні її форми (такі, зокрема, як національна, етнічна, державна, релігійна тощо). Цей процес супроводжувався стрімким розвитком галузевих концепцій ідентичності та водночас розщепленням самої ідентичності в епоху Модерну й особливо Постмодерну. Врешті-решт, з усвідомленням універсальності «ідентичності», а також визнанням її інтегративного та прогностичного потенціалу, все більш популярними стають міждисциплінарні дослідження ідентичності.

## **1.2. Еволюція уявлень про націю, націоналізм і національну ідентичність в соціальних і політичних науках**

Джерелом осмислення «національної ідентичності», крім власне «ідентичності», є поняття «національного», що розроблялось в численних теоріях нації і націоналізму.

Початок розгляду та вивчення феноменів «нації» і «націоналізму» практично співпав з епохою буржуазних революцій в континентальній Європі, виникненням, як уявлялось, основних європейських націй, і підйомом національно-визвольних рухів, передусім у Центральній і Східній Європі (як вони визначались в кінці XVIII – на початку XX ст.).

У роботах лорда Актона [2], М. Вебера [230] І.Г. Гердера [44], Ф. Ліста [108], Ф. Майнеке [116], Дж.Ст. Мілля [126], Е. Ренана [172], І.Г. Фіхте [218] та багатьох інших філософів, істориків, економістів і соціологів (і одночасно доволі часто ідеологів) були закладені основи протиставлення двох доктрин нації. Їх протягом багатьох років зазвичай називали «французькою» і «німецькою» (хоча, наприклад, німецький соціолог М. Вебер більше схилився до «французької» моделі).

Своє розуміння «нації», а також ставлення до «націоналізму», поступово вироблялось (хоча до кінця так і не було вироблено) в рамках класичного марксизму (див. роботу Р. Шпорлюка «Комунізм і націоналізм» [243]). Пізніше це бачення набуло більш чітких контурів в ленінізмі (В.І. Ленін [103], І.В. Сталін [200]), з його упором на виявлення об'єктивних ознак нації, і австромарксизмі (О. Бауер [16], К. Каутський [82], К. Реннер [173]), що, в особі своїх теоретиків і ідеологів, пропонував різні індивідуально-суб'єктивістські трактування нації.

Зазначена проблематика розроблялась також українськими вченими та громадськими діячами, серед яких Ю. Бачинський [17], Ю.Вассиян [37], Д. Донцов [58], М.І. Міхновський [134], М. Сосновський [199], В.Й. Старосольський [201], В. Рудко [176].

У 1882 р. французький філософ і історик релігії Е. Ренан прочитав у Сорбонні лекцію під назвою «Що таке нація?», в якій, заочно дискутуючи зі своїми німецькими колегами, представив власне бачення цього феномена



[172]. На його думку, нації (на зразок Франції, Німеччини, Англії, Італії і Іспанії) – не просто певний природний результат розвитку расово гомогенних суспільств, а скоріше результат змішання племен, у якому завойовники-чужинці переймали релігію та зазвичай мову завойованих ними народів [172, с. 253-256]. «Суть нації полягає в тому, що у всіх індивідів було багато спільного і що всі вони забули багато» [172, с. 255]. Але ні спільна раса, ні спільна мова, ні спільна релігія, ні спільні економічні інтереси, ні спільна територія не є достатньою умовою для існування нації [172, с. 255-261]. «Нація – це душа, духовний принцип. З двох речей, які є, властиво, однією, складається душа. ... Одна – це спільне володіння багатим спадком споминів, друга – спільна згода, бажання жити разом, користатися спільним і надалі неподільним спадком» [172, с. 261]. Національна ідея ґрунтується на спільному героїчному та жертвовному минулому, на спільній славі та спільному сумі, на спільному бажанні й у майбутньому насолоджуватись життям і переносити страждання разом [172, с. 261-263]. «Існування нації – це ... щоденний плебісцит» [172, с. 262].

У 1907 р. у відповідь на претензії Франції на Ельзас і Лотарингію (що неявно містяться у Е. Ренана) була опублікована робота німецького історика Ф. Майнеке «Космополітизм і національна держава», в якій він запропонував власну, відмінну від ренанівської, концепцію нації [116]. Загалом погоджуючись з Е. Ренаном, що жодна з «об'єктивних» ознак, якими нація зазвичай визначається, – спільне походження, спільна мова, спільна держава (або федерація однорідних держав) не є для нації достатньою та/або необхідною, він, проте, стверджував, що і спільне духовне життя не можна вважати подібним чинником. Нація повинна містити в собі певне «природне ядро», в основі якого – принцип кровної спорідненості. Саме з нього може вирости щось, що дозволить племінному об'єднанню стати нацією та зробить його здатним абсорбувати чужі племена й елементи [116, с. 264-265].

В середині 1920-х рр. в своїх знаменитих «Есе про націоналізм», основоположник наукового дослідження націоналізму американець К. Гейз

вказав, що хоча націоналізм і є породженням сучасності, це не головна, а тим паче не єдина причина його популярності. Цю популярність можна пояснити зіткненням політичної демократії, промислової революції і філософського романтизму з національною свідомістю, яка давно зароджувалась серед інтелектуалів і еліти. Це злиття породило націоналістичний процес і націоналістичну доктрину, які згодом були сприйняті масами за допомогою освітніх і пропагандистських установ, таких як національна школа, армія та журналістика [324].

І все ж, це не пояснює, підкреслює К. Гейз, «чому апостолами націоналізму рухає місіонерське завзяття ..., чому мільйони готові та хочуть віддати своє життя за націоналізм?» [324]. Вочевидь, в сучасному націоналізмі є щось більше за доктрину та історичний процес. А саме емоційна (в основі своїй релігійна) відданість ідеї національної держави – відданість більш глибока й сильна, ніж всі інші людські лояльності [324]. «Націоналізм, як і будь-яка релігія, задіює не просто волю, але й інтелект, уяву та емоції. Інтелект будує уможливлену теологію або міфологію націоналізму. Уява будує невидимий світ навколо вічного минулого та вічного майбутнього своєї національності. Емоції живлять богословські чесноти віри, надії і синівської любові; вони викликають радість і захват від споглядання національного бога ...», – «бога обраного народу» й передусім «бога війни», якому націоналіст готовий вклонитись через публічні акти поваги та обожнювання [324].

Між сучасним націоналізмом і середньовічним християнством, зауважує К. Гейз, можна провести дуже чіткі й яскраві паралелі. Як і у середньовічній християнській церкві, у сучасній національній державі, членство в якій є обов'язковим, є приписуваний їй ідеал, місія, символи віри, календар і обряди, церемонії і ритуали, ходи та паломництва, святі та пророки, теологія та міфологія, які навіть зовні дуже нагадують християнство. Однак християнство, як і інші великі релігійні системи минулого, об'єднували, а не роз'єднували народи, водночас дух

націоналізму, незважаючи на універсальність його концепції, виростає з старозавітної племінної ідеї «обраного народу», лише благо якого і має значення [324]. «Царство націоналізму, відверто кажучи, належить цьому світу, і його досягнення включають в себе племінний егоїзм і марнославство, особливо неосвічену та тиранічну нетерпимість, і війну» [324].

Іншим основоположником націоналістичних студій вважається американський історик і філософ, в минулому сіоністський активіст і житель підмандатної Палестини, чеський єврей Г. Кон. Свою теорію нації і націоналізму він почав розробляти ще в 1920-х рр., проте широку популярність він здобув лише після 1944 р., коли вперше була опублікована його робота «Ідея націоналізму» [344]. Надалі до своєї теорії він повертався не раз, удосконалюючи й навіть переглядаючи частину її положень, зокрема в монографії «Націоналізм: його зміст і історія», перше видання якої побачило світ в 1955 р. [343].

«Нація», за визнанням Г. Кона, – надзвичайно складне поняття, якому не можна дати чіткого «математичного» визначення. І хоча нації зазвичай відрізняються між собою певними об'єктивними ознаками, такими як спільність походження, мови, території, політичної влади, звичаїв, традиції і релігії, ні одна з цих ознак не є вирішальною для нації або необхідною умовою її існування [343, с. 9-10]. Визначальним фактором є жива активна колективна воля – «націоналізм», що «надихає більшість народу та претендує на те, аби надихати всіх представників нації» [343, с. 10].

«Націоналізм, – підкреслює Г. Кон, – це результат зростання соціальних і інтелектуальних чинників на певному етапі історичного процесу» [344, с. 6]. Він вимагає існування (в реальності чи в ідеалі) сучасної централізованої держави, яка контролює окрему та достатньо велику територію. І хоча сучасна держава була породженням абсолютних монархій, саме націоналізм вдихнув у неї нове життя, надавши їй нового змісту та новий, по суті релігійний запал [344, с. 3-4]. Так, Англія в XVII ст., її північноамериканські колонії у XVIII ст., а також Франція під час революції

1789 р. стали першими «національними державами», в яких вже нації, а не монархи визнавались суверенами [343, с. 14-20].

На противагу універсалізму Олександра Македонського, Римської імперії і Середньовіччя, сучасний націоналізм славить національний характер, національні відмінності та національну індивідуальність, використовуючи при цьому «деякі найдавніші та найпримітивніші людські почуття, що грали важливу роль у формуванні соціальних груп в історії» [343, с. 12-15; 344, с. 4]. Ці почуття існували завжди, але загалом були неусвідомленими та невираженими, і не визначали думки та вчинки людей у настільки ж глибокий і всепроникливий спосіб як в епоху націоналізму. Вони чітко проявлялись лише випадково, в окремих особистостях або в окремих групах, часто під тиском або в результаті провокації [344, с. 4-10].

Такі важливі риси націоналізму як ідея обраності, національне месіанство, формування загальної пам'яті про минуле та уявлень про майбутнє існували у стародавніх євреїв. А стародавні греки, розділяючи з ними почуття власної відмінності від інших народів (і своєї переваги над ними), до того ж розвинули концепцію відданості політичній громаді – полісу, з яким кожному громадянину належало ототожнювати себе [343, с. 11-12]. І все ж, такі важливі передумови націоналізму як утвердження ідеї народного суверенітету та секуляризованого сприйняття світу, виникнення та зміцнення третього стану, найменш скутого владою традиції, і такого, що претендує представляти інтереси всього народу, визрівали не одне століття, але визріли лише в Новий час [343, с. 10-20; 344, с. 3].

У 1953 р. американський політолог і соціолог К. Дойч в книзі «Націоналізм і соціальна взаємодія» презентував власну «комунікативну» теорію нації, що згодом помітно вплинула на розвиток модерністських концепцій націоналізму [57]. Відповідно до комунікативної теорії, «нація» розглядається як сучасний феномен, а «націоналізм» – як одна з найважливіших умов модернізації (переходу від традиційного суспільства до сучасного). Визначальною рисою процесу модернізації визнається якісне

зростання комунікативних можливостей суспільства, а саме його здібностей зберігати, пригадувати, транслювати, рекомбінувати та повторно використовувати інформацію за допомогою спільної знакової системи – мови, а також додаткових кодів, таких як алфавіт, рахунок, живопис тощо. Ці комунікативні можливості з'являються лише в сучасну епоху – епоху промислової і технічної революції, панування капіталістичних відносин і глобальної конкуренції. При цьому способи та засоби соціальної комунікації мають бути більш комплементарними (тобто зрозумілими та прийнятними) для представників однієї спільноти, ніж для представників різних. Отже «народ» («національність», «нація») визначається не наявністю тих чи інших об'єктивних ознак, а певними функціональними (в даному разі комунікативними) можливостями, що мають необхідний рівень компліментарності [57, с. 324-331].

У 1960 р. побачила світ оригінальна та важлива робота «Націоналізм» британського політолога та історика, іракського єврея Е. Кедурі [84]. На його думку, вчення про націоналізм виникло в Європі лише на початку ХІХ ст. та «передбачає, що людство природним чином ділиться на нації, що нації мають конкретні характеристики, які можуть бути встановлені, і що єдиний законний вид правління – це національне самоврядування» [84, с. 21].

На відміну від багатьох дослідників нації і націоналізму Е. Кедурі твердо відмовлявся класифікувати «націоналізм» відповідно до однієї з характеристик, будь-то мова, культура, раса або релігія. Всі ці аспекти, на його думку, становлять в доктрині націоналізму первісну єдність – «націю», і між формами націоналізму, які виділяються у такий спосіб, немає істотної, а тим паче сутнісної відмінності [84, с. 71-72]. «Безсумнівно лиш те, що [націоналізм] ... ділить людство на певні нації, а самі нації при цьому повинні утворювати суверенні держави, і що всі, хто належить до певної нації, рано чи пізно досягають свободи та самоствердження, якщо розвивають особливу ідентичність своєї нації і гасять особистість у великому цілому цієї нації» [84, с. 72-73].

Націоналізм не можна описувати як якусь нову форму трайбалізму, а націю – як плем'я, що розрослося та нещадно виключає чужинців. Така аналогія в аналітичному плані мало що дає та скоріше може ввести в оману. Відносини всередині племені регулюються звичаєм, а не спільною волею його членів. Члени племені є такими від народження, а не за самовизначенням. Їм невідомо, що мета людини – прогрес, і що вони можуть досягти цієї мети, тільки розчинивши свою волю в волі племені.

Націоналізм також слід відрізнити від патріотизму та ксенофобії [84, с. 73-74]. На відміну від націоналізму «ні те, ні інше почуття не вимагає особливої антропології і не затверджує особливу доктрину держави або ставлення до неї індивіда» [84, с. 73]. Ця плутанина існує, оскільки націоналізм прагне контролювати та використовувати ці повсюди відчувані почуття в своїх цілях, змушуючи їх обслуговувати особливу антропологію та філософію. А це означає, що домінуюче в США та Великобританії політичне мислення, в основі якого вірність політичним інститутам, невірно називати націоналізмом. Британські чи американські «націоналісти» зазвичай не визначають власну «націю» через мову, расу та/або релігію, а громадяни цих держав не зобов'язані відповідати цим вимогам або ж підпорядковувати свою волю волі спільноти.

Націоналізм хоч і являє собою всеосяжне вчення, зовсім не є універсальним феноменом, а нації-держави не перебувають в процесі формування з XVI ст. чи навіть раніше, як це малює націоналістична історіографія. Територіальні суверенітети європейських держав, що розростаються і централізуються в Новий час, спочатку не були націями в тому сенсі, в якому цей термін розуміється в націоналізмі, а їх успіх не визначався тим, чи були вони націями чи ні [84, с. 73-78]. Більше того, розглядаючи країни в будь-якій іншій частині світу крім Європи чи в будь-якій іншій період історії, націоналістична історіографія стикається з непереборними труднощами, оскільки «послідовна націоналістична

інтерпретація історії звела б більшу її частину до нез'ясовних і прикрих аномалій» [84, с. 77-78].

Націоналісти намагаються довести, що поділ людства на нації є самоочевидним і природним, залучаючи для більшої переконливості мовознавство, історію, антропологію та/або інші академічні дисципліни. Однак немає переконливих причин вважати, що сам по собі факт подібності людей в одному відношенні важливіше відмінностей в інших, а тим паче, що це зобов'язує їх мати власний уряд [84, с. 77-78]. «З усього вчення залишається твердження, що люди мають право відстоювати свої відмінності від інших, неважливо які це відмінності – вигадані чи реальні, важливі чи ні – і ставити ці відмінності в основу власних політичних інтересів» [84, с. 78].

У 1960-х рр. американський соціолог і політолог Т. Парсонс (а згодом і інші структурні функціоналісти) звернувся до проблеми співвідношення етнічної і національної ідентичності, зокрема в сфері державної політики. Так, Т. Парсонс вказував на те, що сучасна демократична держава може й повинна будуватись на принципах етнічного плюралізму. І хоча він визнавав, що це серйозний виклик для національної єдності, все ж наполягав, що зміцнення громадянської основи нації здатне знизити рівень міжетнічної напруженості в державі [182, с. 7-8].

У 1960-х рр. до проблеми ідентичності звертається й норвезький соціальний антрополог Ф. Барт, який вивчав етнічні групи та феномен етнічності як такої. Значущою віхою в дослідженні ідентичності стає публікація під його редакцією колективної монографії «Етнічні групи та соціальні кордони: Соціальна організація культурних відмінностей», матеріалом якої стали виступи учасників наукового симпозиуму, що пройшов у лютому 1967 р. [251]. У «Вступі», який є, по суті, самостійною і самодостатньою роботою, згодом широко обговорюваною серед дослідників культури й етнічності, Ф. Барт позначив загальну спрямованість статей збірника та його методологічні основи. А саме: етнічна група розуміється тут скоріше не як культурна, а як психологічна спільність. При цьому етнічна

ідентичність розглядається не як щось, що не відчуває зовнішнього впливу, а як залежна від маніпулювань субстанція, здатна змінюватись як на індивідуальному рівні, так і на груповому. Більше того, за тих чи інших обставин індивіди можуть змінювати свою етнічну ідентичність (а групи її характер), керуючись міркуваннями максимальної вигоди [251, с. 9-48]. Ці, по суті, конструктивістські ідеї Ф. Барта згодом отримали широке поширення в дослідженнях, що присвячені проблемам «нації», «націоналізму» та «національної ідентичності».

У 1964 р була вперше опублікована робота «Думка та зміни» британського філософа й антрополога, чеського єврея народженого у Франції Е. Геллнера [308]. Ця монографія безпосередньо порушувала проблему нації і націоналізму, проте широку популярність Е. Геллнеру принесла інша його робота – «Нації і націоналізм», яка побачила світ в 1983 р. [43].

«Націоналізм, – в розумінні Е. Геллнера, – це передусім політичний принцип, суть якого полягає в тому, що політична та національна одиниці мають збігатись» [43, с. 23]. Порушення цього принципу викликає почуття обурення, а його здійснення – почуття задоволення. Подібні націоналістичні почуття надихають націоналістичні рухи. Націоналістичний принцип порушується, коли політичні кордони не охоплюють всіх представників однієї нації і/або включають представників іншої. Цей принцип порушується і коли нація проживає, не змішуючись з чужинцями, в багатьох державах, так що жодну з них не можна назвати їх власною національною державою. І вже зовсім неприпустимою є ситуація, за якої правителі політичної одиниці належать не до тієї нації, до якої належить більшість населення [43, с. 23-24]. «Коротше кажучи, націоналізм – це теорія політичної законності, яка полягає в тому, що етнічні кордони не повинні перетинатись з політичними [а повинні збігатись, як і самі ці об'єкти], та зокрема, що етнічні кордони всередині однієї держави ... не повинні відокремлювати правителів від основного населення» [43, с. 24]. Необхідна умова націоналізму – існування політично централізованих утворень (держав) з їх специфічними агенціями з



підтримки порядку, а також морально-політичного клімату, в якому їх сприймають як норму.

Національна приналежність не є вродженою властивістю, хоча і представляється такою. Нації, як і держави, не існували в усі часи та за будь-яких обставин. Їх становлення обумовлено сукупністю обставин, а не загальною необхідністю. Більше того, хоча націоналізм і наполягає, що нація та держава призначені одна одній, їх виникнення зумовлене різними обставинами, в певному сенсі випадковими та незалежними (якщо на час забути, що нормативна ідея нації, в її сучасному розумінні, передбачає існування держави). І хоча модерна нація, як виняток, може виникнути і в доіндустріальну епоху, соціальна організація аграрного (а тим паче доаграрного) суспільства загалом несприятлива для дотримання націоналістичного принципу. Лише епоха індустріалізації стає епохою націоналізму. Не націоналізм, як вважає Е. Кедурі, нав'язує однорідність, а скоріше об'єктивна вимога однорідності виражається у формі націоналізму. Причому на практиці націоналізм часто поєднується з іншими наслідками індустріалізації, такими, наприклад, як Реформація та Протестантизм (які в певному сенсі можливі не тільки в християнстві), а також процесами колоніалізму, імперіалізму та деколонізації [43, с. 27-35, 95-103].

Посилка націоналістичної ідеології полягає в тому, «нібито “нації” закладені в самій природі речей, що вони тільки чекають, коли їх “розбудять” ... від сумного сну за допомогою націоналістичного “будильника”» [43, с. 112]. Однак «націоналізм – це не пробудження древньої, прихованої, дрімотної сили, хоча він представляється саме таким» [43, с. 112]. Насправді націоналізм породжується новою формою соціальної організації, яка використовує лише деякі з існуючих раніше культур, поступово перебудовуючи їх. Ці культури повністю усупільнюються, централізовано відтворюються та захищаються за допомогою «своїх» держав, і водночас стають опорою для їх соціальної організації [43, с. 112-113]. «Нації як природний, даний від Бога спосіб класифікації людей, як початково

уготована їм, хоча довго не усвідомлювана політична доля, – це міф. Націоналізм, який іноді бере колишні культури та перетворює їх в нації, іноді винаходить нові культури та часто знищує старі, – це реальність, ... і загалом реальність неминуча» [43, с. 114].

Хоча націоналізм не можна вважати непереборною силою, зазвичай він перемагає та визначає норму політичної законності в світі. Націоналізм формує нові спільноти, які відповідають сучасним умовам поділу праці. При цьому він використовує як сировину культурну, історичну та іншу спадщину попередньої, донаціоналістичної епохи, однак використовує її вибірково, найчастіше радикально змінюючи її [43, с. 114-115]. «Мертві мови можуть бути відроджені, традиції винайдені, зовсім міфічна початкова чистота відновлена» [43, с. 127]. Отже культури, які націоналізм закликає захищати чи відроджувати, значною мірою, є його власним винаходом [43, с. 128].

І все ж, цей культурно-творчий і абсолютно надуманий аспект націоналізму, що виражається в його специфічних формах і доктринах, не повинен вводити нас в оману, ніби націоналізм є випадковим, штучним, ідеологічним казусом, якого цілком могло б і не бути. Насправді націоналізм не випадковий. Він має дуже глибоке коріння в сучасних, спільних для всіх нас умовах, отже не може бути з легкістю відкинутий [43, с. 127-128].

У 1983 р. побачило світ перше видання книги «Уявні спільноти» британо-американо-ірландського політолога й історика Б. Андерсона, в якій він виклав своє розуміння «нації» і «націоналізму». А в 1991 р., внаслідок широкого наукового обговорення та роздумів, спровокованих, за визнанням самого автора, обґрунтованою критикою, з'явилося виправлене та доповнене видання [262].

«Націю» Б. Андерсон запропонував розуміти як уявну політичну спільноту, яка уявляється одночасно обмеженою та суверенною [262, с. 5-6]. Ця спільнота є уявною, «оскільки члени навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості своїх побратимів-по-нації, не будуть зустрічатись з ними чи навіть чути про них, тоді як в умах кожного з них живе образ їхньої

спільності» [262, с. 6]. Нації – не результат «фабрикації» і «фальсифікації» (як можна подумати читаючи Е. Геллнера), а скоріше плід «уяви» та «творчості», як і будь-які інші спільноти, більші за первісні села, що об'єднані контактом віч-на-віч (а може навіть і вони). У цьому сенсі, всі ці спільноти не є «справжніми», та розрізнити їх слід не по їх помилковості чи справжності, а по тому стилю в якому вони уявляються. Нації уявляються «обмеженими», оскільки жодна з них, навіть найбільш численна, географічно протяжна та/або месіанська, не вважає себе рівновеликою, навіть потенційно, всьому людству (на відміну від християнства в минулому). Нації уявляються «суверенними», бо дана ідея виникла в епоху, коли Просвітництво та Революція руйнували легітимність «встановленої Богом» ієрархічної династичної держави, та навіть найзатятіші прихильники універсальної релігії стикались з її плюралізмом і обмеженим ареалом поширення [262, с. 6-7]. «Нації мріють бути вільними, й якщо під владою Бога, то відразу ж. Міра та символ цієї свободи – суверенна держава» [262, с. 7]. Нарешті, нації уявляються «спільнотами», оскільки незмінно уявляються глибокими, горизонтальними товариствами, незважаючи на фактичну нерівність і експлуатацію, які в кожній нації можуть уснівати [262, с. 7].

У 1983 р. була опублікована колективна монографія «Винайдення традицій» під редакцією Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера, вступ до якої був написаний британським істориком робітничого руху, австрійським євреєм народженим в Єгипті Е. Гобсбаумом [325]. Основною ідеєю книги, яка згодом суттєво вплинула на дослідження націй і націоналізму, є думка, що чимало традицій, які вважаються старими чи претендують на це, виявляються зовсім недавніми та нерідко винайденими. «Винайдені традиції» – це сукупність соціальних практик ритуального або символічного характеру, зазвичай регульованих за допомогою явно чи неявно визнаних правил, метою яких є впровадження певних цінностей і норм поведінки шляхом багаторазового повторення. На відміну від звичаїв в традиційних суспільствах зв'язок «винайдених традицій» з історичним минулим

здебільшого фіктивний, а заведені порядки та правила на відміну від «винайдених традицій» не повинні виконувати значущу ритуальну або символічну функцію. Ці традиції є відповіддю на нову ситуацію в формі відсилки до ситуації старої, або ж вони, так би мовити, створюють собі минуле шляхом їх квазіобов'язкового повторення [325, с. 1-3]. У цьому сенсі, «винайдення традицій» відбувалось в різні періоди та в різних місцях, проте найчастіше традиції винаходять під час радикального перетворення суспільства, «коли відбуваються досить значні та швидкі зміни як з боку попиту, так і з боку пропозиції» [325, с. 4-5]. Тому говорити про «винайдені традиції» найбільш слушно щодо порівняно недавніх історичних інновацій, таких як «нація», чи асоційованих з нею явищ, наприклад націоналізму, національної держави, національних символів і національної історії [325, с. 5, 13]. «Нас не повинен вводити в оману дивний, але зрозумілий парадокс: сучасні нації з усім своїм військовим спорядженням зазвичай претендують на щось прямо протилежне їх новизні, на те, що корінням своїм вони врастають у глибоке минуле та є ... настільки "природними", що для їх визначення достатньо простого самоствердження» [325, с. 14].

Свою концепцію Е. Гобсбаум розвинув у книзі «Нації і націоналізм після 1780 року», яка вперше була опублікована в 1990 р. [326]. Констатуючи, що і об'єктивні, і суб'єктивні визначення нації недосконалі та мають безліч винятків і обмежень, він запропонував відмовитись від будь-якого апріорного визначення нації у принципі, пропонуючи як робочу гіпотезу, що будь-яке досить велике об'єднання людей, члени якого сприймають себе нацією, нею і є. При цьому аналіз «національного питання», на думку автора, необхідно починати з поняття «нації», як її уявляють собі націоналісти, тобто сприйняти її в задумі, в ідеї, адже не держави та національні рухи виникають з націй – все відбувається зворотним шляхом [326, с. 5-11]. В основі формування націй лежить передусім конструювання та винайдення зверху, проте, національні феномени не можна повністю збагнути, не приділивши увагу їх сприйняттю знизу, «з точки зору забобонів,

надій, потреб, сподівань і інтересів простої людини, які необов'язково є національними, а ще меншою мірою є націоналістичними» [326, с. 10].

Важливою віхою у вивченні національної ідентичності з позицій так званого етносимволічного підходу став вихід у світ у 1982 р. книги американського політолога Дж.А. Армстронга «Нації до націоналізму», в якій автор досліджував премодерне коріння сучасних націй (здебільшого європейських і близькосхідних) [5]. Часові рамки дослідження обмежувались появою націоналізму в кінці XVIII ст., «коли усвідомлення етнічної ідентичності стає найвпливовішим чинником у створенні незалежних політичних структур» [5, с. 294]. Тривала часова перспектива, за думкою автора, дозволяє виявити довгострокові історичні тенденції, і відокремити «необхідне» від «випадкового» в розвитку етнічних ідентичностей, що, врешті-решт, знайшли своє втілення в національних ідентичностях. Останні – суть не якісь безпрецедентні явища, а лише нова форма явищ, що до того вже існували та безперервно відтворювались.

Розвиваючи ідеї Ф. Барта, Дж.А. Армстронг стверджує, що етнічні групи визначають себе не стільки через власні характерні ознаки, скільки через порівняння з «чужинцями». Тобто етнічність – скоріше результат мінливих соціальних взаємодій, ніж основа соціальної організації. Проте, відходячи від спрощеного підходу, що жорстко прив'язує етнічність до певної території, виникає проблема розрізнення етнічних і інших соціальних колективів, таких як релігійна спільнота та клас. Більше того, всі ці спільноти, так чи інакше, можуть «нашарувуватись» або «перетікати» одна в одну (що характерно і для євреїв). Тому для такого розрізнення слід насамперед виявляти способи розмежування, та швидше встановлювати існуючі соціальні тенденції, ніж перевіряти їх на відповідність певним чітко визначеним категоріальним ознакам.

Початкове визначення етнічних кордонів існує у вигляді відносин, проте досягнути їх безпосередньо вкрай складно. Етнічні кордони простіше зрозуміти через вторинні ознаки, виражені в матеріальних знаках, таких як

лінії на географічних картах, норми в кодифікаційних книгах і символи (слова, жести, малюнки, музичні твори і т.п.). Інформація, що міститься в символах, виконує при цьому роль сигналів, які передаються ззовні або всередині самої групи. Зрештою, в разі тривалого існування, ці символи можуть стати частиною міфологічних структур, що сплавляючись з іншими міфами, переростають у міфомоторику, яка визначає ідентичність даної конкретної політії [5, с. 294-298].

Дещо іншу концепцію національної ідентичності запропонував інший засновник етносимволічного підходу Е. Сміт. На протязі багатьох років він був професором Лондонської школи економіки, головним редактором журналу «Нації і націоналізм», а також одним із фундаторів і першим президентом Асоціації етнічних і національних досліджень (1990-2013) [198]. До проблеми національної ідентичності в своїх численних статтях і книгах він звертався не раз (зокрема та передусім до «єврейського кейсу»), однак найповніше власне бачення цього феномена він представив в однойменній роботі «Національна ідентичність», вперше опублікованій в 1991 р. [195, 198]. Етносимволічна концепція Е. Сміта грає важливу роль в дискусіях щодо національної ідентичності в Ізраїлі, характеру сіонізму та його актуальності сьогодні, коли, як багатьом здається, заявлена мета та завдання сіонізму вже досягнуті [240].

Без ретельного та всебічного вивчення феномена національної ідентичності, зауважує Е. Сміт, не можна зрозуміти силу націоналізму як політичного фактора. Невипадково в основі більшості найзапекліших і найтриваліших міжнародних конфліктів лежать конкуруючі концепції національної ідентичності. Основними рисами національної ідентичності є: «історична» територія; спільні міфи та історична пам'ять; спільна масова громадянська культура; єдині юридичні права та обов'язки її членів; спільна (в ідеалі самодостатня) економіка [195, с. 18-24]. Отже «націю можна визначити як сукупність людей, що має власну назву, свою історичну територію, спільні міфи та історичну пам'ять, спільну масову, громадську

культуру, спільну економіку і єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів» [195, с. 24]. По суті, елементи інших видів колективної ідентичності присвоюються нацією. І це обумовлює те, як поєднується національна ідентичність з іншими ідентичностями – етнічною, релігійною, класовою і т.п., а також визначає здатність націоналістичної ідеології приймати різні форми, будь-то лібералізм, фашизм, комунізм. При цьому національну ідентичність не можна звести лише до якогось одного елементу – в цьому разі вона виявиться нежиттєздатною.

«Націю» та «державу» слід також розрізнати між собою, навіть не дивлячись на те, що ці концепції (принаймні частково) накладаються одна на одну, а сучасним державам доводиться формулювати свою легітимність в національній формі. Концепція нації передбачає об'єднання в єдину політичну спільноту всіх, хто, як уявляється, має спільну історичну батьківщину та культуру. Тоді як концепція держави безпосередньо пов'язана лише зі специфічними державними інститутами, що мають в межах державної території монополію на легальний примус і насильство. До того ж вкрай рідко кордони держави та нації збігаються і все населення держави має спільну етнічну культуру. Навіть в межах давно сформованих західних держав, представлені в ній етнічні групи можуть кидати виклик національній державі, а держави, які тільки прагнуть стати національними, часто змушені обмежувати свою програму закликами до політичної єдності та суверенітету народу.

І все ж, чи є у сучасних націй етнічні основи, й якщо є, то які? Відповідь Е. Сміта однозначна: етнічні зв'язки та ідентичності зазвичай формують культурні основи націй. Вони зіграли надзвичайно важливу роль у формуванні перших націй і продовжують відігравати помітну роль сьогодні. Тому будь-які спроби зрозуміти, як, коли і чому виникають нації, повинні починатись з вивчення цих питань.

Одні вважають етнічну приналежність споконвічною сутністю, яка існує в природі поза часом. Інші приписують їй ситуаційний характер, який

визначається мінливістю в сприйнятті та самосприйнятті індивідів. І це, в їх розумінні, робить етнічну приналежність зручним інструментом для відстоювання індивідуальних і колективних інтересів (наприклад, конкуруючих еліт в боротьбі за владу). Нарешті треті, до яких можна віднести й Е. Сміта, підкреслюють суб'єктивні, історичні та символіко-культурні атрибути етнічної ідентичності [195, с. 24-25, 29-30, 61].

В розумінні Е. Сміта «етнічна група – це тип культурної спільноти, що надає великої ваги міфам про походження та історичній пам'яті і вирізняється однією, а то й кількома культурними особливостями: релігією, звичаями, мовою, інституціями» [195, с. 30].

Попри риторику націоналізму, етнічні групи не є одвічними. Вони можуть як зникати, внаслідок поглинання чи розпаду, так і виникати, в результаті об'єднання чи поділу (частота цих процесів вказує на мінливий характер етнічних кордонів і етнічних культур). Більше того, природа етнічної ідентичності (та будь-якої іншої колективної культурної ідентичності) допускає приналежність одразу до декількох груп за принципом концентричних кіл (як от суперетнос-етнос-субетнос). І все ж, не слід перебільшувати мінливість етнічних кордонів і етнічних культур. Поява та розвиток тих чи інших етнічних ідентичностей – не просто результат випадкової низки подій (чи точніше їх емоційного сприйняття). Міцність деяких етнічних груп, їх здатність зберігатись протягом століть (чи навіть відроджуватись з плином часу) як раз свідчить про це.

Серед етнічних груп слід розрізняти «етнічні категорії» й «етнічні спільноти». У той час як членам етнічних категорій властива слабка самосвідомість (і погляд на них як на окремі історико-культурні групи є здебільшого зовнішнім), членам етнічних спільнот, навпаки, властиве сильне почуття спільної ідентичності (принаймні багатьом з них).

У цьому контексті, ідеальний тип етнічної спільноти має наступні атрибути: власну групову назву; міф про спільних предків; спільну історичну пам'ять; наявність диференційованих елементів спільної культури; зв'язок з



конкретним «рідним краєм»; почуття групової солідарності. І чим більша кількість атрибутів (і глибина їх впливу) властива даному населенню, тим ближче це населення до ідеального типу етнічної спільноти.

Водночас етнічну спільноту не слід плутати з расою. На відміну від неї раса, як її зазвичай представляють, має універсальні спадкові риси, які визначають духовні та/або навіть фізичні особливості групи.

Етнічні атрибути мають сильну суб'єктивну складову. Має значення не стільки факт існування спільних предків, скільки міф про їх наявність. «Спільна історична пам'ять» може приймати (й зазвичай приймає) форму міфу. Зв'язок із «рідною землею» має міфічний і суб'єктивний характер: значення має не життя на ній і/або володіння нею, а ті асоціації і глибокі почуття, які вона викликає (що можна простежити й на прикладі діаспоральних спільнот).

Отже тісний концептуальний і історичний зв'язок між етнічною спільнотою (етнічною групою) та нацією, хоча б через нашарування між собою властивих їм рис/атрибутів, очевидна. Однак не слід забувати, що мова йде про дві різні концепції і історичні формації. Нація, як більш пізній феномен, потребує етнічні елементи, які або вже існують, або їх тільки належить розвинути. Навіть тоді, коли у нації немає безпосереднього етнічного попередника – «етнічного ядра» (наприклад, США, Австралія, країни Латинської Америки), створення спільної міфології і спільних символів (з усіх доступних культурних елементів) стає головною умовою національного виживання та єдності [195, с. 30-35, 48-52]. «Без етнічного родоводу майбутня нація розпадеться» [195, с. 52].

І нація, і етнічна група, за визначенням, мають спільні міфи та історичну пам'ять. І нація, і етнічна група – територіальні спільноти. Але якщо зв'язок етносу з територією може не бути фізичним та реальним – етносу достатньо аби цей зв'язок був історичним і символіко-культурним, то нація має «володіти» територією. На відміну від національної культури етнічна – може не бути громадянською і спільною для всіх членів, юридичні

права та обов'язки всередині етнічної групи необов'язково рівні, а економіка етнічної групи зазвичай не самодостатня [195, с. 48-61].

Загалом, «відмінності між доновітніми і новітніми колективними культурними ідентичностями надто великі, щоб їх можна було увібгати в єдину концепцію нації» [195, с. 53]. Тому, незважаючи на спільні риси між ідеальним типом нації і спільнотами Древності та Середньовіччя (Давнім Єгиптом, Ассирією, Сефевідської Персією, Японією епохи Токугава і т.п.), їх не можна вважати «націями», а лише «етнічними державами». Такі важливі ідеї як автоемансіпація, пріоритет нації і суверенітет народу набули поширення лише в XVII-XVIII ст. в практичній діяльності та ідеології європейських націоналістичних рухів.

Серед етнічних основ нації Е. Сміт пропонує розрізняти «латеральні» («горизонтальні») та «демотичні» («вертикальні») етнічні спільноти.

Латеральний тип етнічної спільноти обмежений вищими соціальними верствами, а його виражене відчуття спільної приналежності здебільшого пов'язано з усвідомленням спільних інтересів пануючого класу. До того ж латеральні етнічні спільноти зазвичай мають «розмиті» кордони та формують тісні зв'язки з вищими верствами сусідніх латеральних етнічних спільнот.

Латеральна етнічна спільнота могла панувати протягом століть над інокультурним населенням, однак її життєздатність визначались тим, якою мірою вона була готова інкорпорувати в пануючу етнічну культуру інші верстви населення та/або навколишні території. Головним провідником такої інкорпорації була нова бюрократична держава, яка за допомогою свого апарату могла поширювати цінності, символи, міфи, традиції і спогади, які становлять культурну спадщину етнічного ядра. Успішними прикладами такої інкорпорації можна назвати Англію, Францію, Іспанію, Швецію, і певною мірою Польщу і Росію.

Однак якщо латеральні етнічні спільноти не бажали (або не мали можливості) поширити свою культуру вниз по соціальній драбині та/або на анексовані території, їм, врешті-решт, доводилось стикатись з проблемою

поглинання своєї культури чужою. Лише іноді їм вдавалось зберегтись (перейнявши нову релігію, звичаї та/або мову, але не втративши власну назву, спільну історичну пам'ять і міфи про спільне походження).

На відміну від латерального, демотичний тип етнічної спільноти не обмежений будь-якою соціальною верствою або класом, проявляючи більшу компактність і народність. Його чітко виражена історична культура, попри збереження класових суперечностей і навіть конфліктів, об'єднує все суспільство, всі соціальні страти навколо спільної спадщини та традицій, особливо при наявності зовнішньої загрози. В результаті, внутрішні зв'язки в демотичних етнічних спільнотах, апріорі, сильніше та інтенсивніше, а впускні бар'єри, навпаки, – вище.

Демотична етнічна спільнота зберігається переважно завдяки організованій релігії, її священним текстам (що часто підживлюють міф про обраність), літургії і релігійним ритуалам, соціальній ролі та авторитету духовенства. Саме релігія визначала спосіб життя та характер демотичних етнічних спільнот, таких, наприклад, як візантійські греки, монофізити копти та ефіопи, вірмени-григоріанці, католики ірландці та поляки, сикхи, євреї і друзи.

Демотичні етнічні спільноти зазвичай поневолені, та їм доводиться пристосовуватись до ворожого й інокультурного середовища. Отже релігійні символи та організації відіграють роль зручної захисної шкаралупи. Але, коли виникає питання про перетворення демотичної етнічної спільноти в націю, їй непросто змінити свій характер і звичний для неї спосіб життя. По-перше, оскільки за нею зазвичай не стоїть бюрократична держава [195, с. 48-71]. І по-друге, оскільки «дуже велика частина членів демотичної спільноти просто вважає, що вони вже становлять націю і завжди її становили, володіючи етнічними компонентами нації – спільною назвою, предківськими міфами, історичними спогадами, любов'ю до батьківщини тощо. Ці спільноти гадають, що, коли постане незалежна держава, вони нібито становитимуть такі ж нації, як і решта» [195, с. 71].

На шляху перетворення демотичної етнічної спільноти в націю особливо значущу роль зазвичай відіграє «етнічна інтелігенція», головне завдання якої полягає в мобілізації раніше пасивної спільноти на формування політичної нації. При цьому форма, темп, масштаб та інтенсивність цього перетворення залежать від еліти, яка буде втілювати це в життя. Будь-то традиціоналістська, модерністська, реформістська, певне їх поєднання чи послідовна зміна. Але в будь-якому разі основою нації є народно-історична культура, заново відкрита чи перевизначена в нових, національних термінах (всупереч потужному культурному впливу ззовні та/або протидії колишньої традиційної еліти) [195, с. 72-77].

Зі свого боку в центрі уваги американо-ізраїльської дослідниці націоналізму Л. Гринфельд – автора книги «Націоналізм. П'ять шляхів до сучасності», вперше опублікованої в 1992 р., опинився зв'язок націоналізму з національною ідентичністю [53].

Націоналізм, в концепції Л. Гринфельд, має відношення виключно до членства в спільнотах, які визначаються як «нації». Кожен член нації, як видається, долучається до її вищої сутності, а національне населення (яке називається «народом», «нацією» чи «національністю») вважається однорідним, незважаючи на класові, статусні та інші відмінності, що об'єктивно існують в ньому. Цей принцип незмінно лежить в основі всіх націоналізмів, в усьому іншому в них мало спільного. Національне населення в різних країнах визначається по-різному і критерії членства в них теж неоднакові. Більше того, жоден з «об'єктивних» факторів, якими нація зазвичай визначається, – спільна територія, спільна держава, спільна мова, спільна культура, спільна традиція та спільне походження, не є для націоналізму незмінним і необхідним. Природа нації обумовлена не характером елементів, з яких вона складається, а принципом організації, яка створює з цих елементів єдність і надає їм особливого значення. Національна ідентичність дає організуючий принцип різним етнічним (і неетнічним)

характеристикам, наділяючи їх певним значенням (відповідно до цього принципу), та перетворюючи їх в елементи специфічної ідентичності.

Національна ідентичність не тотожна колективній ідентичності. Вона відрізняється від суто політичної, територіальної, релігійної, мовної, класової і т.п., і навіть так званої особливої ідентичності – почуття «англійськості», «французькості» чи «німецькості», яке зазвичай асоціюється з національною ідентичністю. В одних ситуаціях «особлива ідентичність» існує задовго до того як була остаточно сформована національна ідентичність (Франція, Німеччина), в інших – одночасно з артикуляцією національної ідентичності (Англія, Росія), в-третьє, що буває рідко, вже після формування національної ідентичності (США).

Етнічні націоналізми зазвичай використовують термін «національність» як синонім до поняття «етнічність», а «національна ідентичність» розуміється як усвідомлення одвічних або успадкованих характеристик етнічності, таких як мова, звичаї, територіальна приналежність, фізичний тип і т.п. Водночас етнічність як така не є етнічною (чи будь-якою іншою) ідентичністю. Це справедливо тільки тоді, коли «носій» етнічності себе з нею ототожнює [53, с. 17]. «Ідентичність є самосприйняття. Якщо певна ідентичність нічого не означає для даного населення, то дане населення не володіє тією ідентичністю» [53, с. 17]. Ідентичність не може бути латентною – вона або існує, або ні.

Етнічні характеристики часто є основою групового почуття особливості, винятковості чи «особливої ідентичності» як її називає Л. Гринфельд. Однак етнічність як така не породжує «особливу ідентичність» [53, с. 17]. «З існуючих етнічних характеристик відбираються тільки деякі і не завжди одні й ті самі кожного разу» [53, с. 17]. Більше того, «джерелами винятковості» деяких народів, зокрема американського, є лише неетнічні характеристики: їх населення взагалі не формує етнічну спільноту. Відбір характеристик проводиться на основі багатьох факторів, не завжди пов'язаних з наявністю та/або яскравістю тих чи інших властивостей (які в

процесі відбору можуть або вже існувати, або тільки створюватись) [53, с. 17-18].

Власну оригінальну концепцію презентував і американський соціолог, автор численних праць з проблем нації і націоналізму К. Калхун. У своїй програмній статті «Націоналізм і етнічність», опублікованій в 1993 р., він не просто узагальнив існуючі на той час теоретичні підходи, але і запропонував якісно новий підхід, заснований на дискурсивному аналізі [285]. Згодом він розвинув його в книзі «Націоналізм», виданій в 1997 р. [75], та монографії «Нації мають значення», опублікованій в 2007 р. [286].

Необхідною (але не достатньою) умовою для визначення населення нацією К. Калхун назвав наявність соціальної солідарності між членами ймовірної нації і існування відповідної колективної ідентичності – визнання членами ймовірної нації її цілісності та свого членства в ній.

Вирішальне значення у розвитку націоналістичного саморозуміння та визнання його претензій іншими має дискурсивна формація націоналізму. Найважливішими аспектами риторики нації (а отже й її рисами) є такі:

- Кордони території і/або населення;
- Неподільність нації;
- Державний суверенітет або прагнення до нього (та через нього прагнення до формальної рівності з іншими націями);
- Суверенітет народу/нації;
- Належність до нації як основа народної мобілізації;
- Індивідуальне та безпосереднє членство в нації;
- Спільна культура як певне поєднання мови, переконань, цінностей і соціальних практик;
- «Історичність» нації;
- Спільне походження та/або спільні расові риси членів нації;
- Особливий історичний і/або сакральний зв'язок нації з певною територією.

Але жодна з перерахованих властивостей нації (і її риторики) не є абсолютно необхідною, хоча те чи інше населення, яке визнається нацією, зазвичай претендує на більшість з них [75, с. 28-32]. І все ж, «вирішальне значення має система, в якій вони переважають» [75, с. 30]. Нація розпізнається не по суті, а по системі «сімейних подібностей» [75, с. 32]. «Визнання нацією ґрунтується не на чіткому визначенні, а на переважанні цієї загальної закономірності» [75, с. 32].

Націоналізм, в концепції К. Калхуна, представляє собою спосіб конструювання колективних ідентичностей, який виник в епоху Модерну та супроводжувався сучасними процесами, серед яких можна виділити революцію в сфері державної влади та управління, появу якісно нових засобів комунікації і транспорту, а також глобальне розширення економічних і політичних зв'язків.

Але це не означає, запевняє нас К. Калхун, що в націоналізмі все сучасне. Національні ідентичності та проекти зазвичай спираються на давні етнічні ідентичності та/або навіть більш давні зв'язки спорідненості та походження, які в аналітичному плані слід відрізнити один від одного. В цьому криється важливе джерело сили національних ідентичностей і проектів, що черпають своє змістовне наповнення й емоційну прив'язаність в старих колективних ідентичностях.

Поширене уявлення про націю як про велику родину (як і риторика спорідненості та походження загалом) здатні вводити в оману, оскільки сім'я чи рід мають відношення до іншого масштабу лояльності, а зв'язки, що існують між їх членами, «працюють» зовсім інакше [75, с. 73-74, 87-91]. Іншими словами, «між мережами міжособистісної солідарності та вимогами згуртованості широких категорій нібито схожих людей існує велика різниця» [75, с. 34]. Відданість абстрактній категорії істотно відрізняється від відданості, яка виробляється в процесі безпосередньої міжособистісної взаємодії. У той час як індивід в ідеалі є членом нації безпосередньо (минаючи проміжні асоціації), членство в тій чи іншій сім'ї/локальній

громаді визначається конкретними та безпосередніми зв'язками з іншими членами сім'ї/локальної громади. Націоналістична ідеологія може звеличувати сімейні та/або громадські зв'язки, претендуючи на національну самобутність чи наділяючи її відповідними зовнішніми атрибутами, проте національна програма зазвичай передбачає створення якісно нового колективу, члени якого поділяють передусім національні цінності.

На відміну від риторики спорідненості та походження націоналістична риторика може використовуватись тільки щодо нації загалом (коли ж вона використовується щодо певної групи всередині нації, то вона претендує на те, що ця група й є справжньою нацією, а спільнота, що її включає, насправді не є єдиною нацією). Незважаючи на те, що національність включає менші за масштабами категорії, такі як етнічні групи та племена, вона претендує на внутрішню однорідність, або принаймні на пріоритет національності перед усіма такими внутрішніми відмінностями. І це є дзеркальним відображенням уявлень про зовнішні відмінності [75, с. 34-35, 73-74, 92-93, 102-107]. «Ідея, що кожен народ має свою особливу "сутність", внутрішньо єдину та відмінну від усіх інших, грає важливу роль в історії націоналізму» [75, с. 34]. Нації постають цілісними та неподільними, індивідуальними носіями особливої ідентичності, за допомогою якої нація висловлює себе, свій колективний досвід і характер [75, с. 103-104].

«Проміжне» положення між спорідненістю та національністю займає етнічність. Етнічні ідентичності розвиваються передусім там, де різні і внутрішньо згуртовані народи втягуються в інтенсивні зв'язки між собою та/або з державою. Це відбувається зазвичай тоді, коли наростають процеси урбанізації, посилюються транслокальні зв'язки та/або створюються нові держави (особливо імперії). В цьому разі спорідненість втрачає своє колишнє значення, і в суспільстві виникає запит на формування почуття етнічності з його потенціалом розвитку більш загальних зв'язків [75, с. 93-94]. «Етнічність стає помітною на кордоні між внутрішніми способами організації життя групи ... та зовнішніми приписуваннями властивостей



іншими жителями великого міста, країни чи учасниками економіки» [75, с. 94]. Хоча внутрішня організація «етнічної групи» може бути різною (в її основі можуть лежати як зв'язки спорідненості та походження, так і певне поєднання категорій і зв'язків), «зовні – щодо інших етнічних груп або держав – вона здається категорією еквівалентних “етнічних” членів» [75, с. 94]. Це можна назвати однією з найважливіших особливостей «непрямого правління» в імперіях, де проміжні (общинні) лідери відповідали перед центром за свої групи, що користувались в державі певним рівнем автономії і самоврядування (наприклад, система мілетів в Османській імперії відповідала цьому принципу) [75, с. 94-95].

«Етнічні ідентичності не просто розвиваються зсередини: вони створюються в світах множинних етнічних ідентичностей», де кордони групи визначаються не тільки внутрішньою подібністю, але і зовнішніми відмінностями [75, с. 98]. І в цьому сенсі етнічні та національні ідентичності схожі, оскільки і ті й інші ніколи не існують самі по собі. Спільна етнічна культура може сприяти розвитку національної ідентичності, однак формування національної ідентичності не гарантовано нею. Крім того, спільна етнічна культура може лежати в основі більш ніж однієї нації (наприклад, Британії, Австралії і Нової Зеландії), а спільна національна культура (наприклад, США, Канади, Швейцарії) може не зводитись до культури якоїсь однієї з етнічних груп. І хоча націоналізм часто (але не завжди) спирається на вже існуючі етнічні ідентичності (та/або навіть більш давні зв'язки спорідненості та походження), він творчо «переробляє» їх, надаючи їм нового, національного забарвлення. Традиції не просто успадковуються, вони відтворюються, пристосовуючись до нових обставин. Одні традиції повністю зникають, інші – зберігаються незмінними, треті – істотно змінюють своє значення, однак лише частина з них стає основою для національного будівництва та/або націоналістичних зазіхань [75, с. 98, 107-111].

Як і для К. Калхуна, для американського антрополога К. Вердері найбільший дослідницький інтерес представляє дискурсивна формація націоналізму. Переважно в рамках дискурсивного підходу були написані такі роботи автора як «Куди йдуть “нація” і “націоналізм”?» (1993 р.) [39], «Національна ідеологія при соціалізмі» (1994 р.) [409] та «Чим був соціалізм і що йде йому на зміну?» (1996 р.) [410].

В концепції К. Вердері, нація – це ідеологічний конструкт, що став найпотужнішим символом і основою сучасної системи міжнародних відносин. Наразі саме нація визначає зв'язок держави зі своїми громадянами, та одночасно – їх взаємовідносини з іншими державами та їх громадянами. Як символ нація служить легітимації численних соціальних рухів і дій, що переслідують зазвичай різні цілі. Значення нації як символу визначається двома факторами. По-перше, її неоднозначністю, що дозволяє залучати на її бік докорінно різні аудиторії (як внутрішні, так і зовнішні). По-друге, здатністю пробуджувати почуття та схильності, які визрівали по відношенню до нації не одне десятиліття. Отже націоналізм – це використання символу нації за допомогою дискурсу та політичної діяльності, а також почуття, яке спонукає людей реагувати на його використання.

По суті, націоналізм – це дискурс, що одночасно гомогенізує, диференціює та класифікує [39, с. 297-298]. «Він адресує свій заклик людям, яких імовірно щось об'єднує один з одним, протиставляючи їх тим людям, яких, знову ж імовірно, ніщо не пов'язує між собою» [39, с. 298].

Кожен конкретний націоналізм має безліч значень, які висувуються й оскаржуються різними групами, що бажають реалізувати та зафіксувати своє право на визначення символу нації. Групи, що діють на полі націоналізму, сприймають націю як вищий символ, однак мають різні, конфліктує між собою уявлення про справжність нації і її призначення, про культурну спадщину та національний характер і т.п. Тому в націоналізмі як такому не слід бачити соціально діючу силу та/або нормативну проблему [39, с. 299-302]. Замість цього слід визначити «той глобальний, соціальний і

інституційний контекст, в якому різні групи змагаються за право контролю над цим символом і його значеннями» [39, с. 299]. Важливо зрозуміти, чому за тих чи інших обставин одні групи та програми успішніші за інші, та що стоїть за ними крім власне суперечок з національних питань.

Отже нація постає ідеологічним конструктом, значення якого змінюється в залежності від наявного балансу соціальних і політичних сил [39, с. 299-302]. «Вона постає значущою ідіомою, тобто свого роду валютою, яка використовується в торгівлі позиціями, що можуть не мати ніякого відношення до нації» [39, с. 302].

Свою концепцію національної ідентичності, а також оцінку загроз, що стоять перед нею, запропонував і американський політолог С. Гантінгтон в книзі «Хто ми? Виклики американській національній ідентичності» (2004 р.) [227].

Під «ідентичністю» С. Гантінгтон запропонував розуміти самосвідомість індивіда чи групи, яка представляє собою «продукт самоідентифікації, розуміння того, що ви або я маємо особливі якості, які відрізняють мене від вас і нас від них» [227, с. 50]. Навіть новонароджений має ідентичність, яка визначається такими характеристиками як стать, ім'я, громадянство і т.п. Ці характеристики, проте, залишаються латентними до того часу, поки людина не самовизначиться за їх допомогою. Хоча ідентичність мають як індивіди, так і групи, індивід набуває та змінює власну ідентичність тільки в групах (іноді навіть ворожих одна одній). Тому різні індивідуальні ідентичності можуть не тільки доповнювати одна одну, але і конфліктувати між собою. Зі свого боку групові ідентичності зазвичай менш гнучкі, оскільки базуються на заздалегідь заданих параметрах.

Ідентичності є конструктами, «уявними сутностями» (за аналогією з «уявними спільнотами» – націями в концепції Б. Андерсона) [227, с. 50-52]. Ідентичності – це «те, що ми думаємо про самих себе, те чого ми прагнемо», тому «люди відносно вільні у визначенні власної ідентичності» [227, с. 51-52]. І все ж, хоча ідентичність – це передусім самоідентифікація

індивіда/групи, величезний вплив на неї справляє й сприйняття індивіда/групи іншими. Ми досягаємо певної ідентичності лише тоді, коли це визнають ті, хто цю ідентичність вже знайшов.

Виділяють наступні джерела самоідентифікації (ідентичності): аскриптивні (вік, стать, етнос, раса і т.п.); культурні (мова, релігія, цивілізація і т.п.); територіальні (місто/село, регіон, країна, континент і т.п.); політичні (партія, ідеологія, держава і т.п.); економічні (професія, галузь, профспілка, клас і т.п.); соціальні (клуби, команди і т.п.).

Джерела ідентичності можуть вирізнитись в абстрактному сенсі (місто/село), можуть бути різними за масштабами (сім'я/політична партія), можуть накладати на людину суперечливі зобов'язання (робота/сім'я), можуть бути ієрархічними (регіон/країна), і не бути «всеосяжними» (подвійне громадянство, «подвійна лояльність»). При цьому значимість тих чи інших ідентичностей ситуаційна: іноді вигідно підкреслювати ті аспекти власної ідентичності, які зближують нас з іншими, іноді – навпаки, які вирізняють нас від інших.

Зі свого боку національна ідентичність є похідною інших форм ідентичності. Нація не є джерелом національної ідентичності. Національна ідентичність черпає свої сили з інших джерел (зазвичай, але необов'язково): територіальних (країна, регіон), аскриптивних (раса, етнос), культурних (релігія, мова), політичних (держава, ідеологія), економічних (селянство, робітничий клас), соціальних (соціальні мережі та комунікації) [227, с. 52-55, 58-60].

Для німецького філософа та соціолога Ю. Габермаса значний дослідницький інтерес становить проблема співвідношення громадянства та національної ідентичності, а також їх розвиток в світі, який швидко розвивається та глобалізується [41; 223].

Ю. Габермас закликає відокремлювати концепцію нації від концепції держави, серцевиною якої виступає розгалужений і досить ефективний бюрократичний апарат, який має монополію на легітимне насильство та

примус в межах державних кордонів [223, с. 364-365]. Водночас поняття нації в історії, за спостереженням Ю. Габермаса, мало різні значення: від певної дополітичної сутності до чогось такого, що згідно з припущенням грає найважливішу роль у визначенні політичної ідентичності громадянина [41, с. 50-53]. «Врешті-решт, спосіб, у який національна ідентичність визначає громадянство, може фактично змінюватися на протилежний» [41, с. 53]. При цьому можна побачити істотну різницю в підходах до розуміння природи нації і національного, які існують сьогодні в глобальному політичному та інтелектуальному полі. Так, приєднання до ФРН земель колишньої НДР розглядається одними як відновлення споконвічної єдності Німеччини, в той час як іншими, – лише як встановлення ліберальної демократії на території колишньої НДР [41, с. 50-53]. Отже, якщо з точки зору одних «нація становить дополітичну єдність спільноти на підставі спільної історичної долі», то для інших, нація – це насамперед об'єднання громадян [41, с. 51].

Сучасна держава, зазначає Ю. Габермас, існувала задовго до сучасної нації, яка злилась з ним воедино не раніше кінця XVIII ст. Зв'язок сучасної держави з ідеєю нації стимулював її перетворення в демократичну республіку, що черпає свою легітимність в концепції громадянськості, з її ідеалами активної політичної участі та рівних політичних і юридичних прав. Однак настільки абстрактні ідеї як народний суверенітет і права людини були нездатні мобілізувати людей [223, с. 365-369]. «Тільки усвідомлення національної ідентичності, що формується на основі спільної історії, спільних мови та культури, тільки усвідомлення приналежності до однієї нації змушує далеких один від одного людей, розсіяних по безкрайніх просторах, відчувати взаємну політичну відповідальність. Тільки так громадяни починають бачити себе частинами єдиного цілого, в яких би абстрактних юридичних термінах воно не виражалось» [223, с. 369].

Довгий час республіканізм і націоналізм доповнювали один одного, проте між ними завжди існувало напруження, яке можна зняти лише в тому разі, якщо нація буде розумітись як об'єднання громадян, а не як певна

дополітична єдність [223, с. 370-372]. Небезпека зворотнього, як показала історія XIX-XX ст., завжди існує (та призводить до сумних наслідків), тому «національна держава має позбавитись від того двозначного потенціалу націоналізму, який спочатку служив двигуном його успіху» [223, с. 373]. Націоналізм має бути заміщений «конституційним патріотизмом», в якому національна конституція виступає орієнтиром для спільної політичної культури. Ця політична культура повинна бути відокремлена від рівня субкультур і дополітичних ідентичностей, зокрема субкультури та ідентичності більшості. І оскільки державі все складніше забезпечувати належні рамки для підтримки демократичного громадянства, політична дія має бути піднята на вищий, транснаціональний рівень [223, с. 373-380].

Серед західних науковців хотілося б також згадати таких дослідників нації, націоналізму та національної ідентичності як М. Байяр [270], П. ван ден Берге [21; 277], М. Білліг [280], П. Брас [282], Дж. Бройі [284], Р. Брубейкер [29; 30; 31], Дж. Гатчінсон [329; 330], К. Гірц [48], Ст. Голл [318; 319], К. Гюбнер [233], Ю. Каменка [76], Т. Кузьо [347], М. Манн [121], Т. Нейрн [140], Ст. Роккан [371], Г'ю Сетон-Вотсон [378], Ч. Тіллі [208], С. Уолбі [213], Е. Шилз [239; 384], Б. Як [254], П. Шоу [384], Е. Балібар і І. Валлерстайн [11].

Натомість серед східноєвропейських і східних дослідників нації, націоналізму та національної ідентичності хотілося б згадати таких авторів як М. Грох [231; 328], Т. Камузелла [338], Дж. Пламенац [162], П. Чаттерджи [234] та Ю. Вонг [384].

Водночас на пострадянському просторі загальнотеоретичні проблеми нації, націоналізму та національної ідентичності розробляли такі дослідники як К. Аршин [6], В.О. Ачкасов [7], С.І. Бойко [27], О.О. Болдиріхін [28], О.Б. Гофман [51], Л.А. Кокумбаєва [93], В.В. Коротєєва [96], В.В. Кочетков [98], О.В. Кузнецова [100], Г.В. Ломагіна [110], А.В. Лукіна [111], Х.І. Лях [115], В.С. Малахов [118], О.Ю. Малінова [119], О.І. Міллер [125], М.О. Мнацаканян [129; 130], П.О. Морозова [131], Ю.О. Мьодова [127], А.В.

Нехаєв [141; 203], М. Ремізов [171], І.С. Семененко [188], О.В. Сушко [203], М.Ю. Тимофєєв [209], В.О. Тишков [210], Є.Є. Уразбаєв [214], О.Є. Хухлаєв [232], К.С. Шаров [237], В.В. Шишков [241], В.О. Шнірельман [242], Д.В. Щеглова [244], О.А. Янченкова [257], В.Г. Єгоров і Д.Ю. Клемент'єв [61], О.Є. Загребін і А.С. Муканова [63], Е. Паїн і С. Федюнін [158], Т.Ю. Сидорина та Т.Л. Полянніков [189].

Нарешті серед українських вчених загальнотеоретичні проблеми нації, націоналізму та національної ідентичності розробляли такі дослідники як Г.В. Касьянов [81], О.М. Кожем'якіна [91], М.А. Козловець [92], І. Лисий [106], А.С. Радей [169], С.І. Ростецька [175], Л.П. Саракун [184], Л.Я. Угрин [211], Т.М. Краснопольська та К.М. Вітман [99], М. В. Лісовий і О. Проценко [104], М.А. Польовий і Р.А. Бахтиєв [166], Ю.І. Римаренко, М.М. Вівчарик, О.В. Картунов, І.О. Кресіна, С.Ю. Римаренко, С.О. Телешун і Л.Є. Шкляр [62].

Отже в основі численних і доволі різних уявлень про «національну ідентичність» лежить не тільки різне розуміння «ідентичності», але і різне розуміння «національного», що розроблялось в численних теоріях нації і націоналізму. В основі цих уявлень, з одного боку, розвиток знань про людину, суспільство та соціальні трансформації, а з іншого – вибір наукової методології і області наукового дослідження.

### *Висновок до розділу 1*

«Ідентичність» і «національна ідентичність» як категорії наукового аналізу вживаються достатньо давно та широко. Вони вживаються в різних наукових дисциплінах і сферах соціогуманітарного знання, а також особливо корисні при дослідженні різних транс дисциплінарних взаємодій, передусім в пізньомодерних і постмодерних суспільствах.

«Ідентичність» має значний інтегративний і прогностичний потенціал, однак водночас є доволі неоднозначною та невизначеною категорією. Навіть

більшою мірою це стосується «національної ідентичності», неоднозначність і невизначеність якої посилюється різним розумінням «національного» в різних теоріях нації і націоналізму. Це відображає, з одного боку, розвиток знань про людину та суспільство, а з іншого – потужні соціальні трансформації, що, як вважається, докорінно змінювали саму природу цих понять.

Початкове розуміння «ідентичності» як тотожності неживих предметів з часом було витіснено буттям особистості, її самістю, унікальністю її існування. Дещо пізніше в соціальних і гуманітарних науках почали розрізняти індивідуальну та колективну ідентичності, а згодом – різні її форми (такі як національна, етнічна, державна тощо). Цей процес супроводжувався розвитком галузевих концепцій ідентичності та водночас розщепленням ідентичності як такої в епоху Модерну й особливо Постмодерну.

Проте сучасні дослідження ідентичності та її форм (зокрема політичної, класової, національної, етнічної, релігійної тощо), на нашу думку, не повинні обмежуватись чітко окресленими рамками лише однієї з областей соціогуманітарного знання. Незважаючи на важливість концепту для конкретних соціогуманітарних наук, вони мають відповідати принципам міждисциплінарності та/або системності.



## Розділ 2. Методологічні основи дослідження національної ідентичності

### 2.1. «Ідентичність» як категорія соціального аналізу

Одночасно з небувалим сплеском інтересу до «ідентичності» в 1980-2000-х рр. в суспільних науках посилилась критика самого поняття як надмірно багатозначної і навіть малокорисної аналітичної категорії. Ключовою проблемою тут поставало есенціалістське коріння самого терміну та здебільшого декларативність спроб його подолання в конструктивістському дусі. В результаті, виникло закономірне питання: «Чи потрібна нам “ідентичність” як категорія соціального аналізу?».

Першим способом відповіді на це питання стала спроба деяких вчених-гуманітаріїв і соціальних теоретиків витіснити «ідентичність», як їм здавалось, більш адекватними аналітичними категоріями. Показовою в цьому сенсі можна вважати статтю «За межами “ідентичності”» (2000 р.), написану двома іменитими американськими дослідниками націоналізму й етнічності Р. Брубейкером і Ф. Купером [31, с. 61-126].

На думку авторів статті, «слово “ідентичність” ... зазвичай означає занадто багато (коли розуміється в сильному сенсі), або занадто мало (коли розуміється в слабкому сенсі), або взагалі нічого не означає (через його цілковиту невизначеність)» [31, с. 61]. Отже термін не задовольняє критеріям соціального аналізу, що вимагають відносно чітких аналітичних категорій [31, с. 63].

Орієнтуючись на дослідження Ф. Гліссона [311], Р. Брубейкер і Ф. Купер відзначають, що проблема неоднозначності поняття «ідентичність» була виявлена досить давно. Ще наприкінці 1960-х рр. сам Е. Еріксон – автор першої комплексної теорії ідентичності та терміну «криза ідентичності» жалкував про все більш нерозбірливе використання цих понять. В середині 1970-х рр. вже У.Дж.М. Маккензі характеризував «ідентичність» як слово,

яке втратило будь-який сенс через його надмірне використання, а Р. Коулз зі свого боку зауважив, що воно, так само як і поняття «криза ідентичності», стало банальним кліше. І з того часу, через помітне зростання інтересу до проблем раси, релігії, етнічності, національного будівництва, нових соціальних рухів, статі та сексуальності, вкрай стурбованих «ідентичністю» та її «кризою», процес перевиробництва та знецінення даних понять лише посилювався. Цьому сприяло і те, що навіть ті соціальні теоретики, дослідницькі інтереси яких раніше знаходились поза зазначеної проблематики, вважали за потрібне висловитись з цього питання (наприклад, З. Бауман, П. Бурд'є, Ю. Габермас, Е. Гідденс, П. Рікер).

Як стверджують Р. Брубейкер і Ф. Купер, погіршує ситуацію і те, що «ідентичність», так само як і «раса», «нація», «етнос», «клас» і багато інших категорій соціально-політичних наук є одночасно і категорією практики, і категорією аналізу. При цьому між практичним та аналітичним використанням цих термінів існує неприпустимо тісний зв'язок і взаємовплив, що, врешті-решт, девальвує аналітичну значимість цих понять [31, с. 66-70]. «Використання терміну як категорії практики само по собі, звичайно, не робить його непридатним в якості категорії аналізу. ... Проблема полягає в тому, що “нація”, “раса” й “ідентичність” вживаються в аналітичних цілях майже так само, як вживаються на практиці, – як такі, що приховано чи явно уречевлюють, тобто передбачають або стверджують, ніби [й на практиці] “нації”, “раси” й “ідентичності” “існують”, а люди “мають” “національність”, “расу”, “ідентичність”» [31, с. 71-72].

При цьому вже звичні спроби вчених-гуманітаріїв відійти від есенціалістського коріння цих термінів і переосмислити їх у конструктивістському дусі, також зазнають критики з боку Р. Брубейкера та Ф. Купера. Модне в останні роки наділення ідентичності властивостями множинності, фрагментарності та плинності, на думку авторів статті, не дає відповіді на питання, чому це щось, що характеризується у такий спосіб, слід визначати саме як «ідентичність» [31, с. 72-74]. І взагалі, «яку [в такому разі]

концептуальну та пояснювальну роботу покликаний виконувати цей термін?» [31, с. 74].

Значення терміну «ідентичність» не тільки надзвичайно різноманітні, але й, за спостереженнями Р. Брубейкера та Ф. Купера, лякаючи суперечливі. Та навіть дуже грубий, схематичний поділ концепцій ідентичності демонструє цю проблему. Якщо «сильні» чи «жорсткі» концепції ідентичності припускають певну незмінність – (само)тотожність індивідів, яка зберігається в часі, то «слабкі» чи «м'які» – таку установку, в тій чи іншій мірі, відкидають [31, с. 74-85]. «“Ідентичність” відтак несе багатозначне, навіть суперечливе теоретичне навантаження» [31, с. 78]. Тому закономірним є питання: «Чи дійсно нам потрібен цей перевантажений, глибоко двозначний термін?» [31, с. 78].

Самі автори статті відповідають на це категоричним «ні», закликаючи повністю відмовитись від використання «ідентичності». І оскільки не існує одного єдиного терміну, здатного передати всі ті значення, якими обросло це поняття, то замість нього вони пропонують вживати ряд інших, куди менш двозначних і навантажених. Таких, наприклад, як: «ідентифікація» та «категоризація»; «саморозуміння» та «соціальна локалізація»; «спільність», «зв'язаність» і «груповість» [31, с. 89-122].

Іншим способом відповіді на це питання є спроба переформулювати, або ж, кажучи мовою Ж. Дерріда, деконструювати це поняття. І саме цей підхід, зауважимо, є наразі домінуючим – він стає, свого роду, магістральним напрямом в розумінні «ідентичності». Як справедливо зазначає російський філософ Е.О. Орлова: «Метод деконструкції, розроблений Дерріда, стає основою для нових трактувань ідентичності, де радикальному сумніву піддалися раціоналізм і самототожність суб'єкта в їх класичному розумінні. Саме в цьому контексті стає актуальним звернення до проблеми ідентичності в сучасному багатогранному та динамічному світі» [151, с. 94]. Знаковою роботою, яка представляє саме такий підхід, є стаття британського культуролога Ст. Голла «Кому потрібна “ідентичність”?» (1996 р.) [318].

Автор стверджує, що разом з іншими, початково есенціалістськими поняттями та концепціями, «ідентичність» більше не можна розуміти в початковій, недеконструйованій формі, так само як і використовувати її у старий спосіб, у рамках тієї ж парадигми, в якій вона колись була створена. Та оскільки не існує іншого, більш адекватного поняття, здатного витіснити собою «ідентичність», нам не залишається нічого іншого, окрім як продовжувати використовувати її, але вже в деконструйованій, детоталізованій формі [318, с. 1]. Отже «ідентичність» розуміється Ст. Голлом як «ідея, яку неможливо мислити по-старому, але без якої відомі ключові питання взагалі неможливо помислити» [318, с. 2].

Сам вчений, керуючись власним розумінням «теорії дискурсивної практики» М. Фуко, пропонує реконцептуалізувати «ідентичність» – продовжити мислити її в рамках тієї ж парадигми, але вже в новій, зміщеній чи децентрованій формі [318, с. 2]. Саме тому Ст. Голл апелює більше до «ідентифікації», а не «ідентичності» як такої, звертаючи особливу увагу на її процесуальний характер. Він розглядає «ідентичність» як певну конструкцію, яка знаходиться в постійному розвитку, становленні, та ніколи не буває повністю «досягнутою» чи «втраченою» [182, с. 8; 318, с. 2-3].

Незважаючи на необхідність певних умов для існування ідентичності, зокрема матеріальних і символічних ресурсів для її підтримки, вона, за спостереженням Ст. Голла, врешті-решт, конвенційна та багато в чому випадкова [318, с. 2-3]. Так, «ідентичності ... слід розуміти, як створені в специфічних історичних і інституційних умовах, у рамках конкретних дискурсивних утворень і практик, специфічними стратегіями висловлювання» [318, с. 4]. Інакше кажучи, «ідентичності ... є точками часової прив'язки до позицій суб'єкта, що створюються для нас дискурсивними практиками» [318, с. 6].

І навіть більше, «дискурсивні ідентичності» «є більшою мірою продуктом розрізнення та виключення, ніж знаком ідентичної природно-конституційованої спільності – ідентичності в її традиційному розумінні» [318,

с. 4]. Тобто для ідентифікації, як процесу постійного перевизначення себе, важлива передусім наявність конституйованого «Іншого», з яким і можливе порівняння. І багато в чому саме завдяки цій своїй здатності, ідентичності, як переконує нас Ст. Голл, функціонують як нескінченна множина точок динамічного процесу ідентифікації, а отже «ідентичність», як і раніше, корисна нам як аналітична категорія [318, с. 2-5].

Отже ідея про динамічну природу ідентичності, разом з розумінням ідентичності як свого роду тимчасової конструкції, складає наразі основу розуміння ідентичності. Як зазначає З. Бауман: «Замість розмови про ідентичності, успадковані або набуті, більш доречним і відповідним реаліям глобалізованого світу виглядало б дослідження ідентифікації, яка ніколи не закінчується, є завжди незавершеною, незакінченою, відкритою в майбутнє діяльністю, до якої всі ми по необхідності або свідомо залучені» [14, с. 191].

На наш погляд, підхід, який закликає до повної відмови від «ідентичності» як занадто навантаженого, багатозначного та суперечливого терміну, на користь інших, покликаних замінити собою всі ті значення, якими обросло дане поняття, має безумовне право на існування. Проте вченим, що працюють в рамках цього підходу, слід нарешті виробити та запропонувати чіткий, недвозначний категоріальний апарат, який був би прийнятий переважною більшістю членів наукового співтовариства.

Але наразі, через брак кращої альтернативи, ми будемо говорити про «ідентифікацію» як динамічний і конструйований процес, і «ідентичність» як стан ідентифікації в різні моменти часу. Ідентичність відтак буде розумітись нами як свого роду конструкція, що знаходиться в постійному розвитку, становленні та ніколи повністю не буває «досягнутою» або «втраченою». Причому процес ідентифікації, в такому разі, вимагає передусім конституйованого «Іншого», з яким власне і відбувається порівняння.

При цьому практичне та аналітичне використання терміну «ідентичність» мають бути чітко відділені один від одного: неприпустимим є вплив есенціалістських трактувань «ідентичності» (без яких майже

неможливо проводити успішну «політику ідентичності») на «ідентичність» як категорію наукового аналізу, яку слід розуміти, вочевидь, в конструктивістському дусі.

## **2.2. Класифікація націй, націоналізму та національної ідентичності як нормативна й аналітична проблема**

Багатогранність «нації», «націоналізму» та «національної ідентичності» породила незліченні спроби їх класифікації. Деякі з цих класифікацій виділяють декілька та більше типів, однак більшість (до того ж найвпливовіша в науковому та громадському дискурсі) просто бінарна (див. монографію Г. Касьянова «Теорії нації та націоналізму» [81, с. 184-209]).

Нації (в своїй найрозвинутішій формі) Ф. Майнеке пропонував умовно поділити на «політичні», в основі яких лежать передусім спільна політична історія й єдиний дух творчості, та «культурні», основою яких є насамперед спільна культурна спадщина (мова, література та релігія). Однак ці поняття, в концепції автора, незважаючи на подальші вигадки деяких «послідовників» і особливо активних борців з цієї нібито «дихотомією», не є взаємовиключними. Так, Ф. Майнеке допускав, що політичну націю можуть формувати представники різних культурних націй (як це відбувається в Швейцарії), а представники єдиної культурної нації (накшталт німців) можуть формувати різні політичні нації. До того ж він вважав, що в історичній реальності політичні та культурні нації можуть перетікати одна в одну [116, с. 264-271].

Надалі подібний підхід, але вже у просторі, продемонстрував Г. Кон. За його спостереженнями, зміни, пов'язані з націоналізмом, відбувались нерівномірно на Заході (в країнах на кшталт Великобританії, Франції і США) та на Сході (в Німеччині, Італії і серед слов'янських народів). Тому націоналізм на Заході проявив себе насамперед в політичних і економічних змінах, а на Сході – передусім в культурі. Цей культурний націоналізм

черпав свої сили в «народному дусі», вираженому в рідній мові, літературі, фольклорі та історії, «пробуджуючи народні маси», та лише з часом переріс в прагнення сформувати національну державу [343, с. 14-20].

Незважаючи на надмірно узагальнюючі думки автора щодо форм націоналізму на Заході, та протиставлення їх існуючим у решті Європи (а згодом і в усьому незахідному світі), сам підхід був більш тонким і нюансованим, ніж вважають деякі критики, чи яким він постає у багатьох його «послідовників», таких, наприклад, як югославсько-британський філософ Дж. Пламенац [162]. Однак, як показує той же Б. Андерсон, настільки грубий орієнталістський підхід не має достатніх теоретичних і емпіричних обґрунтувань [4]. Зі свого боку Р. Брубейкер зазначає, що цей підхід у такий формі вже не є типовим (не стільки через міркування політкоректності, скільки через очевидну непереконливість самого підходу). Тому наразі його застосовують переважно при аналізі (та виділенні характеристик) конкретних націй і національних рухів [31, с. 240-242].

Е. Сміт виділяє дві концептуальні моделі нації і національної ідентичності: «громадянську» та «етнічну». Ключовими елементами громадянської концепції нації він визначає: історичну територію, політико-юридичну спільність і рівність її членів, нарешті, загальну громадянську культуру та ідеологію (в основі яких лежать спільна історична пам'ять, міфи, символи та традиції). Натомість етнічна концепція нації базується на спільному (чи нібито спільному) походженні, народній мобілізації, рідній мові, звичаях і традиції. Однак ці дві моделі, в розумінні автора, являють собою ідеальні типи, які на практиці майже не зустрічаються. Той чи інший конкретний націоналізм (та чи інша національна ідентичність) містить як громадянські, так і етнічні компоненти, щоправда в різних пропорціях і формах. Більше того, обидві ці моделі містять деякі спільні погляди на те, що являє собою нація та національна ідентичність (і що відрізняє її від інших видів колективної ідентичності) [195, с. 7-24].

В основі класифікації Л. Гринфельд лежить еволюція ідеї нації як такої. Л. Гринфельд стверджує, що якщо раніше «нація» означала «суверенний народ» (Англія), то з поширенням цього поняття на інші народи, що мають свої власні політичні, територіальні, релігійні та етнічні властивості, «нація» почала асоціюватись і з їх політичним і культурним багажем. Як наслідок, «нація» почала розумітись як «особливий суверенний народ». В більшості країн це нове, партикуляристське значення замінило собою попереднє, але не у всіх. В результаті, старе поняття стало співіснувати з новим, і це визначає наразі наявність двох типів націоналізму, націй і національної ідентичності, які різко відрізняються один від одного. В основі цих двох типів, що визначаються як індивідуалістичний – лібертаріанський і колективістський – авторитарний, лежать різні інтерпретації верховної влади народу. Якщо в першому типі верховна влада здійснюється окремими представниками «суверенного народу» (і з його числа), то в другому – як це видається, небагатьма обраними, які здатні правильно тлумачити колективну волю «особливого суверенного народу».

В основі додаткової типології, яку використовує Л. Гринфельд, лежить критерій членства в національній спільноті. Виходячи з цього, Л. Гринфельд пропонує розрізняти «громадянський» націоналізм, який в принципі інклюзивний, і «етнічний», що базується на певних вроджених характеристиках, які не можна придбати або змінити. І якщо громадянський націоналізм може бути як індивідуалістським, так і колективістським, то етнічний – може бути виключно колективістським [53, с. 8-18].

Зі свого боку К. Калхун критикує, як він це називає, спроби відокремити «поганий» націоналізм («шовінізм») від «хорошого» націоналізму («патріотизму»), ніби це два абсолютно різних соціальних явища. На його думку, це не просто малокорисно, але і ускладнює розуміння багатогранної природи націоналізму та національної ідентичності, яка визначається загальним дискурсом націоналізму [75, с. 28].



С. Гантінгтон також критикує усталений підхід до класифікації націоналізму, в основі якого лежить, за його твердженням, дихотомія «хорошого» та «поганого» націоналізму. Як не назви цю пару: громадянський і етнічний, політичний і культурний, революційний і трайбалістський, ліберальний і інтегральний, раціонально-асоціативний і органічно-містичний – до другого типу відносять всі ті форми націоналізму, які не вдається віднести до першого. І це незважаючи на те, що, наприклад, етнічно-расова та культурна концепції націоналізму істотно відрізняються одна від одної. Проте, можливо непомітно для самого себе, найважливішою характеристикою націоналізму С. Гантінгтон визнає ступінь його інклюзивності/ексклюзивності в політичному процесі [227, с. 52-54, 58-64].

Недоречність бінарного підходу визнавало і чимало інших дослідників, зокрема Т. Камузелла [338], Т. Кузьо [347], М. Ремізов [171], Ю. Тамір [400], Б. Як [254, с. 49-81], однак найбільш розгорнута та предметна його критика, на наш погляд, була представлена Р. Брубейкером [31, с. 239-265]. Основну проблему подібних класифікацій він вбачав в тому, що всі вони ґрунтуються на одному єдиному, нібито дихотомічному розрізненні, на яке зазвичай покладають як нормативні, так і аналітичні задачі.

Наразі розрізнення між «громадянським» і «етнічним» націоналізмом досить рідко використовується для опису цілих регіонів світу, проте досить часто – в політико-ідеологічному русі, як мова (де)легітимації тих чи інших національних рухів, національних політик і їх уявлень про національну ідентичність. Звернення до подібного розрізнення в наукових цілях також має скоріше політичне, аніж аналітичне значення. Тому дослідники, які розглядають конкретні націоналізми (що зазвичай не укладаються в цю схему), почали виділяти різні «громадянські» й «етнічні» елементи та тенденції, що більш точно відображає емпірію. Але і цей модифікований підхід, за Р. Брубейкером, має ряд істотних недоліків.

По-перше, ці терміни разюче двозначні та можуть розумітись як у вузькому, так і в широкому сенсі. Вузьке розуміння «етнічного» та широке

розуміння «громадянського» робить громадянську категорію занадто великою та різномірною, а значить аналітично безплідною (та навпаки). Натомість, якщо ці терміни розуміються у вузькому сенсі, класифікація не є вичерпною, а якщо в широкому – не є взаємовиключною. І навіть класифікуючи у такий спосіб певні національні елементи та/або тенденції, а не національні рухи як такі, залишається незрозумілим, зокрема, місце культури та конкретних її проявів, які мають, вочевидь, двоїстий характер.

По-друге, ці терміни залишаються нормативно навантаженими. Якщо громадянський націоналізм зазвичай розуміється як хороший (ліберальний, добровільний і інклюзивний), то етнічний – як поганий (неліберальний, аскриптивний і ексклюзивний). Насправді ж ситуація куди складніша [31, с. 240-256]. Так, «всі форми націоналізму одночасно включаючі та виключаючі. Різниця ж полягає не в самому факті інклюзивності чи ексклюзивності та навіть не в їх ступені, а в підставах і умовах включення та виключення» [31, с. 256]. Навіть саме громадянство є не тільки включаючим, але і виключаючим (хоча і самоочевидним, на що звертають увагу, зокрема, автор концепції «банального націоналізму» М. Білліг [280], а також А. Віммер і Н.Г. Шиллер зі своєю концепцією «методологічного націоналізму» [412]). При цьому навіть в ідеалі (якому на практиці не задовольняє ніхто) громадянський націоналізм повинен мати, принаймні, політичне кредо на якому він базується. Отже громадянський націоналізм не більш інклюзивний, ніж етнічний – він просто інакше включає і виключає. Протиставлення громадянського та етнічного націоналізму, як добровільного та ліберального з одного боку, й аскриптивного та неліберального з іншого, також проблематичне, на що звертає увагу, зокрема, теорія мультикультуралізму.

Можливим виходом з даної ситуації, стверджує Р. Брубейкер, може стати інше найпростіше розрізнення, а саме: між державно-фреймованими націоналізмами (в яких «нація» розуміється конгруентною державі) та контрдержавними (в яких «нація» мислиться відмінною від національно-територіального фрейму). Таке розрізнення не тільки більш корисне з

аналітичної точки зору, але й позбавлене колишньої нормативної навантаженості [31, с. 256-265].

І все ж, хоча критика Р. Брубейкера загалом справедлива, альтернатива, яку він пропонує, не така вже й бездоганна. По-перше, вона передбачає не переосмислення вже існуючих понять, а створення нових, здатних тільки посилити плутанину. По-друге, запропоновані терміни також можуть стати нормативно навантаженими (зокрема, якщо розуміти «контрдержавний» націоналізм, як такий, що протистоїть «державно-фреймованому» чи навіть самій державі). По-третє, запропонована класифікація може бути зручною та корисною при аналізі, скажімо, європейських національних держав і регіоналістських рухів, але буде менш корисною при дослідженні діаспоральних спільнот і пов'язаних з ними національних рухів.

### **2.3. Основні підходи до дослідження націй, націоналізму та національної ідентичності**

Передусім зауважимо, що расову, етнічну та національну ідентичність (так само як расу, етнос і націю) не слід розглядати як окремі, ізольовані одна від одної аналітичні області з непересічними літературами. Американський соціолог і політолог І. Валлерстайн стверджує, що ці терміни (як і деякі інші, близькі за значенням) відносяться до того, як в сучасному світі уявляється «народ», який як категорія соціального аналізу використовується досить рідко. Тією чи іншою мірою, «раса» є генетичною категорією, «етнос» – культурною і «нація» – соціально-політичною [11, с. 91-92]. Однак, як зазначає Р. Брубейкер, виміри диференціації не збігаються в точності з умовними визначеннями кожної з цих областей. До того ж «раса», «етнос» і «нація» є способами розуміння, в основі яких лежать досить схожі когнитивні процеси та механізми [31, с. 157-159]. Серед них «процеси класифікації і категоризації, формальної і неформальної, які відокремлюють

“нас” від “них”; ... категорії і фрейми, що організують соціальне порівняння і соціальне пояснення; схеми, сценарії і культурні моделі, які дозволяють нам сприймати, переживати чи інтерпретувати ситуації і послідовності дій в стандартних расових, етнічних і національних термінах» [31, с. 159]. І цей зв'язок «нації» з іншими категоріями соціального аналізу має враховуватись в численних класифікаціях теорій нації і націоналізму.

В основі класифікацій теорій нації і націоналізму лежать різні принципи та підстави (див. статтю А.В. Нехаєва «Теорії нації і націоналізму: проблема класифікації» [141]). Проте найпоширенішою та найвкоріненішою залишається проста двочленна схема (або тричленна, в якій третій член, по суті, проміжний і необов'язковий). Найчастіше говорять про модерністську / конструктивістську / інструменталістську / ситуативістську платформу з одного боку, і примордіалістську / есенціалістську / перенніалістську платформу (включаючи або виключаючи етносимволізм) – з іншого.

«Примордіалісти намагаються осмислити такі риси націй і націоналізму як пристрасть і самопожертва, виводячи їх з “примордіальних” атрибутів основних соціальних і культурних феноменів, наприклад мови, релігії, території і особливо спорідненості» [197, с. 405]. У цьому контексті, виділяють «сильну» (соціобіологічну) та «слабку» (культурну) програми примордіалізму (а також етносимволізм) [6, с. 166-167; 197, с. 271].

«Сильна» програма примордіалізму представлена, зокрема, в роботах П. ван ден Берге [21; 277], П. Шоу та Ю. Вонга [384]. Вона виходить з того, що «людська поведінка є продуктом тривалого процесу адаптивної еволюції, що включає в себе складну взаємодію факторів генотипу, екології і культури» [21, с. 92]. «Етнічні групи» та «раси» (що розуміються переважно в соціальному сенсі), по суті, є розширеними версіями «спорідненості», в основі яких лежить пом'якшена, але виражена форма родинного відбору. «Етнічні групи» та «раси» являють собою природні цілісності людського виду, які обумовлюють соціальні, політичні та культурні прояви «нації». Отже в основі національного почуття лежить уявлення про загальну

спорідненість, яке базується передусім на біологічній основі (фізичної і культурної схожості членів спільноти) [21, с. 92-97].

«Слабка» програма примордіалізму представлена, зокрема, в роботах М. Байяра [270], К. Гірца [48] та Е. Шилза [239; 384]. Вона вказує на величезний вплив, який чинять на сучасні суспільства примордіальні узи спорідненості, сусідства, релігії, мови, звичаїв і інших «даностей» соціального буття (точніше, що сприймаються як такі) [48, с. 293-361]. Саме з них виростає почуття емоційної прив'язаності до спільноти, яке приймає форму націоналізму [239]. По суті, «націоналізм виникає з факту існування національності»: націоналізм лише накидує на неї елементи змагальності, боротьби, войовничості та ненависті [239, с. 79].

Етносимволістська програма зі свого боку представлена в роботах Дж.А. Армстронга [5], Е. Сміта [195; 390; 391; 392; 393] та Дж. Хатчінсона [329; 330]. Вона прагне відшукати джерела сучасних націй і національних ідентичностей в символічній спадщині етнічних і інших колективних культурних ідентичностей. Сучасні нації і націоналізми їх нібито заново відкривають і тлумачать (вже в національних термінах і цілях). Велике значення етносимволізм надає символам, міфам і спогадам, а також цінностям і традиціям, що значною мірою формують етнічні та національні прив'язаності. Особливо важливими в цьому контексті є міфи про спільне походження та спільну долю, про рідну та/або Святу землю, про обраність і так званий Золотий вік [197, с. 406].

Нарешті, «модерністи прагнуть вивести і нації, і націоналізм з недавніх процесів модернізації і показати, як держави, нації і націоналізм, і особливо їх еліти, [відповідно до вимог сучасності] мобілізували та об'єднали населення за допомогою нових засобів» [197, с. 406]. Однак, незважаючи на спільну платформу, модерністи по-різному трактують причини появи націоналізму. Так, відповідно до сфери дослідження чи навіть тієї області, зміни в якій нібито послужили тригером появи націоналізму,

виділяють економічні, політичні та культурологічні теорії націоналізму [6, с. 166-168].

Економічний напрям, представлений передусім в роботах Е. Геллнера [43, с. 147-178; 308], найважливішою причиною появи та ствердження націоналізму (а згодом і сучасних націй) вказує розвиток індустріального капіталізму. Останній вимагає культурної уніфікації суспільства на основі письмової «високої культури», поширення якої забезпечується діяльністю держави, зокрема через систему загальної шкільної освіти та призовної армії.

Зі свого боку політичний напрям підкреслює значення політичних чинників в процесі розбудови сучасних націй, а саме: роль держави, бюрократії і війни (Дж. Бройі [284], М. Манн [121] та Ч. Тіллі [208]), політичних еліт (П. Брас [282]) і інтелігенції (М. Грох [231; 328]).

Нарешті, культурологічний напрям приділяє особливу увагу впливу, який справили на появу націоналізму та сучасних націй ті чи інші зміни в сфері культури. Будь-то поява та поширення друкарства (Б. Андерсон [262]), винайдення «національних традицій» (Е. Гобсбаум [325]) або ж поширення елітарної ідеї нації серед неелітарних верств населення (Л. Гринфельд [53]).

Звісно, подібна схема класифікації не здатна вмістити все різноманіття дослідницьких підходів до проблем нації і націоналізму. Насамперед це стосується постмодерністських підходів, яким притаманне критичне ставлення до загальної теорії нації і націоналізму [197, с. 407]. Як підкреслює Р. Брубейкер, «пошук єдиної (або головної) теорії націоналізму ... є ... помилкою: як теоретичні, так і практико-політичні проблеми, пов'язані з національністю та націоналізмом, мають безліч форм і не піддаються вирішенню в рамках одного теоретичного чи практичного підходу» [31, с. 104].

Серед постмодерністських підходів можна виділити, зокрема, постнаціональний (Ю. Габермас [223]), постколоніальний (П. Чаттерджі [234]), феміністський (С. Уолбі [213]), а також найбільш співзвучний цілям

нашого дослідження дискурсивно-когнітивний підхід (М. Білліг [280], Р. Брубейкер [29; 30; 31], К. Вердері [39; 409; 410], К. Калхун [75; 285; 286]).

Дискурсивний підхід «виключає будь-яку телеологію в питанні про виникнення націй і націоналізму» та концентрується на націоналістичному дискурсі або, інакше кажучи, дискурсивній формації націоналізму [75, с. 269]. Вона, в розумінні прихильників дискурсивного підходу, відіграє вирішальну роль у розвитку націоналістичного саморозуміння та визнання його зазіхань іншими. І хоча нація та національна ідентичність можуть представлятись і розумітись по-різному, націоналістична риторика має певні «сімейні подібності», що дозволяє відокремити її від будь-якої іншої соціальної риторики. І в цьому сенсі націоналізм слід розуміти як своєрідну мовну гру, мета якої – перебудова соціального світу [6, с. 169-170]. «Націоналізм не існує сам по собі; він такий, яким його роблять публіки, що впливають на визначення кордонів політичної спільноти та зміст політичних ідентичностей» [75, с. 283]. Причому цілі, які переслідують ті чи інші «публіки», зовсім необов'язково є національними чи націоналістичними, зазвичай вони носять більш партикуляристський характер [75, с. 271-272].

Зі свого боку прибічники когнітивного підходу концентруються на переживаннях простих людей, з яких націоналізм черпає значну частину своєї сили. Однак «замість того щоб розуміти соціальний світ субстанціалістські, як сукупність расових, етнічних і національних груп, ... когнітивні установки звертаються до соціальних і ментальних процесів, що лежать в основі розуміння та класифікації соціального світу в расових, етнічних або національних термінах» [31, с. 152-153]. Когнітивний підхід відходить від розуміння «групи» як базової одиниці соціального аналізу та переключається на процес «формування груп» і «групуючі» види діяльності, такі як класифікація, категоризація й ідентифікація. Отже когнітивний аналіз намагається уникнути «групізму» й одночасно – пояснити його стійкий вплив на нашу соціальну уяву [31, с. 152-153].

Дискурсивно-когнітивні точки зору дозволяють переформулювати позиції «примордіалістів» і «інструменталістів» (чи усталений погляд на них) і розуміти їх не як протилежні, а як взаємодоповнюючі. Насправді, багато хто з тих, кого прийнято вважати вченими-примордіалістами чи навіть теоретиками «примордіального націоналізму» (зокрема самого К. Гірца), не є «аналітиками-натуралізаторами», а скоріш «аналітиками натуралізаторів». Власне, не аналітики, а саме учасники, які трактують колективні ідентичності як початково дані та незмінні, є справжніми примордіалістами. По суті, «примордіалізм» і «інструменталізм» спрямовані на вивчення різних питань: примордіалізм – на те, як мисляться групи та функціонують «народні соціології», інструменталізм – на те, як вони використовуються на практиці [31, с. 160-165; 75, с. 75-79].

Отже кожен з підходів вносить свій внесок в розвиток уявлень про націю, націоналізм і національну ідентичність. При цьому жоден з них (зокрема дискурсивно-когнітивний підхід) не може розв'язати весь ворох теоретичних і практичних проблем з ними пов'язаних, а наукове дослідження не може їх усі охопити.

#### **2.4. Специфіка досліджень національної ідентичності в Ізраїлі**

Як свого роду епіграф до цієї частини нашого дослідження хотілося б навести цитату із знаменитого виступу Е. Ренана «Що таке нація?»: «Забута історія або, краще сказати, історична помилка є одним з головних чинників створення нації, і тому розвиток історичних досліджень часто буває небезпечним для національності» [172, с. 255].

Як справедливо зазначає Е. Гобсбаум, жоден серйозний дослідник націй і національних рухів не може бути переконаним політичним націоналістом (хоча, на наш погляд, цілком може бути й непереконаним, і чітко усвідомлювати які партикулярні інтереси прикриває той чи інший націоналістичний дискурс). Саме тому сіоністу (як і прихильнику будь-якої



іншої версії єврейського націоналізму) дуже важко написати по-справжньому якісну роботу з історії євреїв, якщо звичайно він не залишає власні політичні переконання (а головне власні політичні позиції) за порогом кабінету чи бібліотеки [325, с. 12-13].

За влучним висловом Е. Сміта, «історія націоналізму – це в такій же мірі історія тих, хто про нього розповідає, як і історія власне націоналістичної ідеології і руху» [196, с. 236]. Передусім тому, що історики та інші соціальні дослідники не тільки грали (та продовжують грати) помітну, якщо не сказати визначну роль серед його творців і прихильників. Вони також стали першими, хто спробував критично осмислити феномен націоналізму та, врешті-решт, деконструювати «націю» і «національну ідентичність» [196, с. 236-238].

У витоків сіоністської концепції часу (див. роботу Е. Чауерс «Політична філософія сіонізму: обмін єврейських слів на єврейську землю» [290]) були такі національні історики як Г. Грец, С. Дубнов, С. Барон, І. Баєр і Б. Дінур. Всі вони на відміну від першого покоління батьків-засновників «Wissenschaft des Judentums» («Науки про єврейство» – юдаїки), зокрема Л. Цунца, А. Гейгера і навіть А.М. Йоста – автора піонерської роботи, що претендувала на повний виклад єврейської історії, мають безперервність і цілісність єврейського національного існування. Роблять це, незважаючи на проблематичне різноманіття єврейської історії, величезні лакуни, що зберігаються в її осягненні, та далеко не самоочевидний зв'язок між древніми ізраїльтянами та сучасними євреями.

Визначаючи єврейську ідентичність в (прото)національних термінах, національна єврейська історіографія незмінно звертається до Біблії як цілком легітимного та тією чи іншою мірою достовірного історичного джерела. Більше того, Біблія стає відправною точкою подібних історіографічних досліджень. Вона не тільки пред'являє свідцтво про давнє та «аристократичне» походження єврейського народу («народу», який розуміється в близькому до «нації» сенсі), а й нібито засвідчує спільне

походження його членів. Найголовніше, Біблія пов'язує «народ Ізраїлю» з «Землею Ізраїлю», на якій євреї нібито постали як народ і навіть нація, а також з її уявними географічними (та політичними) кордонами, які нібито окреслюють і закріплюють історичні права євреїв на цю територію.

Отже завдяки ізраїльській системі освіти (і не тільки), єврейські національні історики, та передусім біблійні історики (та археологи), стали головними та легітимними «служителями національного культу» [67, с. 137-240].

«Національний культ» увібрав в себе також особливий, апологетичний погляд на сіоністську ідеологію та (політичну) біографію лідерів сіоністського руху. Їх для національних (і корпоративних) потреб створювали такі національні історики як А. Герцберг [407], Б. Нетаньяху [361], І. Шехтман [374] і багато інших. І лише в кінці 1960-х – на початку 1970-х рр., під впливом світових і внутрішньоізраїльських тенденцій, ситуація стала якісно змінюватись. Значно більше уваги стало приділятися загальним і ситуативним чинникам, які, як уявлялось, впливали на виникнення і трансформацію сіонізму як такого. І хоча в центрі уваги багатьох авторів серед яких, зокрема, Ш. Авінері [1], М. Бар-Зохар [11], Г. Галкін [317], Д. Гордіс [50], В. Лакер [102], І. Недава [139, с. 5-108], Ш. Тевет [402], Дж. Трой [408], А. Шапіра [380], Дм. Шумський [389], як і раніше, знаходились сіоністська ідеологія та/або (політична) біографія лідерів сіоністського руху, поступово зміцнювався інтерес і до інших, соціологічних факторів, які обумовлювали розвиток сіонізму. До досліджень такого роду можна віднести роботи Ш. Айзенштадта [298; 299], М. Бреннера [283], Й. Горні [313; 314], А. Епштейна [246], О. Селіктара [377], Й. Френкеля [220], А. Шапіра [381], Й. Шапіро [382], Д. Шварца [376], К. Шиндлер [375], Д. Горовіца і М. Ліссака [327] тощо.

Поступово зростав інтерес і до інших, раніше маргінальних або навіть табуйованих тем, таких як сіоністська міфологія, опір (офіційному) сіонізму, а також (не)відповідність (практики) сіонізму основним

демократичним принципам. Ці, часто резонансні та актуальні теми розробляли Й. Вайс [36], Х. Ганс [306], Л. Грінберг [315], Р. Грінштейн [316], М. Інбарі [332], Дж. Ковель [345], А. Омер [364], М. Прайер [368], С. Самуха [394], З. Штернхелл [397] тощо.

Особливе місце серед засновників критичного підходу займають так звані нові історики, що як наукове явище виникли в Ізраїлі у 1980-х рр. Спочатку до них зараховували Б. Морріса, І. Паппе, А. Шлаїма і, вже після його смерті, С. Флапана. Згодом з цим рухом почали ототожнювати й деяких інших істориків і «критичних соціологів», зокрема Ш. Занда, Б. Кіммерлінга, Дж. Мигдаля, Й. Пеледа, У. Рама та Г. Шафіра [287, с. 15].

«Нові історики» поставили під сумнів професіоналізм попереднього покоління ізраїльських дослідників, які претендували на науковість і об'єктивність своїх робіт, але фактично були заангажовані сіоністської ідеологією. Заслуга «нових істориків» полягає в докорінному перегляді традиційних положень ізраїльської історіографії, передусім новітньої історії Ізраїлю. Так, за твердженням І. Паппе, «нові історики» спростували три важливих міфи, що були пов'язані з Війною за незалежність Ізраїлю. А саме: про реальну небезпеку знищення єврейського «ішуву» в 1948 р.; про добровільне вигнання палестинських біженців під час Війни за незалежність Ізраїлю; а також про те, що мир на Близькому Сході не був укладений переважно з вини арабських країн.

В середині 1980-х рр. з академічних досліджень «нових істориків» проросла ідейно-політична течія постсіонізму, яка не тільки розширила світове ізраїлезнавство новими темами та підходами, а й змусила сіоністський істеблішмент наново та в зрозумілішій формі визначити свої погляди на минуле, сьогодення та майбутнє.

Постсіонізм піддав предметній критиці витоки сіонізму, політику Ізраїлю щодо сусідніх арабських держав, а також арабської меншини й євреїв зі «східних» країн. Сіонізм почав розглядатись не тільки як національний рух і ідеологія, а й як колоніальне явище, вкрай проблематичне з позицій

сучасної моралі й етики. Зрештою, постсіонізм по-новому поглянув на «Шоа» (Катастрофу європейського єврейства), відзначаючи не тільки і не стільки трагічність цих подій, скільки маніпулятивний характер сіоністської політики пам'яті [159, с. 79-83].

Зі свого боку класична ізраїльська історіографія (та «неокласична», що продовжує ту ж традицію, але вимушена «оборонятись» і полемізувати з «новими істориками» та іншими представниками критичної ізраїльської історіографії) виходить з унікальності та безпрецедентності єврейського національного проекту (сіонізму), його передумов і результатів (див. роботи Й. Гелбера [307], А. Епштейна [248], Ш. Каца [83]).

Хоча (нео)класична історіографія все менше керується сіоністською ідеологією, вона, як і раніше, схильна підкреслювати справедливу причину цього руху, а не його колоніальні елементи. Зокрема цим пояснюється небажання багатьох «охранителів» від науки й освіти звертатись до загальної теорії нації і націоналізму, світового досвіду в сфері національного будівництва, нарешті, методу деконструкції, який наразі є правилом хорошого тону у вивченні феноменів нації і націоналізму на Заході.

У разі ж коли «національні вчені» все-таки звертаються до загальної теорії нації і націоналізму, роблять вони це у доволі передбачуваний спосіб. Чимало з них, зокрема Г. Шимоні [240], звертається до етносимволічної теорії Е. Сміта, яка, на нашу думку, відпочатку підганялась під «єврейський випадок» – у такий спосіб, аби визнати євреїв окремим і єдиним етносом, а згодом і нацією. До того ж на відміну від «слабких», а тим паче «сильних» програм примордіалізму, етносимволічний підхід наразі має більшу репутабельність в наукових суперечках, а отже більш корисний для легітимації сіонізму.

Іншою важливою віхою у вивченні сучасного Ізраїлю стало створення в 1985 р. в США «Асоціації з вивчення Ізраїлю», яка за задумом її організаторів мала стати координатором професійної діяльності вчених-ізраїлезнавцев у всьому світі. Довгий час Асоціацію очолювали (та

домінували в ній) колишні ізраїльтяни, що зазвичай дотримувались критичного підходу та займали критичну позицію щодо ізраїльської дійсності. Серед них Я. Зерубавель, Й. Мигдаль, І. Пелег, Г. Шафір [248, с. 73-76].

В результаті, ізраїльські вчені були витіснені на периферію світового ізраїлезнавства, тон в якому стали задавати дослідники із США, Канади, Великобританії і Австралії. Англомовні країни (і передусім США) стали свого роду метрополією ізраїлезнавчих досліджень, а Ізраїль (разом із пострадянськими країнами) – їх провінцією. При цьому англійська мова стала основною мовою світового ізраїлезнавства, якою (якщо не в оригіналі, то в перекладі) змушені публікуватись і ізраїльські вчені. Передусім це стосується робіт, що безпосередньо піднімають питання ідентичності, дотримання прав національних і інших меншин, а також взаємовідносин між Державою Ізраїль і Діаспорою.

Взаємини між єврейською (та зокрема ізраїльсько-єврейської) діаспорою та Державою Ізраїль розглядали І. Барон [268], А. Епштейн [385], У. Сафран [373], Г. Шеффер [383], Д. Боярин і Й. Боярин [281] тощо.

Серед дослідників сіоністської національної політики (та її протиріч) хотілося б вказати таких авторів як Дж.С. Даймонд [296], Б. Еврон [302], Ш. Занд [66; 67; 68], Д. Охана [363], Д. Хандельман [320], Н. Шелеф [386], Я. Шавіт і М. Еран [383].

Загальні проблеми національної ідентичності в Ізраїлі досліджували К. Атвелл [265], Е. Бен-Рафаель [18; 19; 274; 275; 276], Л. Бен-Хаїм [18], Д. Ваксман [411], Б. Кіммерлінг [341; 342], К. Клейн [87], Е. Луз [354], Й. Перес [275], Дж. Фельдман [303], Ст. Шарот [274], Г. Шафір і Й. Пелед [379] тощо.

При цьому дослідженням єврейської ідентичності займалось навіть більш широке коло дослідників (див. статтю Є. Носенко «Основні напрямки вивчення єврейської ідентичності в Росії і за кордоном» [146]).

Ізраїльську версію «плавильного тиглю» та «мультикультуралізму» досліджували М. Аль-Хадж [259], Ц. Бекерман [271], Г. Бен-Порат [273], Ц.

Замерет [416], Й. Йона [414], У. МакГахерн [355], Е. Юхтман-Яар [415], Й. Дахан і Г. Леві [293] тощо.

Питання взаємодії і взаємовпливу ізраїльсько-єврейської та арабо-палестинської громад і ідентичностей розглядали, зокрема, М. Амара [261], А. Джабарін [336], А. Джамаль [337], Т.А. Карасова [79], Г. Келман [339], С. Осєцкі-Лазар [153], І. Рейтер [370], С. Самуха [181], А. Харель-Шалєв [321], А. Делюті і К. Роуз [295].

Релігійну ідентичність ізраїльських євреїв (і їх конфлікт) досліджували Е. Бік [279], Б.І. Дубсон [60], Е. Ельханані [300], Б. Коєн [292], Ч. Лібман [352; 353], А. Равіцкі [168], Г. Фішман [304], Д. Хартман [322; 323], Я. Ядгар [353] тощо.

Проблеми ідентичності та інтеграції «східних» і ефіопських євреїв розглядали, зокрема, Л. Авербух [266], О. Башкін [269], А. Зегейє [417], С. Зелалем [418], А. Кеколін [288], Ф. Лазін [349], Е. Олпорт [260], А. Бен-Давид і А.Т. Бен-Арі [272].

Нарешті, проблеми ідентичності та інтеграції ізраїльських «росіян» розглядали М. Аль-Хадж [258], М. Кьонігштейн [85], Е. Лешем [350], Б. Морозов [132], Л. Найдич [138], М. Нізнік [142; 362], Л. Ременнік [170], Т. Фрідгут [221], В. Ханін [225; 226], Р. Райджман і Й. Пінський [369], Н. Хеймец і А. Епштейн [340] тощо.

Отже, незважаючи на значну кількість робіт, що були присвячені національній ідентичності в Ізраїлі, ця проблема, як і раніше, залишається маловивченою. Передусім через ангажованість і тенденційність більшості подібних досліджень, що не тільки і не стільки проливають світло на саму проблему, скільки самі є елементами націоналістичних (і інших) дискурсів (і їх версій). І це справедливо не тільки щодо національної єврейської історіографії та (нео)класичної ізраїльської історіографії, а й так званої критичної, оцінювати яку слід також критично (як і саму критику «критичного підходу»).

## *Висновок до розділу 2*

В основі сучасних теорій нації, націоналізму та національної ідентичності лежать різні принципи та підстави. Так, відповідно до найпоширенішої і найвпливовішої двочленної схеми класифікації (або тричленної, третій член якої, по суті, проміжний і необов'язковий) виділяють модерністську / конструктивістську / інструменталістську / ситуативістську платформу з одного боку, та примордіалістську / есенціалістську / перенніалістську платформу (включаючи або виключаючи етносимволізм) – з іншого. Зі свого боку виділяють принципово різні програми, які розробляються на цих платформах. Зокрема «сильну» та «слабку» програми примордіалізму; етносимволізм; економічні, політичні та культурологічні програми модернізму, нарешті, постмодерністські програми (серед яких постнаціональна, постколоніальна, феміністська, дискурсивно-когнітивна тощо).

Соціальні теоретики та вчені більше не претендують на всеосяжність тієї чи іншої наукової платформи, того чи іншого підходу, тієї чи іншої теорії нації, націоналізму та національної ідентичності. І хоча зазвичай вони претендують на те, аби внести свій вклад в розвиток уявлень про націю, націоналізм і національну ідентичність, жодна з теорій, підходів чи платформ не може розв'язати весь комплекс теоретичних і практичних проблем з ними пов'язаних, а наукове дослідження не може їх всі охопити. Так само, ні одна класифікація націй, націоналізму та національної ідентичності не може бути визнана універсальною й у всіх випадках аналітично корисною, несучи в собі передусім нормативне навантаження.

Наше дослідження, відповідно до поставлених цілей і задач, виконано в рамках дискурсивно-когнітивного підходу, згідно з яким уявлення про нації, націоналізми та національні ідентичності (включно з їх класифікаціями), з одного боку, є елементами націоналістичних (і інших)

дискурсів, а з іншого – формами сприйняття дійсності (представленими зокрема «народними соціологіями»).

Відповідно до дискурсивно-когнітивного підходу практичне та аналітичне використання термінів «нація»/«ідентичність» слід чітко розрізняти між собою. Як елементи риторики націоналізму вони використовуються переважно в есенціалістському руслі, але як категорії наукового аналізу вони розуміються, вочевидь, в конструктивістському дусі.

Ми говоримо про «ідентифікацію» як динамічний і конструйований процес, і «ідентичність» як стан ідентифікації в різні моменти часу. Ідентичність відтак розуміється нами як свого роду конструкція, що знаходиться в постійному розвитку, становленні та ніколи повністю не буває «досягнутою» або «втраченою». Причому процес ідентифікації відбувається не сам по собі: він вимагає конституйованого «Іншого», з яким власне і відбувається порівняння.

Зі свого боку «національна ідентичність» (так само як расова, етнічна, релігійна, класова і т.п.) розуміється нами як певний ідеологічний конструкт, що знаходиться в постійному розвитку та становленні, представляючи інтереси та бачення різних «публік». Це ж, по суті, справедливо й щодо численних класифікацій і категоризацій національних держав і національних рухів (що можна спостерігати й на прикладі Ізраїлю).

Незважаючи на значну кількість робіт, що зачіпають проблему національної ідентичності в Ізраїлі, абсолютна більшість з них, так чи інакше, є заангажованими та тенденційними. Вони не стільки проливають світло на саму проблему, скільки самі є частиною проблеми – результатом та/або виразом націоналістичних (і інших) дискурсів (і їх версій). І це справедливо не тільки щодо національної єврейської історіографії та (нео)класичної ізраїльської історіографії, а й так званої критичної, оцінювати яку слід також критично (як, втім, і саму критику «критичного підходу»).



## **Розділ 3. Політика Держави Ізраїль щодо формування національної ідентичності**

### **3.1. Політика «плавильного тиглю» в Ізраїлі: національний і етно-конфесійний вимір**

У Новий час ідея переселення євреїв в Палестину і створення там єврейської держави активно обговорювалась в неєврейському (переважно протестантському) середовищі задовго до появи на політичній арені сіоністського руху, і належала переважно правлячим колам світових держав, що сподівались використати «єврейську карту» в своїй близькосхідній політиці.

Навесні 1799 р. Наполеон Бонапарт звернувся із закликом до євреїв Азії і Африки надати підтримку французьким військам на Близькому Сході, в обмін на визнання Францією «права [євреїв] на державне існування в якості нації серед інших націй» і активне сприяння в реалізації цього права в Палестині [136].

Видатний релігійний і політичний діяч середини ХІХ ст. Едвард Ешлі, граф Шефтсбері, захоплений ідеєю відродження народу Ізраїлю на Святій землі, запропонував «перемістити єврейський народ в землю його батьків» під егідою Великобританії [206]. У 1840 р. цей план отримав діяльну підтримку міністра закордонних справ лорда Палмерстона, переконаного, що єврейська колонізація Палестини має послужити британським інтересам [180, с. 40-43].

На тлі загального занепаду Османської імперії, в 1840-1850-х рр. в західній пресі було опубліковано безліч проектів (від)творення єврейської держави на Близькому Сході. Однак всі вони були позбавлені належної конкретики і не відповідали на головне питання: «Хто, як і яким чином буде їх реалізовувати?», а ставлення до них в єврейському середовищі було і кращому разі індіферентним [102, с. 65-71].

Загалом індіферентною була і реакція на пропозиції сефардського рабина міста Землин (Земун) Іегуди Алкалая, який після краху очікувань приходу Месії і так званої Дамаської справи в 1840 р. висунув власну концепцію самовизволення єврейського народу. Він закликав євреїв об'єднати свої зусилля (передусім фінансові), і заручившись підтримкою світових держав, негайно почати повернення на історичну батьківщину. Крім того, він підкреслював необхідність ревіталізації івриту як розмовної мови і закликав сформувати єврейські збройні сили в Палестині. У 1851-1852 рр. І. Алкалай відвідав ряд західноєвропейських країн, в яких заснував спілки з заселення Ерец-Ізраель. Всі вони щоправда незабаром розпались.

Лише в 1860 р. була зроблена перша відносно вдала спроба надати сіонізму упорядкований характер. У Франкфурті-на-Одері було створена єврейська поселенська спілка, ініціатором якої став ашкеназький рабин міста Торн (Торунь) Цві-Гірш Калішер. Двома роками пізніше, в 1862 р. була опублікована його книга «Дрішат Ціон» («Прагнення Сіону»), в якій він, всупереч традиційним есхатологічним уявленням євреїв, доводив необхідність практичних дій по поверненню народу Ізраїлю на історичну батьківщину (саме ці дії, за його думкою, повинні були наблизити прихід Месії, а не навпаки). Ц.-Г. Калішер закликав багатих євреїв заснувати грошовий фонд для придбання земель в Палестині, а європейські держави – домогтися від турецького султана дозволу на розширення там існуючих єврейських поселень і створення нових. Крім того, він вказував на необхідність побудити єврейських колоністів в Палестині займатись продуктивною (передусім сільськогосподарською) працею, а також сформувати збройні загони єврейської самооборони.

Ідеї, висловлені І. Алкалаєм і Ц.-Г. Калішером, лягли в основу так званого релігійного сіонізму (по суті відмінного від несіоністської або навіть антисіоністської спрямованості єврейської ортодоксії).

Найвизначнішим (прото)сіоністським твором того часу стала видана в 1862 р. книга «Рим і Єрусалим» німецького соціаліста-младогегельянця

Моше Гесса. Але навіть ця робота мала дуже обмежений читацький успіх і була на довгий час забута, і лише на рубежі XIX-XX ст. її було відкрито заново. Проте, вважається, що в цій роботі М. Гесс не тільки сформулював ряд принципів політичного і духовного сїонїзму, але і заклав основи свїтського (соціалїстичного) напрямку в сїонїзмі [191].

Всупереч своїм раннім роботам, пронизаним духом асимїляторства і вірою в прогрес, в книзі «Рим і Єрусалим» М. Гесс дав вкрай песимїстичний прогноз щодо майбутнього євреїв в Європі [102, с. 72-76]. В основі нїмецького антисемїтизму він угледїв передусім расовий, а не релїгїйний компонент, що, в його уявленні, робить асимїляцію євреїв просто неможливою: «Нїмці ненавидять євреїв не стїльки за їх релїгію, скїльки за расу, не стїльки за своерїднїсть їх віри, скїльки за форму їх носїв. ... Єврейські носи не пїддаються реформї, і чорне кучеряве волосся внаслідок хрещення не випрямляється за допомогою гребїнки. Єврейська раса – одна з первинних людських рас, і всупереч клїматичним впливам вона вїдтворює себе в своїй цїлїсностї» [46]. І хоча, в уявленні М. Гесса, антисемїтизм романських народїв (передусім французїв) має не настїльки глибоке і їрраціональне корїння, «європейські народи завжди вважали перебування євреїв в своєму середовищі протиприродним явищем» [46].

Так чи інакше, у євреїв, стверджує М. Гесс, своя мїсія – нести цїнностї гуманїзму і прогрес всьому людству. Однак, оскїльки єврейська релїгія як осередок «єврейського духу» знаходиться в глибокій кризі, то виходом із ситуації може стати (вїд)творення (або навіть сама діяльнїсть по (вїд)творенню) єврейської держави в Палестинї [102, с. 77-80; 191]. Це дозволить зберегти самобутнїсть єврейського народу та одночасно послужить їнтересам всього свїту, оскїльки в основї майбутньої єврейської держави неодмінно будуть лежати «Мойсеєві, тобто соціалїстичнї принципи» [100, с. 80]. Отже єврейська держава з її бїльш справедливим соціалїним порядком стане моделлю для всїх країн і народїв [102, с. 80].

І все ж, ідейний вплив провісників сіонізму довгий час залишався незначним, а практична діяльність не приносила хоч якихось значущих результатів. Ситуація почала змінюватись лише в 70-ті і особливо в 80-і рр. XIX ст., під впливом, як прийнято вважати, хвилі єврейських погромів, що прокотилась по півдню тогочасної Росії [191].

В ті роки тему єврейського національного відродження предметно розробляли переважно представники російського єврейства. Серед них: Еліезер Бен-Йегуда, Перец Смоленскін, Іегуда Лейб Гордон, Мойсей Лейб Лілієнблюм і, звичайно, Лев Пінскер – автор найвизначнішої сіоністської роботи тієї пори «Автоемансіпація» [102, с. 96-105; 191].

Анонімно виданий у Берліні у 1882 р. памфлет зіграв надзвичайно важливу роль у розвитку сіоністських ідей, а також в становленні так званого поселенського або практичного сіонізму, який поклав початок «нового ішуву» («нового заселення») в Палестині. І хоча не всі ідеї, що були висловлені в «Автоемансіпації», були безумовно нові, саме в цій роботі вони вперше отримали настільки чіткий і послідовний виклад.

На відміну від попередників, які пояснювали живучість антисемітських настроїв передусім відсталістю тієї чи іншої країни або її мешканців, коренем цієї проблеми Л. Пінскер називав ненормальність самого єврейського існування в Діаспорі [102, с. 104-105, 111]. Він писав, що «євреї, серед народів, з якими вони живуть, фактично становлять інородний елемент, який не може асоціюватись з жодною нацією, внаслідок чого жодною нацією не може бути терпимим» [45, с. 143]. Тому, за думкою Л. Пінскера, горезвісне «єврейське питання» може бути позитивно вирішене лише в тому випадку, якщо розкиданий по всьому світу єврейський народ стане нацією, і як і інші нації матиме власну, визнану іншими націями Батьківщину – країну, де євреї зможуть самостійно визначати свою власну долю. І хоча він допускав, що такою країною може бути не лише Палестина, саме їй він віддавав перевагу [45, с. 146-172].

Перевагу Землі Ізраїлю як об'єкту єврейської колонізації віддавали і різні палестінофільські спілки, що виникли в ряді міст Російської імперії у 1881-1882 рр. Найвідомішою з них була заснована в Харкові спілка «Білу» (акронім біблійного вірша «Бейт Яаков леху венельха!» – «Будинок Яаковлев, вставай, йдемо!»), члени якого заснували першу єврейську трудову колонію в Палестині. Саме момент прибуття «білуйців» на Святу землю вважається початком першої «алії» («сходження») – масової хвилі організованої єврейської еміграції в Палестину. На відміну від представників «старого ішуву», основне джерело коштів для існування яких становила «халукка» (пожертвування), які жили в Палестині, як прийнято вважати, виключно з релігійних причин, «халуцим» («піонери») були значно більш світськими за поглядами та прагнули до заняття продуктивною (передусім сільськогосподарською) працею.

У 1884 р, за ініціативою Л. Пінскера, на конференції «Ховевей Ціон» («Люблячих Сіон») в Катовіце відбулось об'єднання розрізнених палестінофільських спілок і груп, а також засновані два головних комітети організації: один – у Варшаві (який незабаром припинив своє існування), й інший – в Одесі. Одеський комітет, який отримав у 1890 р. легальний статус в Росії, аж до початку I світової війни залишався одним з найважливіших центрів практичної сіоністської діяльності в світі. Водночас політичні результати його діяльності, так само як і палестінофільського руху в цілому, були більш ніж скромними [102, с. 11-119].

Отже вже в 1890-х рр. виникла потреба заново сформулювати цілі і завдання єврейського національного руху, а також провести переоцінку шляхів і засобів їх досягнення. В результаті, виник так званий політичний сіонізм – ідейна течія і суспільно-політичний рух, щодо яких і був вперше використаний термін «сіонізм». Засновником політичного сіонізму справедливо вважається австрійський журналіст Теодор (Беньямін-Зеєв) Герцль, який у памфлеті «Єврейська держава», вперше опублікованому у 1896 р., сформулював основні постулати політичного сіонізму [191].

Ключовим завданням сіоністського руху Т. Герцль вважав здобуття гарантованого міжнародним співтовариством (передусім світовими державами) суверенітету «над достатнім для справедливих потреб [єврейського] народу шматком земної поверхні» [45, с. 53-57]. Тільки після прийняття таких гарантій, за його словами, могло початись організоване, планомірне і безпечне переселення євреїв у новостворену державу [45, с. 53-57; 191]. І хоча Т. Герцль допускав створення єврейської держави на території Аргентини, якщо це схвалить єврейська громадська думка та аргентинський уряд, перевагу він все ж віддавав Палестині – історичній Батьківщині, лише «ім'я [якої] було б могутнім об'єднуючим гаслом для ... [єврейського] народу» [45, с. 56-57].

29-31 серпня 1897 р. в Базелі з ініціативи Т. Герцля відбувся І Сіоністський конгрес. Виступаючи перед делегатами конгресу, Т. Герцль сформулював завдання, що стоїть перед ними, – «закласти наріжний камінь будинку, який стане притулком для єврейського народу» [192]. Була заснована Всесвітня сіоністська організація (ВСО), а також, в результаті компромісу між прибічниками політичного і поселенського сіонізму, була вироблена офіційна програма ВСО [192].

В так званій Базельській програмі була сформульована основна мета сіонізму: «створити для єврейського народу забезпечений публічним правом притулок в Палестині», і позначені найважливіші напрямки діяльності ВСО, а саме:

- сприяння переселенню в Палестину єврейських хліборобів, ремісників і робітників;
- організація та об'єднання всього єврейства за допомогою місцевих і міжнародних установ (відповідно до законодавства тієї чи іншої країни);
- зміцнення єврейської національної самосвідомості і національного почуття;
- отримання згоди урядів на здійснення цілей сіонізму [9].

Іншою відповіддю на кризу палестінофільського руху став так званий духовний сіонізм, засновником якого вважається Ахад га-Ам (Ашер Гірш Гинцберг) – один із керівників «Ховевей Ціон» і Одеського комітету. Своє розуміння «єврейського питання» він виклав у статті «Держава євреїв і “потреба євреїв”» одразу ж після проведення I Сіоністського конгресу – єдиного, на якому він був присутній особисто [1, с. 251-253; 149].

Ахад га-Ам був переконаний, що як таке (від)творення єврейської держави в Палестині не вирішить матеріальних проблем єврейського народу, велика частина якого, як і раніше, буде проживати в Діаспорі [1, с. 272-273]. А отже «єдиною реальною основою сіонізму є інша потреба – духовна», яка приймає дві різні форми: «західну» та «східну» [1, с. 274]. «На Заході це проблема євреїв, на Сході ж – проблема єврейська» [1, с. 276]. Західний єврей, що відійшов від єврейства, але якого відштовхує і зневажає неєврейське суспільство, до якого він прагнув увійти, вже самим фактом створення єврейської держави (і навіть діяльністю спрямованою на її створення) реалізує своє національне Я. Водночас східноєвропейське єврейство, що не втратило свій зв'язок з єврейською традицією, намагається зберегти колективне Я єврейського народу, яке виявилось в Діаспорі під загрозою [1, с. 255-257, 274-276].

Оцінюючи ситуацію, яка склалася в Діаспорі, Ахад га-Ам зауважив, що оскільки «в розсіянні єврейство не може [більше] вдосконалювати свою самобутню культуру, ... воно прагне повернутись до свого історичного центру» [1, с. 276-277]. Саме тому єврейський “ішув” в Ерец-Ізраель повинен стати духовним центром єврейського народу і служити йому моральним орієнтиром [1, с. 277].

Отже вирішення однієї з найважливіших проблем єврейського національного руху – проблеми взаємовідносин між єврейським «ішувом»/єврейською державою і Діаспорою, в узагальненій формі можна представити у вигляді двох парадигм.

Перша – полягає в «самоліквідації» Діаспори і переселенні євреїв на Землю Ізраїлю, якій належить стати «національним домом» всього світового єврейства [247]. У найбільш екстремальній версії, ця модель може бути виражена формулою: якщо не знищити «галут» («вигнання»), «галут» знищить євреїв [202]. До прибічників цієї моделі можна віднести засновників політичного сіонізму: Теодора Герцля, Макса Нордау, Володимира (Зеєва) Жаботинського і багатьох інших [202; 247].

Друга концепція, автором якої є Ахад га-Ам, навпаки, виходить з того припущення, що більшість євреїв, так чи інакше, продовжить жити в Діаспорі. Тому «національний осередок» в Ерец-Ізраель насамперед має стати духовним центром всього світового єврейства. А значить єврейський «ішув», так само як і майбутня єврейська держава в Палестині, повинні запропонувати світові (і реалізувати на практиці) ту соціальну модель, яка найкращим чином буде відображати культуру і мораль єврейського народу.

Згодом класичному сіонізму вдалося асимілювати обидва підходи. На єврейський «ішув» і Державу Ізраїль була покладена задача збирання євреїв Діаспори і стимулювання економічного, політичного і культурного життя народу. При цьому «національний осередок» в Ерец-Ізраель став найважливішим засобом розвитку і зміцнення єврейської самоідентифікації, земля якого нерозривно пов'язана з єврейською ідентичністю як такою [247].

Після смерті Т. Герцля в 1904 р. і до початку I світової війни сіоністським рухом була прийнята концепція так званого синтетичного сіонізму, висунута Х. Вейцманом і іншими «загальними» сіоністами. Вона передбачала злиття в єдине ціле політичного, практичного і духовного сіонізму, елементи яких, органічно поєднуючись, відтепер повинні були доповнювати один одного [145, с. 65-66]. Була зафіксована безальтернативність Палестини в якості об'єкта єврейської колонізації і іврит у якості офіційної мови, а також схвалено рішення єврейських партій брати активну участь в політичному житті країн Діаспори [180, с. 98-100].



І все ж, у такого підходу в сіоністському русі були і противники, серед яких особливо виділявся Володимир (Зеєв) Жаботинський – одна з найяскравіших і водночас найсуперечливіших постатей в історії сіонізму.

На початку I світової війни В. Жаботинським була сформульована концепція «активного єврейського націоналізму». Він стверджував, що «активізм – це саме те, чого не вистачає сіоністського руху», діяльність якого в Діаспорі зводиться до одних лише дріб'язкових дискусій і всеохоплюючого критиканства [139, с. 152]. При цьому право на поступове переселення євреїв в Палестину В. Жаботинський відмовлявся визнавати кінцевою метою сіонізму, а лише одним із засобів, хай і найважливішим, здобуття політичної влади в країні [139, с. 152-165]. Його «великий сіонізм» (на відміну від «малого сіонізму» керівництва ВСО) означав націоналізм не ліберальний, «але інтегральний, що охоплює всі межі єврейського розсіяння ідеєю служіння народу» [80, с. 24-25].

В. Жаботинський нещадно критикував ВСО за нерішучість, в основі якої вбачав страх піддати «ішув» небезпеці. В якості альтернативи він пропонував мінімізувати існуючу загрозу шляхом трансформації єврейства в ефективну міжнародну силу [139, с. 252-165]. В. Жаботинський наполягав, що свобода репатріації та поселенської діяльності, яка відстоюється на переговорах з колоніальними державами, є по суті порожньою фразою. А раз існує безліч способів обійти ці доволі неміцні зобов'язання, необхідно домагатись реальної політичної влади в країні [139, с. 111-112]. Етичність же зазначеної мети не повинна піддаватись сумніву, оскільки справедливо коли «той, у кого немає землі, вимагає свою частку у того, у кого є земля у надлишку» [139, с. 132].

Зрештою, у 1923 р. В. Жаботинський вийшов з виконавчого комітету ВСО і взявся за створення нового руху, в основу якого було покладено ідею перегляду офіційного курсу сіоністської організації і, як тоді здавалось, повернення до класичної концепції політичного сіонізму [80, с. 38-40].

У своїх виступах В. Жаботинський відкидав можливість отримання добровільної згоди місцевих арабів на трансформацію Палестини в країну, де євреї становили би більшість. Причину він вбачав в тому, що вони, так само як і євреї, вважають Палестину своїм «національним домом», і не можуть ігнорувати ті загрози, які приховує в собі статус меншини, завжди і всюди страждаючої. При цьому і відмовитись від виконання цього завдання сіоністи не в праві, оскільки будь-які важливі позиції в країні не можуть бути посправжньому надійними доти, доки народ, який захопив їх, не складе в ній більшості.

Водночас в успіх спроб сіоністів мирно домовитись з арабським світом В. Жаботинський також не вірив, оскільки небезпідставно вважав, що інтереси євреїв і арабів в регіоні взаємовиключні, а отже будь-яка прийнятна для арабів ціна буде непринятною для євреїв [139, с. 221-234]. І оскільки добровільна угода з арабами неможлива, колонізація може і повинна тривати під захистом сили – «залізної стіни, яку місцеве населення не в силах пробити» [139, с. 227]. Тому навіть декламації про угоду з арабами на цьому етапі В. Жаботинський вважав марними і навіть шкідливими. Арабо-єврейський компроміс він вважав можливим лише тоді, коли у арабів не залишиться жодної надії вигнати євреїв [139, с. 221-234]. Він стверджував, що «єдиний шлях до угоди в майбутньому є абсолютна відмова від будь-яких спроб наразі» [139, с. 229].

У 1923 р. в Ризі під впливом публічних виступів В. Жаботинського, і конкретно його ідеї про необхідність формування єврейської армії, групою студентів був заснований «Бейтар» (акронім назви «Брит Йосеф Трумпельдор»). Назва союзу відсилала не тільки до імені національного героя, який загинув при обороні поселення Тель-Хай, але і до фортеці Бейтар, що стала останнім оплотом сил опору під час Великого повстання Бар-Кохби. Даний факт не став випадковістю, і прокладена історична паралель була покликана передати дух руху [80, с. 55-56; 139, с. 134-136].

25 квітня 1925 р. в Парижі відбулась установча конференція Всесвітнього союзу сіоністів-ревізіоністів на якій були прийняті статут і програма руху [80, с. 40-41; 139, с. 61]. Метою сіонізму була проголошена «поступова трансформація Палестини в ... самоврядну співдружність з єврейською більшістю», а його найважливішими задачами – включення Трансіорданії в зону єврейського заселення, створення умов необхідних для масової імміграції євреїв в регіон, і створення режиму відкрито дискримінаційного щодо місцевих арабів [80, с. 40-41; 139, с. 61]. В цьому ж році «Брит ха-Цоар» (акронім назви «Брит ха-ціонім ха-ревізіоністім») офіційно підтримав пропозицію територіальної конференції Бейтара про визнання союзу молодіжним рухом сіоністів-ревізіоністів і схвалив його намір стати всесвітньою молодіжною організацією [139, с. 61; 404].

У липні 1931 р. на I міжнародному з'їзді Бейтара в Данцигу (Гданську) В. Жаботинським були сформульовані чотири базові принципи організації, які, на наш погляд, найточніше відображають ревізіоністську концепцію національної ідентичності:

- «гадар» (велич);
- «легіон» (мілітаризм);
- «гіюс» (мобілізація);
- «гад нес» (монізм) [139, с. 204-214; 404].

Принципу «гадар» відводилось найважливіше місце в системі виховання душі і тіла бейтарця. «Гадар» являв собою сукупність норм моралі, зовнішнього вигляду та правил поведінки, які, за задумом, мали бути притаманні кожному єврею і особливо члену Бейтара. В досягненні величі вбачалось не тільки вирішення проблеми індивідуальної і колективної самоповаги, а й набуття шанобливого ставлення ззовні до кожного єврея і єврейського народу загалом [139, с. 204-214]. При цьому підкреслювався не тільки особливий «аристократизм» євреїв у «сім'ї народів», а й членів Бейтара серед євреїв [404]. Врешті-решт, укорінення «гадару» в єврейському середовищі пов'язувалось з успішністю трансформації «нездорових» і

«ненормальних» євреїв «галута» в повноцінних громадян, здатних, підпорядкувавши себе єдиній меті, діяти як єдине ціле [139, с. 204-214].

Принцип «легіон» вимагав від кожного члена молодіжного союзу проходження інтенсивної військової підготовки, мета якої полягала у формуванні людської одиниці, яка була б найбільш підходящою для єврейської колонізації Палестини [139, с. 171-174, 204-214]. Мілітаристський принцип Бейтара включав в себе не тільки процес освоєння навичок самооборони, але й виховання безумовної готовності «захистити єврейське життя і честь» [139, с. 204-214; 404]. Так, для підготовки молоді в бейтаровському дусі була створена мережа шкіл, курсів і загонів, в яких навчали не тільки володінню зброєю, але й географії, іврити, історії єврейського народу і Землі Ізраїлю [80, с. 56].

Принцип «гіюс» означав для кожного бейтаровця готовність у майбутньому приєднатись до єврейської армії і флоту, а для «піонерів» припускав до того ж обов'язкове проходження дворічної служби в тій місцевості і на тих умовах, які визначало керівництво молодіжної організації [139, с. 204-214]. Зазвичай бейтаровці включались в так звані загони праці, що несли трудову повинність в тих єврейських поселеннях, які вважались найбільш уразливими для самооборони [80, с. 56].

Принцип «гад нес» впливав з сформульованого сенсу існування будь-якої нації – виконання «місії», яка відповідає її внутрішнім особливостям. Єдиний шлях до цього вбачався у створенні національної держави, лише в якій народ нібито й може реалізувати свої ідеї на практиці, а також вирішити свої проблеми в політичному, матеріальному і духовному сенсі. Однак на відміну від інших молодіжних сіоністських організацій, ідеал, що висувався сіоністським рухом, зводився Бейтаром в єдиний світоглядний принцип [139, с. 171-174, 204-214].

Відстоюючи абсолютний примат національних інтересів над класовими, В. Жаботинський стверджував, що «ідеал не терпить ніякого суперництва» [139, с. 168]. «Свята нетерпимість ідеалу» змушує людину не

тільки жертвувати несумісним з його реалізацією світоглядом, а й служити проти нього, якщо воно заважає першому [139, с. 166-171].

Виходячи з моністичного світорозуміння, В. Жаботинський закликав до боротьби з дуалістичністю домінуючого в «ішуві» соціалістичного спрямування в сіонізмі. Відмовляючи соціальній революції в праві бути єдиним ідеалом єврейського народу, він, безумовно, відкидав і сам ідеал [139, с. 204-214]. В. Жаботинський вважав, що соціалізм, який спирається на класову теорію, є плоть від плоті комунізму, квінтесенцією якого виступає класова боротьба: «На ділі, комунізм усього лише скорочений виклад класової ідеї пролетаріату, все інше – лише спроба компромісу, а компроміс – справа тимчасова» [139, с. 198].

В. Жаботинський вважав, що сіонізм повинен повністю відмовитись від ідеї класової боротьби, принаймні, на час розбудови єврейської держави. В іншому разі, цілі і завдання сіонізму неможливо реалізувати. Ці уявлення, окрім «класового інстинкту», базувались на розумінні ризиків, здатних докорінно ускладнити інтенсивну (як в просторовому, так і часовому відношенні) колонізацію Палестини [139, с. 198-203]. Не заперечуючи допустимість класової боротьби в сталому суспільстві, В. Жаботинський наполягав, що на етапі колонізації всі соціальні конфлікти в Палестині слід вирішувати через національний арбітраж [139, с. 210-211]. Він підкреслював, що «коли здійснюється процес колонізації і суспільство тільки формується, клас – не клас, пролетар – не пролетар, а буржуазія – не буржуазія. Всі вони – піонери, які беруть участь кожен по-своєму в спільному і дуже важкому процесі. ... Вони музиканти в одному оркестрі, що виконують концерт під керівництвом одного диригента. І головний диригент – ідея єврейської держави» [139, с. 211].

Більше того, В. Жаботинський стверджував, що «той, хто хоче служити сіонізму, не може не боротись проти комунізму. ... Рідко зустрічаються в житті два так різко несумісних рухи» [139, с. 170]. Несумісність сіонізму з комунізмом обумовлюється не тільки боротьбою

ліворадикальних сил проти соціальної опори сіонізму, але і підтримкою комуністами національно-визвольних рухів, зокрема арабського, здатних суттєво ослабити міжнародну систему капіталізму [139, с. 166-171]. «Бо відповідно до стратегічного закону, не можна нехтувати ніякої армією, ніяким рухом опору, і бити супротивника в його слабке місце» [139, с. 169]. І таким слабким місцем, безумовно, є Палестина [139, с. 169].

На відміну від ревізіоністів, робітничий рух, що домінував в «ішуві» з 1920-х рр., по суті розділяв концепцію синтетичного сіонізму. Соціал-сіоністські партії допускали паралельний розвиток різних аспектів сіоністської діяльності (як вони її розуміли), розставляючи пріоритети у відповідності до існуючих в даний момент часу політичних, економічних, соціальних і демографічних реалій. При цьому вони ставили перед собою, а також єврейською громадою Палестини, як національно-політичні, так і соціально-культурні задачі [145, с. 63-67]. Більше того, соціал-сіоністські партії розцінювали сіонізм передусім як соціально-культурну, а не політичну революцію, і закликали створити в Палестині не тільки нове, прогресивне єврейське суспільство, а й новий тип єврея, якісно відмінний від євреїв Діаспори [1, с. 433-434; 215, с. 32-33]. Незмінний лідер єврейського «ішуву» і робітничого руху, а згодом перший прем'єр-міністр Ізраїлю Давид Бен-Гуріон колись так охарактеризував сіонізм: «Сіонізм за своєю суттю – рух революційний. Важко уявити собі більш глибоку і ґрунтовну революцію, ніж та, яку сіонізм прагне здійснити в житті єврейського народу. Це не революція в сфері політичного або економічного ладу, а переворот в самих основах особистого життя синів цього народу .... Це бунт проти багатовікової традиції, традиції життя в діаспорі і безплідного, безвольного суму за Визволенням» [1, с. 434].

Одною з найважливіших задач, що стоять перед сіоністським рухом, «лейбористи» вважали зміну структури єврейської зайнятості. На відміну від звичних для робочих партій того часу уявлень про «класову боротьбу» і її необхідність (або навіть неминучість) в процесі боротьби за інтереси

робочого класу, суть своєї діяльності вони бачили в самому процесі створення єврейського робочого класу як такому. В уявленні соціалістського істеблішменту, саме наявність численного єврейського робочого класу, зрештою, «нормалізує» єврейський народ і підготує необхідну для його самостійного і незалежного існування виробничу базу [1, с. 435-438].

Відповідно до концепції «завоювання праці», розробленої «лейбористами» (і прийнятої «ішувом»), тільки з опорою на власну (передусім фізичну) працю, можна реалізувати як соціально-культурні, так і політичні цілі сїонізму. При цьому особливу увагу соціал-сїоністи надавали формуванню саме сільськогосподарських єврейських поселень в Палестині. Тим самим вони намагались спростувати теоретиків марксизму, які посилаючись на відсутність численного класу євреїв-селян, відмовляли євреям у праві називатись нацією (чи навіть народом), розглядаючи їх як особливу соціальну або функціональну групу [1, с. 435-438; 180, с. 110-111]. І дійсно, як зазначає Дж.А. Армстронг, тільки тоді коли повноцінна професійна піраміда існує, етнос може вступити в суперечку про своє місце в політії, і його в соціологічному плані можна відрізнити від класу [5, с. 297].

Іншим, не менш важливим завданням ніж «завоювання землі», в уявленні «лейбористського» істеблішменту (і тісно пов'язаного з ним руху «піонерів»), була секуляризація єврейської громади (як вона ними розумілась). Хоча лідери «лейбористів» відчували певну ностальгію за традиційним єврейським життям і не були налаштовані принципово антирелігійно або радикально антиклерикально, вони прагнули перевизначити єврейську релігійну традицію в нових, національних термінах [304, с. 51-52; 353, с. 151-152; 386, с. 120-121].

Як зазначає Е. Сміт, хоча ідеологія націоналізму принципово світська, націоналісти можуть використовувати (і нерідко використовують) релігію в національних цілях (наприклад, як засіб мобілізації народних мас). Більше того, можливе навіть ототожнення нації з релігійною спільнотою, якщо

релігійна спільнота визначає межі етнічної спільності (що справедливо і для євреїв) [195, с. 58].

Подібний функціонально-інструментальний підхід до єврейської релігії в цілому характерний для всього магістрального напрямку в сіоністському русі, зокрема для представників ревізійністської течії в сіонізмі [145, с. 88-90; 386, с. 122-124]. У такий спосіб, зазначає Е. Кедурі, «юдаїзм перестає бути сенсом існування єврея, а стає натомість продуктом єврейської національної свідомості» [84, с. 75]. І в цьому плані сіонізм не дуже відрізняється від інших «ренесансних» рухів, які надають релігійним символам і практикам національний зміст [168, с. 88-89]. Під цю категорію підпадає саме поняття «Ерец-Ізраель» («Земля Ізраїлю»), яку Всесвітня сіоністська організація обрала об'єктом єврейської колонізації і одночасно засобом її легітимації [148, с. 237]. Через такі релігійні символи як прапор у формі «таліта» (єврейської молитовної накидки), в центрі якої зображений «Маген Давид» («Щит Давида»), і офіційного герба, в центр якого помістили «менору» (семисвічник), що на протязі століть служив символом єврейської традиції, нація визначає саму себе [217].

Зрештою класичний сіонізм, як і породжена ним секулярна єврейська культура, адаптували для своїх потреб найважливіші елементи релігійної традиції [300, с. 4-6]. Через глибоку невпевненість в міцності секулярної єврейської ідентичності, сіоністському керівництву знов і знов доводилось звертатись до юдаїзму як центральній сполучній ланці між усіма євреями країни і світу [67, с. 490-496]. Не буде перебільшенням сказати, що в Ізраїлі «тісний зв'язок між релігією і державою став прямим наслідком сутнісної слабкості національної самосвідомості. У «нації» не залишалось вибору – їй довелося запозичити у традиційної релігії і з корпусу її текстів більшість своїх образів і символів, почасти тому, вона так і залишається у них в полоні» [67, с. 496].

Щоб обґрунтувати право та довести необхідність національного відродження євреїв на Землі Ізраїлю, сіоністським рухом активно



використовувалась Біблія і препарована для національних потреб (квазі)релігійна мова. Єврейська Біблія стала тим стандартним текстом з якого відбирались теми і образи, і навіть гасла для пропаганди сіонізму по всьому світу. Біблійні сюжети надихали секулярну єврейську культуру в підмандатній Палестині, а з моменту створення Держави Ізраїль, звернення до Біблії стало однією з основних рис національної культури. Біблія не тільки пов'язувала національне існування євреїв з Землею Ізраїлю (та її географічними кордонами), але й служила нагадуванням про міфічне і героїчне минуле єврейського народу [148, с. 237-240; 304, с. 51-52].

Як зазначає Е. Сміт, шлях побудови моральних основ і «карт» нації (її історії, долі та місця серед інших націй) зазвичай пролягає через використання етноісторії, особливо культу «золотої доби». Для «національного відродження» необхідні моральні приклади з етнічного (й одночасно міфічного) минулого, здатні надихати та спонукати народ [195, с. 72-77]. «Звідси й повернення до минулого через серію міфів: міфів про зародження і походження, про визволення й міграцію, про золоту добу та її героїв, мудреців і, може, про обраний народ, що має тепер пробудитись після довгого сну, занепаду і (або) вигнання» [195, с. 75]. Все це (і навіть більше) можна було знайти (і було знайдено) в єврейській релігії і передусім в Біблії.

Навіть такий суто світський за змістом документ як Декларація незалежності Ізраїлю не уникнув численних посилань до єврейської релігії і Біблії. Декларація незалежності стверджує наступне: «У Ерец-Ісраель народився єврейський народ. Тут сформувався його духовний, релігійний та політичний образ. Тут він жив у своїй суверенній державі, тут створив національні та загальнолюдські культурні цінності і заповів світу вічну Книгу Книг» [55]. І далі: «Держава Ізраїль ... буде ґрунтуватись на засадах свободи, справедливості і миру, відповідно до ідеалів єврейських пророків» [55].

Секулярна єврейська ідентичність, значною мірою, базувалась, не тільки на прив'язаності до Землі Ізраїлю, але і до мови Біблії – івриту [180, с.

99; 300, с.4-6]. Так, в середині 1920-х рр. К. Гейз зазначив, що «сучасний сіонізм – це релігія, яка передає об’єкт поклоніння від Яхве “обраному народу”, і ніхто не обраний, хто навмисно не знає єврейської мови [тобто івриту]» [324]. І сьогодні для багатьох «єврейських хілонім» («секулярних євреїв») бути ізраїльтянином важливіше, ніж бути євреєм, оскільки перебування євреїв у своїй національній державі зі своєю національною мовою і національною культурою видається їм справжнім втіленням сучасного єврейського життя [263, с. 68-78; 322].

Найважливішими інститутами, за допомогою яких в Ізраїлі здійснювалась політика «єврейського плавильного тиглю», були армія і школа. Переважно ці два інститути з кінця 1940-х – початку 1950-х рр. здійснювали «виплавку» єдиного і гомогенного єврейського народу.

Під час війни 1947-1949 рр. була сформована Армія оборони Ізраїлю («Цахал»), яка на відміну від парамілітарних організацій «ішуву» мала єдине командування і єдину структуру, а також претендувала на рівновіддаленість від усіх ізраїльських політичних партій. Армія оборони Ізраїлю була створена на базі «Гагани», проте включила до своїх лав бійців прорадянських «Пальмах» і правосіоністських «Ецель» і «Лехі» (основу яких склали члени Бейтара). Ізраїльська армія, згідно із задумом Д. Бен-Гуріона, мала стати «майстернею нової нації», інтегруючим інститутом для створення нового характеру нації, який «переплавляє воедино» не тільки «корінних ізраїльтян» і «нових репатріантів», але й вихідців з різних країн і єврейських громад. Покликані в ізраїльську армію «нові репатріанти» повинні були не тільки освоїти іврит і засновану на ньому секулярну єврейську культуру, а й перейняти новий колективістський етос (не тільки на полі бою, а й у сільськогосподарських єврейських поселеннях країни) [367, с. 126-130].

«Закон про державну освіту», прийнятий ізраїльським парламентом у 1953 р., також передбачав перехід від ярковираженої партійної афіліації єврейських навчальних закладів до системи державної єврейської освіти. І хоча окрім (світських) державних шкіл закон визнавав й так звані державно-

релігійні школи (що зберегли вплив національно-релігійного табору), а також неконтрольовані державою ультра-ортодоксальні навчальні заклади, вони охоплювали лише незначне число учнів і, як тоді здавалось, не становили загрози секулярній єврейській ідентичності в Ізраїлі [416, с. 137-144].

Сіоністський рух, що оформився наприкінці XIX ст., уявляв базову національну ідентичність передусім як ідентичність етнонаціональну, що об'єднує єврейські громади всього світу за допомогою споконвічних, примордіальних зв'язків. Цей підхід був закладений в основу національного та державного будівництва принаймні в епоху єврейського «ішуву» та в перші десятиліття після проголошення незалежності Ізраїлю. Втім, намагаючись стерти існуючі між єврейськими громадами культурні відмінності, сіоністська ідеологія визначала новий національний колектив через протиставлення «іншому», а саме палестинським арабам, в порівнянні з якими різні категорії євреїв мали відчутти свою відносну спорідненість [271, с. 133].

Спочатку лідери єврейського «ішуву» стверджували, що переважна більшість сучасних жителів Палестини є прямими нащадками древніх ізраїльтян. На підтвердження цієї гіпотези вони приводили різні аргументи: від топонімічних і археологічних до психологічних і антропологічних. І все ж, незважаючи на правомірність самої теорії, в основі її лежала стратегія «акультурації» місцевого арабського населення. Ця інклюзивна концепція, що на якийсь час захопила увагу сіоністського керівництва, базувалась на припущенні, що сучасна модерна єврейська громада зможе з легкістю поглинути «відсталу і примітивну» східну культуру. Однак кривавий арабський бунт 1929 р. і арабське повстання 1936-1939 рр., що були спрямовані передусім проти єврейської імміграції до Палестини, продемонстрували всю безперспективність подібних ідей [67, с. 330-338]. В результаті, «нащадки юдейських селян» були викреслені з єврейської національної свідомості і начисто забуті. Сучасні палестинські фелахи ... стали ... арабськими емігрантами, що масово перебралися в XIX столітті в

майже незаселену Палестину. Вони продовжували стікати сюди і в ХХ столітті, залучені бурхливим зростанням сіоністської економіки, яка притягнула, згідно вкоріненого міфу, багато тисяч несврейських робочих рук» [67, с. 337-338].

Таким чином, перед майбутньою єврейською державою постала задача видалення зі своєї території усіх тих, хто явно не ідентифікував себе з «народом Ізраїлю» і, апріорі, вважався недостатньо лояльним по відношенню до нього. Під час війни 1947-1949 рр. із приблизно 900 тис. палестинських арабів, які проживали у встановлених ООН кордонах передбаченої єврейської держави (і на територіях, які відійшли до Ізраїлю в результаті війни), втекли або були вигнані майже 750 тис. осіб. Їм, навіть по завершенню військових дій, урядом Ізраїлю було відмовлено в праві повернутись додому [67, с. 487].

Зі свого боку араби, що в одну мить стали «ізраїльськими», будь-то за безпосереднім задумом, чи за внутрішньою логікою прийнятих керівництвом «єврейської держави» рішень, вимушено перетворились в певну, в політичному і соціальному плані окрему, а згодом і відмінну від інших палестинських арабів спільність. Зрештою, соціально-політична реальність, в якій вони опинились, поставила їх перед необхідністю пристосовуватись до встановленого проти їх волі правління [153]. Ця тенденція до інтеграції в ізраїльське суспільство отримала назву «ізраїлізації».

Водночас посилення палестинської національної свідомості, почуття солідарності з палестинцями на «територіях» і в Діаспорі, а також відчуття історичної і культурної єдності з ними відображає, як прийнято вважати, тенденцію до «палестинізації» ізраїльських арабів [143, с. 105-106]. Активізації цього процесу, в значній мірі, сприяли: відновлені в результаті війни 1967 р. контакти між ізраїльськими арабами і палестинцями; суперечливі процеси лібералізації та етнізації, що стали результатом і водночас причиною «правого повороту» 1977 р. в ізраїльській політиці; а

також Перша і Друга палестинські інтифади, що зробили цю тенденцію нібито незворотною [79].

Поширений в ізраїльській соціальній науці підхід розмежовує два види самосвідомості – «національну», в основі якої лежать культура, мова, історія і уявлення про спільність долі, і «громадянську», обумовлену приналежністю до певної держави. У цьому сенсі національна і громадянська самосвідомість не тотожні одна одній, а динаміка їх розвитку може бути різноспрямованою. Так, національна самосвідомість ізраїльських арабів характеризується емоційним зв'язком з палестинцями або арабами в цілому, а громадянська – інструментальним контактом з «єврейською державою», якій вони адресують свої практичні запити [245, с. 149-150]. Отже під впливом двох різноспрямованих тенденцій: «ізраїлізації» і «палестинізації», формується самосвідомість «внутрішніх» арабів, національна ідентичність яких вступає в протиріччя з їх громадянською ідентичністю.

Політика Держави Ізраїль щодо «внутрішніх» арабів визначається передусім трьома принципами: принципом демократичного правління, єврейсько-сіоністської сутністю держави, та пріоритетом питань безпеки в умовах нерегульованості арабо-ізраїльського конфлікту [80, с. 292].

Сутність Ізраїлю як держави єврейського народу відображена, наприклад, в тексті Декларації незалежності Ізраїлю [55]. В ній стверджується, зокрема, наступне: «Природне право єврейського народу, як і будь-якого іншого народу, бути господарем своєї долі в своїй суверенній державі. Тому ... ми, ... представники єврейського населення країни і сіоністського руху, ... через наше природне і історичне право, а також на підставі рішення Генеральної Асамблеї Організації Об'єднаних Націй, ... проголошуємо створення єврейської держави в Ерец-Ізраель – Держави Ізраїль» [55].

Водночас Ізраїль незмінно мислиться і позиціонує себе як демократична держава, яка своїм становленням реалізує одне з основних демократичних прав, а саме право народу на самовизначення (в формі

незалежної національної держави). До того ж «єврейська держава» формально дотримується (або намагається дотримуватись) таких принципів як: суверенітет народу, верховенство права, політичний плюралізм, поділ гілок влади, гласність дій державних органів та посадових осіб, виборність основних органів влади на основі загального, прямого і рівного виборчого права, нарешті, підпорядкованість меншості більшості при чіткому дотриманні прав меншості. І в цьому сенсі немає ніяких протиріч між єврейської сутністю і демократичним характером Держави Ізраїль.

Не вбачала протиріч в цьому і ізраїльська громадськість (насамперед єврейська громада країни, від імені якої і створювалась Держава Ізраїль). Ситуація почала змінюватись лише на початку 1980-х рр., з пробудженням політичної свідомості ізраїльських арабів і дедалі частішими спробами ізраїльських і єврейських інтелектуальних кіл (передусім постсіоністських) верифікувати Державу Ізраїль на відповідність нормам сучасної ліберальної демократії.

Незважаючи на проблемність самого ліберально-демократичного дискурсу, в якому погано поєднувані принципи свободи і рівності мають доповнювати один одного, ліберально-демократична модель, як прийнято вважати, забезпечує (або прагне забезпечити) абсолютну рівноправність усіх громадян, роблячи особливий акцент на захисті прав меншості від «тиранії більшості» [78].

Сучасна держава, в уявленні постсіоністів, повинна в рівній мірі представляти інтереси усіх громадян, незалежно від їх релігійної або етнічної приналежності, тому Державі Ізраїль необхідно стати по-справжньому спільним домом для всіх євреїв і арабів, що проживають в ньому. Іншими словами, Ізраїль не може бути одночасно «єврейським» і «демократичним», а значить його «нормалізація» передбачає ослаблення зв'язків з Діаспорою і юдаїзмом – тільки це, зрештою, дозволить Ізраїлю стати повноправним членом регіональної співдружності суверенних держав [219, с. 89-91].

Зі свого боку неосіоністи закликають чесно відповісти на питання: «Наскільки великим є значення крихітної ізраїльської культурної ідентичності в епоху глобального світу, що безперервно розширюється? Чи не краще – в нових історичних умовах – плекати ... [транснаціональну єврейську] ідентичність, яка, з одного боку, створює у нащадків євреїв по всьому світу відчуття, що Ізраїль перебуває у їх власності, а з іншого, породжує у ізраїльських євреїв відчуття приналежності до великого і потужного єврейського народу» [66, с. 146]. Делегітимізація єврейського характеру держави, перетворення Ізраїлю в «державу всіх громадян», в уявленні неосіоністів, не тільки не переконують арабський світ переглянути своє ставлення до Ізраїлю, але і навпаки, прискорять демонтаж ізраїльської державності [219, с. 90-96].

Отже постсіоністська вимога подальшої лібералізації і демократизації країни, разом із закликом до перетворення Ізраїлю з «єврейської держави» в «державу усіх громадян», започаткували широку наукову і громадську дискусію щодо існуючого і прийняттого співвідношення «єврейського» та «демократичного» в Державі Ізраїль.

З внесенням у 1985 р. змін до «Основного закону про Кнесет» полеміка з цього питання тільки посилилась [67, с. 507-510]. В параграфі 7а (в редакції 1985 р.) було зазначено, що кандидат (або список кандидатів) буде відсторонений від участі у виборах, якщо в його цілях або діях, прямо чи опосередковано, міститься один із наступних пунктів:

- 1) «Заперечення існування Держави Ізраїль як держави єврейського народу;
- 2) Заперечення демократичного характеру держави;
- 3) Підбурення до расизму» [67, с. 507].

Водночас мета прийнятих у 1992 р. «Основного закону про свободу занять» і «Основного закону про гідність і свободу людини», як випливає з самих текстів цих законів, полягає в закріпленні цінностей Держави Ізраїль «як єврейської і демократичної держави» [155; 157].

У 2002 р. ізраїльським парламентом були прийняті поправки до параграфу 7а «Основного закону про Кнесет», які, серед іншого, об'єднали перший і другий пункт попередньої редакції закону [156]. В результаті, неприпустимість «заперечення існування Держави Ізраїль як єврейської і демократичної держави» стерла грань між сутністю держави та її характером, поставивши їх в один ряд і фактично зрівнявши їх [156].

Подібні формулювання, проте, не тільки не змогли примирити протиборчі сторони, але і загострили суперечки щодо первинності принципів, що лежать в основі Держави Ізраїль. І лише загальне зміщення ізраїльської публічної політики вправо, що спостерігається з початку 2000-х рр., врешті-решт, вирішило формальне протиріччя між «демократичним» і «єврейським» характером держави на користь останнього.

Прийнятий 19 липня 2018 р. «Основний закон про національний характер Держави Ізраїль» однозначно визначив Ізраїль як «національну державу єврейського народу, в якому він реалізує своє природне, культурне, релігійне та історичне право на самовизначення», причому, що більш важливо, «реалізація права на національне самовизначення в Державі Ізраїль належить виключно єврейському народу» [154]. Не залишає сумнівів в цьому і сам текст закону в цілому [154].

В основі ізраїльської політики інтеграції від початку лежала явна асиметрія, що передбачає в якості базових ідентичностей: «єврейську» для євреїв і «ізраїльську» для арабів. У той час як «єврейська» ідентичність мала зберегти в Ізраїлі чіткий етнонаціональний характер, «ізраїльська» – представлялась як нейтральна загальна громадянська ідентичність, що (потенційно) об'єднує всіх без винятку громадян країни.

Араби-громадяни Ізраїлю, в планах сіоністського керівництва, мали стати передусім ізраїльтянами – лояльними громадянами країни, чия ідентичність не стільки національна, скільки громадянська. За допомогою державної системи освіти (і не тільки), арабських жителів країни намагались виховати (і певною мірою намагаються й досі) як «ізраїльських арабів»,



історія яких починається лише у 1948 р., і чий права (на відміну від прав євреїв) впливають з їх ізраїльського громадянства [337, с. 496].

При цьому сам ізраїльський «Закон про громадянство» (1952 р.), вочевидь, ніколи не був юридично нейтральним [360]. У той час як арабам гарантувалось право на отримання ізраїльського громадянства чи не виключно на підставі їх фізичної присутності в країні в момент набрання цим законом чинності, євреї (і члени їх сімей) могли (та досі можуть) розраховувати на отримання ізраїльського громадянства на підставі «Закону про повернення» (1950 р.) [65; 360].

У такий спосіб в «єврейській державі» порушується головний і системоутворюючий принцип сучасної демократії (точніше найдосконаліших її форм), а саме – принцип громадянськості. Тому, якщо і можна говорити про Ізраїль як сучасну демократичну державу, то як про «демократію нижчого рівня», свого роду «ущербну демократію».

Як переконливо показав професор соціології Хайфського університету С. Самоха, Держава Ізраїль не є ні ліберальною, ні консоціальною, ні навіть мультикультурною демократією. І разом з такими державами як Естонія, Словаччина та Малайзія, Ізраїль можна віднести до політичних режимів, які С. Самоха визначає як «етнічна демократія» [394].

«Етнічна демократія» не лише визнає пріоритет етнічної ідентичності над громадянською, а й послідовно відстоює привілейоване становище «основної (титульної) нації» щодо не включених в неї груп. Саме «титульна нація», а не громадянський колектив, складає основу такої держави.

Водночас «етнічна демократія» поширює громадянські і політичні права на все постійне населення країни, включно із етнічними/національними меншинами. І хоча групи, які не належать до «основної нації», нерідко сприймаються як загроза для виживання етнічної держави, а щодо них використовуються певні обмеження і механізми контролю, в «етнічних демократіях» допускається боротьба цих груп (мирними демократичними засобами) за зміну існуючого стану речей [78; 394, с. 44-46]. Отже в основі

«етнічної демократії» лежить протиріччя «між принципом прав для всіх і принципом інституціоналізованого етнічного домінування, які вплетені в нього і породжують неясності, невизначеності і плутанину в політичній системі» [394, с. 45-46].

Під час війни за незалежність Ізраїлю, майже над усіма арабськими населеними пунктами країни та їх жителями був встановлений жорсткий контроль, який протягом перших 18 років існування «єврейської держави» здійснювався військовою адміністрацією. Формально її функції зводились до попередження антиізраїльської діяльності, припинення будь-яких спроб створення арабських націоналістичних організацій, недопущення контактів ізраїльських арабів з жителями сусідніх арабських держав і обмеження їх переміщення (передусім в стратегічно важливих районах країни). Насправді ж мова йшла про набагато більш широкі й істотні обмеження [143, с. 12-22]. І хоча з часом чимало дискримінаційних норм щодо «внутрішніх» арабів було знято, частина з них, як і раніше, діє, оскільки єврейська більшість (і цілком контрольована нею держава) продовжують відчувати до арабської меншини глибоку недовіру і підозрілість [80, с. 297-300; 143, с. 12-22].

Вимушена еміграція з новоствореного Ізраїлю сотень тисяч палестинців, включно з їх економічною, політичною і релігійною елітою, разом із введенням режиму військової адміністрації і масовою конфіскацією арабської земельної власності, завдали по арабам, що залишились в Ізраїлі, по-справжньому деморалізуючий ефект. В результаті, їм довелось шукати опору в сімейному клані – «хамулі» та його керівництві, яке обрало шлях співпраці з офіційною владою. Та, зі свого боку, була зацікавлена, через побудову особливих відносин зі старійшинами кланів, встановити над арабським сектором ефективний контроль [79, с. 294-300]. Однак, згодом, на адресу цих «нотаблів» все частіше лунали звинувачення в конформізмі, в нехтуванні інтересами арабської громади країни, нарешті, в зраді арабського і палестинського народів [245, с. 156]. Отже, з посиленням арабської і

палестинської самосвідомості ізраїльських арабів, вплив традиційних лідерів арабського сектора помітно зменшився.

Ці тенденції зокрема вплинули на результати виборів до ізраїльського парламенту. Так, якщо в перші десятиліття існування «єврейської держави» більшість арабських депутатів обиралась за «арабськими списками» сіоністських партій (що зазвичай включали старійшин найбільш впливових арабських кланів країни), то на виборах до Кнесету X скликання вони не отримали жодного місця. А вже під час виборчої кампанії 1984 р. не було представлено жодного «арабського списку», що стало свідченням повного зникнення цього феномену з політичної карти Ізраїлю [80, с. 300-301]. Водночас, починаючи з парламентських виборів 1992 р., в арабських районах країни спостерігалось стрімке і неухильне зниження електоральної підтримки єврейсько-сіоністських партій, паралельно зі зростанням впливу арабських і арабо-єврейських партій (таких як комуністична) [264, с. 4].

Починаючи з перших же в країні парламентських виборів 1949 р. арабським громадянам Ізраїлю була надана можливість участі в ізраїльських виборах. При цьому право обирати і бути обраними підносилось як найважливіша ознака дотримання принципу ліберального рівності і прояв дійсно демократичного характеру ізраїльського режиму. Інституційна інтеграція в політичній сфері була покликана продемонструвати відсутність дискримінації арабської меншини чи принаймні націленість держави на її викорінення.

В умовах військового стану та військового управління, що мали місце в Ізраїлі в період з 1948 по 1966 рр., участь арабських громадян в політичному житті країни на практиці була сильно обмежена. Однак і після скасування військового стану ситуація докорінно не змінилась. Голосування арабських громадян на ізраїльських виборах, так само як і наявність в Кнесеті арабських депутатів і партій, мали на меті продемонструвати демократичний фасад ізраїльського режиму, який на ділі не допускає істотного перерозподілу влади (та інших ресурсів) на користь арабської меншини.

Безсилля арабських політиків проявляється, зокрема, в їх маргінальній (або навіть відсутній) ролі при прийнятті Кнесетом (або іншими органами влади) найважливіших державних рішень. Причому для збереження статус-кво, «єврейською державою» вживаються дії, що обмежують ефективність арабських депутатів і партій і звужують їм простір для політичного та правового маневру [337, с. 496-497]. До рішень такого роду можна віднести, наприклад, 39 поправку в «Основний закон про Кнесет», яка обмежує участь у виборах осіб, що, не маючи на те спеціального дозволу, відвідали так звані ворожі держави [156].

Іншим важливим елементом владного контролю над «внутрішніми» арабами була і залишається їх свідомо сегментація. Відповідно до неї, від основного масиву арабомовної меншини влада прагне відокремити християн, друзів, алавітів, бедуїнів, черкесів, бахаїстів, ахмадитів і інші категорії, зміцнюючи саме цю складову їх самосвідомості і послаблюючи більш універсальну – палестинську та/або арабську [236; 245, с. 154-155].

Оскільки «єврейська держава» не прагне асиміляції чи повної інтеграції арабської меншини, а відкрита культурна, мовна та/або релігійна дискримінація остаточно скомпрометувала б ізраїльську демократію, держава дотримується часткової і маніпулятивної політики визнання, в основі якої лежить османська система мілетів. Відповідно до неї, держава визнає базовою характеристикою відмінності релігійно-конфесійну приналежність своїх громадян і постійних жителів країни (але не обмежується нею) [337, с. 497-498].

На відміну від євреїв, етнічна та релігійна ідентичність яких невіддільні одна від одної (принаймні, з точки зору «єврейської держави»), арабська меншина через владну категоризацію поділяється на релігійні групи, які мають різні групові права [236; 337, с. 497-498]. І хоча ці права частково носять позитивний демократичний характер, вони є насамперед механізмом поділу і владарювання над арабською громадою країни. Практика виділення цих груп і надання їм відмінних між собою наборів прав і

обов'язків спрямована передусім на ослаблення арабо-палестинської солідарності та посилення внутрішньої роз'єднаності арабської меншини, а суть цього підходу – мотивувати лідерів цих груп до встановлення особливих, сепаратних відносин з «єврейською державою» [359, с. 179-180].

Крім того, метою цієї політики є збереження гегемонії релігійного істеблішменту в питаннях особистого статусу громадян. Безпосереднім змістом цієї політики є не тільки компрометація ліберальних прав особистості, пов'язаних зі свободою релігії та від неї, але й підпорядкування релігійних меншин рішенням, що приймаються всередині єврейської громади країни (та в її інтересах) [337, с. 497-498]. Контроль над усіма визнаними державою конфесіями, в тому числі найбільшою релігійною громадою ізраїльських арабів – мусульманською, здійснює ізраїльське Міністерство у справах релігій, яке формує склад мусульманського духовенства країни і забезпечує виплату йому заробітної платні. Зі свого боку численні об'єкти Вакфу, що колись приносили основний дохід до ісламських соціальних установ країни, після Війни за незалежність Ізраїлю опинились під безпосереднім контролем «єврейської держави», в якому вони і залишаються донині [147, с. 143-144; 337, с. 497-498].

Отже сіоністський рух уявляв базову національну ідентичність в Ізраїлі як ідентичність етнонаціональну, що об'єднує єврейські громади всього світу за допомогою споконвічних, примордіальних зв'язків. «Єврейська держава» створювалась від імені та в інтересах не ізраїльтян як громадянського колективу, а саме єврейського народу (включно з тими його представниками, що проживають в Діаспорі). Ця потужна перспектива намагалась стерти існуючі серед євреїв релігійні та культурні відмінності, відіграючи важливу роль в реалізації політики «єврейського плавильного тиглю». Однак уява, що жадала «виплавки» єдиного і гомогенного єврейського народу, робила це через заперечення «іншого», а саме палестинських арабів, щодо яких, через етнодемократичний характер ізраїльського режиму, використовувались витончені механізми контролю.

### **3.2. Національний і етно-конфесійний вимір мультикультуралізму в Ізраїлі**

З моменту (від)творення «єврейської держави» і навіть раніше, ще в додержавний період, лідери сіоністського руху чітко усвідомлювали і враховували роль громадської думки в світових справах, і передусім в тих країнах, від позиції яких здебільшого і залежала реалізація сіоністського проекту.

Однією з проблем, які найбільшою мірою впливають сьогодні на сприйняття Ізраїлю за кордоном (передусім в західних ліберальних демократіях), є питання (не)дотримання «єврейською державою» базових прав і свобод людини і громадянина, насамперед щодо (представників) тих чи інших меншин.

Відповідаючи на безперервну критику з боку світової спільноти, Держава Ізраїль, в особі своїх офіційних осіб і «друзів», все наполегливіше позиціонує себе як єдину справжню демократію на Близькому Сході, таку ж ліберальну демократію як і інші, або ж навіть в чомусь перевершуючу їх (наприклад, [25; 122; 351]).

Характерною ознакою ліберальних демократій на Заході в 1990-2000-і рр. стала їх загальна долученість, нехай часто досить обмежена або навіть суто декларативна, до цінностей і політики мультикультуралізму. Так чи інакше, з закріпленням за «мультикультуралізмом» чи не загальноновизнаного статусу передової ідеології і політичної практики, «єврейська держава», її квазідержавні інститути і численні «адвокати» всередині країни і за кордоном намагаються представити Ізраїль як мультикультурну (чи принаймні на шляху мультикультурнізації) державу (наприклад, [358]).

Отже виникає закономірне питання: «Якою мірою сучасне ізраїльське суспільство є (і чи є в дійсності) мультикультурним?», А отже, чи може воно

вважатись демократичним (відповідно до прийнятих сьогодні, принаймні на Заході, правозахисних стандартів).

Безумовно це питання не вичерпується проблематикою міжнаціональної, міжетнічної і міжконфесійної взаємодії, а також ролі в цьому процесі держави та квазідержавних структур, проте, саме цей аспект є, на загальну думку, найбільш проблемним для Ізраїлю, і служить основним приводом, якщо не причиною, для критики його внутрішньої політики.

З політико-філософської точки зору мультикультуралізм не є однозначно визначеною і чітко окресленою концепцією. У найбільш загальному вигляді він може бути представлений комунітаристським і ліберальним напрямками, які спираються на відмінні один від одного світоглядні та пізнавальні принципи. На нижчому рівні абстракції можна виділити, наприклад, консервативну, ліберальну, ліволіберальну і критично-резистентну форми мультикультуралізму [356, с. 37]. Ще більше, в рамках теорії мультикультуралізму, можна виділити концептуальних підходів, таких, наприклад, як: комунітаристський мультикультуралізм «визнання» (Ч. Тейлор), діалогічний/деліберативний мультикультуралізм (Б. Парекх), ліберально-перфекціоністський мультикультуралізм (У. Кимлика), лібертаристський мультикультуралізм (Ч. Кукатас), радикально-егалітарний мультикультуралізм «групових відмінностей» (А.М. Янг) [230, с. 78-79].

Тому складно однозначно визначити, що ж таке власне «мультикультуралізм»: які з існуючих в його рамках теоретичних напрямків і підходів заслуговують більшої уваги і подальшого опрацювання, і яка політична практика найбільшою мірою реалізує ідеали мультикультуралізму. Проте ми можемо, не даючи власного визначення «мультикультуралізму», з'ясувати, чи може Ізраїль в принципі претендувати на звання мультикультурного. І якщо так, то в якому сенсі це може бути справедливим.

Відповідаючи на це питання, ми, слідом за К. Інґліс, будемо розглядати мультикультуралізм на трьох корелюючих між собою, але

аналітично різних рівнях: описово-демографічному, нормативно-ідеологічному та програмно-політичному.

Описово-демографічний рівень відображає існування (а точніше уявлення про існування) в суспільстві та/або державі етнічно та/або расово різних груп населення, приналежність до яких грає певну соціальну роль, пов'язану як зі сприйняттям культурних відмінностей, так і з формами структурної диференціації.

Натомість у нормативно-ідеологічному сенсі «мультикультуралізм» являє собою гасло та модель політичних дій, заснованих на соціологічному теоретизуванні та етико-філософському розгляді місця тих, хто має в сучасному суспільстві різну культурну ідентичність. Ідеологія мультикультуралізму підкреслює, що забезпечення права індивідів на збереження своєї культури не повинно якимось чином обмежувати їм доступ до загальноприйнятих в суспільстві цінностей, так само як і обмежувати дію конституційних принципів щодо них. Прихильники мультикультуралізму стверджують, що подібна політика приносить користь як окремим особам, так і суспільству в цілому, культурно збагачуючи його, і що не менш важливо, знижуючи рівень конфліктності в ньому.

Нарешті, програмно-політичний рівень аналізу стосується конкретних програм і політичних ініціатив, покликаних реагувати на етнічне та/або расове розмаїття в суспільстві та/або державі і керувати ним [333, с. 16-17].

#### *Мультикультуралізм як полікультурна даність*

Якщо розглядати мультикультуралізм як синонім поняття «культурне різноманіття», то сучасний Ізраїль можна впевнено назвати однією з наймультикультурніших країн світу.

Однак не слід забувати, що класифікація і категоризація, які нав'язуються владними інститутами, самі впливають на саморозуміння, соціальну організацію і політичні вимоги громадян. При цьому офіційні ідентичності часто є не тільки статистичними категоріями, а й правовими. І



це значною мірою справедливо не тільки щодо нацистської Німеччини, ПАР часів апартеїду чи Радянського Союзу, але і Держави Ізраїль [31, с. 131-134].

За даними Центрального статистичного бюро, населення Ізраїлю (включно з єврейськими поселенцями на «територіях», але без урахування жителів-нерезидентів країни) становить на початок 2019 р. без малого 9 млн. З них євреї становлять близько 6,7 млн. або 74% населення країни, араби – 1,9 млн. або 21% населення країни і «інші» – трохи більше 400 тис. або 5% населення країни [335].

Проте, якщо враховувати неєврейське населення сектора Гази та Західного берега річки Йордан/Юдеї і Самарії, то в країні живе ще близько 5 млн. (переважно палестинських арабів). Отже сумарна демографічна вага арабської громади (в межах «зеленої лінії» і на «територіях») настільки ж значна, як і демографічна вага єврейської громади [365]. Втім, в силу невизначеності територіальних кордонів Ізраїлю та статусу палестинців, які проживають на «територіях», ми не станемо включати їх в наш подальший аналіз, хоч і не будемо забувати про саму проблему.

Говорячи про культурне різноманіття ізраїльського суспільства, не слід забувати і про те, що в Ізраїлі (на відміну від більшості країн Заходу) традиційно (ще з часів Британського Мандата на Палестину і навіть османського владарювання) державними та квазідержавними органами та інститутами базовою характеристикою відмінності визнається не етнічна, а релігійно-конфесійна приналежність. І це видається нам не просто даниною традиції, а одним з найважливіших механізмів ізраїльської «політики визнання» [72]. Як зазначає Е. Сміт, накладаючись на етнічну спільність, релігійна громада підсилює її, а розколюючи – послаблює [195, с. 18].

З точки зору як єврейської традиції, так і Держави Ізраїль, які твердо та послідовно протистоять розмиванню базової національної ідентичності, євреї, як етнокультурна спільність, невіддільні від юдаїзму (передусім ортодоксального, але й численних ультраортодоксальних течій і хасидських дворів, а також, поширених на заході, реформістського та консервативного

напрямоків). «Єврейська держава» апріорі визнає юдеями всіх без винятку галахічних євреїв, не приймаючи до уваги реальну ступінь їх релігійності і долученість до єврейської традиції [168, с. 98-101; 236].

У поняття «хілоні» («секулярний») євреї-ізраїльтяни вкладають різний зміст, що значною мірою залежить від контексту [353, с. 149]. Проте, визначаючи себе саме так, вони зазвичай мають на увазі свою нерелігійність або навіть антирелігійність, як би ті не проявлялись в дійсності. Зрозуміло і те, що сам термін уявляється бінарною опозицією до поняття «дати» («релігійний»), і разом з ним становить дихотомію, яка нібито адекватно відображає характер єврейсько-ізраїльської релігійності сьогодні [323, с. 21-24]. Водночас соціологічні опитування наочно демонструють, що в ізраїльському суспільстві, як того і слід було очікувати, існує значний спектр – від тих, хто старанно дотримується релігійних заповідей, до тих, хто не дотримується їх зовсім. І оскільки вірність «міцвот» є традиційним критерієм єврейської релігійності, немає підстав стверджувати, що кордони, які проводяться між «секулярними» та «релігійними» євреями, можуть бути максимально чіткими [168, с. 101].

Як зауважує Р. Брубейкер, посилаючись на розробників «теорії соціальної категоризації», люди схильні перебільшувати як подібності між представниками однієї категорії, так і відмінності між представниками різних категорій [31, с. 144-145]. Тому більш корисною (передусім з соціально-політичної, а не аналітичної точки зору), може стати (і поступово стає) диференціація єврейського населення країни на п'ять базових культурно-релігійних категорій: «харедім» чи «ультра-ортодоксів»; «ціоні-датиїм» або «релігійних сіоністів»; «месоратім» чи «традиціоналістів»; «єврейських хілонім» або «секулярних євреїв»; «ізраїльських хілонім» чи «секулярних ізраїльтян».

Існує і цілий ряд інших характеристик, покликаних передати культурне різноманіття єврейського сектора. Так, значущою характеристикою відмінності в Ізраїлі визнається дихотомія – «олім»

(«репатріанти») і «цаберім» («корінні» ізраїльтяни), які складають, відповідно, близько 1/4 і 3/4 єврейського населення країни, і диференціюються за кількістю років або поколінь, котрі вони або їх предки проживають в Ізраїлі [19, с. 18-22; 334].

Ще однією лінією, яка визначає культурне різноманіття євреїв країни, є, незважаючи на деяку термінологічну плутанину і розмитість категоріальних меж, вісь «ашкеназім»/«мізрахім». У сучасному ізраїльському суспільстві під «ашкеназім» найчастіше розуміються євреї європейського походження, а під «мізрахім»/«сефардім» – вихідці з країн Близького Сходу і Північної Африки [273]. Однак подібний поділ залишається дещо проблематичним, оскільки і умови життя конкретних єврейських громад, і традиції «основних (титульних) народів» в «країнах виходу» істотно відрізняються [42, с. 219-224]. У цьому сенсі особливу категорію складають «росіяни», до яких відносять радянських і пострадянських євреїв, що прибули в Ізраїль під час так званої Великої алії і, частково, «Алії 1970-х рр.». В тій чи іншій мірі всі «росіяни» несуть на собі відбиток радянської і пострадянської епохи, проте коріння їх лежить в різних частинах світу і, зокрема, «єврейського світу», – переважно в традиційно ашкеназській Східній Європі, але частково і на Сході – в Середній Азії і на Кавказі [225, с. 7-10].

Що стосується категорії «інших», то сьогодні до них відносять всіх, хто з точки зору «єврейської держави» не є ні євреєм, ні арабом. Мова йде про християн-неарабів, бахаї і передусім тих, хто не підпадає під традиційне визначення єврейства (переважно це члени сімей євреїв і негалахічні євреї, зазвичай з країн колишнього СРСР) [334]. Останні, в більшості своїй, представлені «ло рашумім» – громадянами, чия релігійна приналежність не зареєстрована в МВС Ізраїлю [252, с. 109].

Нарешті до ізраїльських арабів, хоч і з важливими застереженнями, прийнято відносити всіх мусульман (у тому числі черкесів), арабів-християн (включно з вірменами) і навіть друзів (незважаючи на те, що в 1957 р. Ізраїль

офіційно визнав їх особливою релігійною групою, а в 1962 р. – окремою від арабів національною меншиною) [295, с. 20-21; 334; 355].

### *Мультикультуралізм як ідеологія*

Традиційне для євреїв культурне різноманіття класичний сіонізм завжди вважав загрозою національній єдності [19, с. 18-19]. Сіонізм був націлений на створення культурно гомогенного колективу «євреїв нового типу», прихильних новим, секулярним цінностям, практикам і символам (асимільованих, щоправда, через брак інших джерел, з єврейської релігійної традиції) [19, с. 18-22; 67, с. 496]. І треба сказати, що незважаючи на деяку «корозію» класичного сіонізму, яка спостерігається в останні кілька десятиліть, сіонізм зберігає за собою статус національної ідеології, що, як і раніше, істотно впливає на характер ізраїльсько-єврейської ідентичності сьогодні [19, с. 20-22].

Проте з приходом до влади в 1977 р. правосіоністського блоку «Лікуд», політичні та культурні конфлікти в країні стали більш легітимними, а «поступове ослаблення системи соціального забезпечення та зміцнення неоліберальних тенденцій в економіці дещо пом'якшили жорстку, з опорою на державність, метаідентичність» [67, с. 505]. Більше того, затвердження в ізраїльському суспільстві правосіоністського дискурсу веде не тільки до стигматизації «чужинців серед нас» (під якими незмінно розуміються ізраїльські араби), але і до «визнання» внутрішніх культурних відмінностей (в єврейському секторі чи навіть в розширеному єврейському колективі країни) [75, с. 85]. В результаті, в Ізраїлі, особливо в єврейському секторі, посилюються альтернативні, передусім етнообщинні форми самосвідомості [67, с. 505].

Зрештою, криза класичного сіонізму вивела на передній план дві якісно нові моделі націоналізму: «постсіонізм» і «неосіонізм». Незважаючи на істотні відмінності між ними, їх об'єднує те, що «представники обох концепцій бачать в існуванні Ізраїлю не тільки і не стільки засіб для вирішення спільних проблем єврейського народу, скільки самостійну чи

навіть самодостатню ціль» [224, с. 445]. І все ж, якщо постсіоністи пропонують виходити з поліетнічної і полікультурної даності країни, закликаючи створити ізраїльську громадянську націю, то неосіоністи пропонують скористатись «єврейським цементом» з метою запобігти остаточному розколу ізраїльського суспільства на групи [159, с. 86]. Відповідно, якщо для неосіоністів принципи класичного сіонізму – органічна частина їх ідеології, то постсіоністи, навпаки, ці принципи відкидають. «Прийом алії для неосіоністів – легітимація існування Ізраїлю і спосіб зміцнення єврейського характеру держави, для постсіоністів – гуманітарна проблема, данина застарілій традиції і перешкода на шляху до “держави всіх громадян”» [224, с. 445].

Так чи інакше, єврейська громада Ізраїлю і цілком підконтрольні їй державні інститути та служби, вкрай стурбовані проблемою зміни демографічного балансу на користь арабської меншини, розглядають «інших» в Ізраїлі, як можливе та природне джерело поповнення «єврейських лав», і навіть як інтегральну частину розширеного єврейського колективу країни. Правлячий клас Ізраїлю, для якого очевидна «необхідність підтримки демографічного єврейського домінування в країні», бачить необхідність в інтеграції всіх репатріантів, включаючи неєвреїв за Галахою, не тільки в ізраїльське суспільство, але і в його національно-культурне ядро [252, с. 124].

У цьому контексті, розмірковуючи про місце арабів в ізраїльському суспільстві, слід особливо підкреслити, що сіонізм, як і будь-яка інша націоналістична ідеологія, навіть найінклюзивніша, прагне визначити більш-менш чітко де проходять кордони її національного колективу. Хоча теоретично націоналізм може і не приймати форму партикуляризму та поширюватись на весь світ і на все людство, саме ця форма націоналізму наразі є загальноприйнятою і абсолютно домінує на практиці [53, с. 8-12].

Незважаючи на деякі боязкі спроби та плани інтегрувати ізраїльських арабів, хоча б вибірково, в єврейський національний колектив, вже на зорі ізраїльської державності було цілком очевидно, а тим більше в наші дні, що

вони не стануть ніколи, чи принаймні в осяжному майбутньому, його частиною [80, с. 296-297]. І згодом, із захопленням Ізраїлем нових територій в результаті Шестиденної війни 1967 р., прискоренням процесів лібералізації і етнізації в 70-80-і рр. ХХ ст., а також посиленням проблеми «палестинізації» ізраїльських арабів, ця теза стала «азбучної істиною» практично для всього ізраїльського суспільства [67, с. 505-507]. Це стало ще очевиднішим в 1990-і рр., коли на хвилі очікувань всеосяжного мирного договору з палестинцями ізраїльське керівництво пішло шляхом визнання легітимності палестинської ідентифікації ізраїльських арабів, зберігаючи при цьому ексклюзивний (в цьому відношенні) характер базової національної ідентичності в Ізраїлі [259, с. 179].

#### *Мультикультуралізм як політична програма*

Вже з моменту свого виникнення, Держава Ізраїль стала визнавати та закріплювати за деякими категоріями (як релігійними, так і (суб)етнічними) особливі права та обов'язки.

В рамках угоди про збереження так званого статус-кво, укладеної ще наприкінці 1940-х – на початку 1950-х рр. між керівництвом «ішуву»/Держави Ізраїль та представниками ультра-ортодоксальних партій і кіл, було закріплено право останніх мати власні «приватні» школи та вищі навчальні заклади, які практично б не контролювались, але фінансувались державою [42, с. 188-190]. Навчання в цих «йешивах» і «колелях» формально давала чоловікам відстрочку від служби в армії, а на практиці фактично звільняла від неї, оскільки переважна більшість «харедім» («тремтливих»/«(бого)боязненних») вчиться, а точніше значиться там аж до подолання ними призовного віку [60, с. 49]. Водночас дівчата з ультра-ортодоксального середовища (на відміну від представниць світського табору) в принципі звільнені від служби в ізраїльській армії (хоча для них, як і для представниць релігійно-сіоністського табору, доступна опція альтернативної служби) [42, с. 188-190].

Крім того, в угоді про «статус-кво» був закріплений цілий ряд інших домовленостей, що стосуються не стільки автономії релігійного сектора, скільки збереження його впливу (та самої єврейської релігії) на життя всього ізраїльського суспільства. Зокрема, в більшості населених пунктів країни була встановлена сувора заборона на роботу громадського транспорту в «Шабат» (Суботу) та на інші релігійні свята. В ізраїльській армії, державних установах і громадських закладах був встановлений суворий контроль за дотриманням «кашруту» – релігійних правил зберігання, приготування і вживання їжі. І найголовніше, питання особистого статусу громадян (єврейської національності), зокрема шлюби, розлучення і поховання, були передані в виняткове ведення рабинатських судів, що діють на основі талмудичного права [186].

Угода про збереження «статус-кво» діє в загальних рисах і сьогодні. Проте за більш ніж півстоліття з моменту її укладення ізраїльська дійсність зазнала серйозних змін, і старі домовленості, як багато хто вважає, більше не відображають існуючий в суспільстві консенсус [42, с. 189; 168, с. 94-95]. Значною мірою тому, принаймні з кінця 1980-х рр., «маятник взаємних ініціатив продовжує розгойдуватись навколо осі статус-кво» [42, с. 189-190]. Симптоматично, що основним приводом, якщо не причиною, для розпуску Кнесету XXI скликання стала нездатність або небажання «правих» партій (передусім «російської» «НДІ» та ультра-ортодоксальних «Ядут га-Тора» і «ШАС»), на переговорах щодо створення правлячої коаліції, досягти компромісу з питання призову студентів релігійних навчальних закладів в армію [88; 152].

Говорячи про визнання державою специфічних прав єврейського релігійного сектора, слід зазначити і те особливе місце, яке займають релігійні сіоністи (чи іншими словами національно-релігійний табір) на соціальній і політичній карті країни. Особливість «кіпот сругот» («в'язаних кип») найпомітніше проявляється в освітній сфері та політичній, яку вони пов'язують передусім з практичною поселенською діяльністю, а також її

лобіюванням в парламенті та уряді. В галузі освіти майже всі діти релігійних сіоністів вчать в школах державно-релігійного сектора, а афілійовані з ними ВНЗ, такі як Університет Бар-Ілан і Єрусалимський технологічний коледж «Махон Лев», дають студентам можливість, разом з отриманням універсальних знань і професійних компетенцій, поглиблено вивчати й «єврейські дисципліни». Що стосується політичної сфери, то вплив в ній релігійних сіоністів і їх ідеології непропорційно великий. Це пов'язують передусім з тією активною (якщо не сказати визначальною) роллю, яку вони відіграють в «новому поселенському русі», що виник в результаті Шестиденної війни та переходу під ізраїльський контроль значних і релігійно значущих територій сусідніх арабських держав [42, с. 192-195]. «Розвиток єврейського фундаменталізму, [переважно релігійного], що почався після 1967 року, призвів до появи важелів ідеологічного, політичного і культурного тиску на ізраїльське суспільство. Він перетворився в ядро політичного лобізму, здатного протистояти на урядовому рівні будь-якій спробі почати відхід з окупованих територій або згорнути там будівництво єврейських поселень» [80, с. 233-234]. Так, прийнятий у 2018 р. «Основний закон про єврейський характер Держави Ізраїль» декларує, що: «Держава бачить у розвитку єврейського поселенчества національну цінність, і буде діяти для заохочення та просування його створення та зміцнення» [155].

Що стосується неортодоксальних єврейських громад, насамперед консервативних і реформістських, то незважаючи на їх вагу в Діаспорі, особливо серед американського єврейства, вони залишаються периферійним явищем в релігійному житті Ізраїлю. І хоча спостерігається тенденція до зростання популярності цих, альтернативних щодо єврейської ортодоксії течій юдаїзму в країні, консервативні і реформістські синагоги, як і раніше, не отримують відповідної фінансової і іншої підтримки з боку «єврейської держави» [74]. Більше того, незважаючи на те величезне значення, яке Держава Ізраїль надає зв'язкам із Діаспорою, вона, в особі своїх державних і державно-релігійних інституцій, вкрай неохоче йде шляхом визнання



легітимності неортодоксального юдаїзму в ізраїльському суспільстві [163]. Однак цей процес, хоч і повільно, але наростає, і, на наш погляд, відображає рух Ізраїлю до плюралістичного та внутрішньо конкурентного суспільства.

Дещо у інший спосіб визнаються в Ізраїлі особливі права різних, як їх представляють, (суб)етнічних груп єврейського народу. Передусім мова йде про вихідців зі «Сходу», а також країн колишнього Радянського Союзу та Ефіопії. Саме вони, як вважається, мають специфічні соціально-економічні та культурно-релігійні потреби, які мають бути задоволені при активному втручанні або сприянні держави.

Історичний поділ на «ашкеназів» і «сефардів» законодавчо в Ізраїлі ніяк не закріплений, за винятком однієї специфічної сфери – релігійної [80, с. 264]. Причому не слід забувати, що поняття «ашкеназізм»/«сефардізм» і «західні»/«східні» євреї, в умовах сучасного Ізраїлю, хоч і накладаються одне на одне, проте не є тотожними [260, с. 154].

Поняття «мізрахім» («східні» євреї) є безумовно ізраїльським конструктом, який з самого початку включав в себе всіх євреїв Ізраїлю, чие походження було відмінним від «європейського» (передусім євреїв Близького Сходу і Північної Африки, а згодом і їх нащадків). До прибуття в Ізраїль (переважно в кінці 1940-х - на початку 1970-х рр.) «йеменіти», «іракці», «перси», «марокканці» та ін. не склали єдину етнокультурну спільність, проте в процесі протистояння з ізраїльським істеблішментом і, як вважається, євреями-ашкеназами, що займають привілейоване становище в ізраїльському суспільстві, вони набули відповідну ідентичність [266, с. 1]. Як зазначає К. Калхун, коли локальні спільності, пов'язані спорідненістю чи походженням, втягуються в інтенсивні відносини між собою та/або державою, в суспільстві може виникнути запит на розвиток відповідної етнічної ідентичності [75, с. 93-94].

В Ізраїлі паралельно здійснюють свої функції два Головні рабини – «ашкеназський» і «сефардський»/«Рішон ле-Ціон», по два «міських рабини» є в кожному з чотирьох великих міст, а Рада Верховного рабинату (так само як

і Асамблея вибірників) складається з рівної кількості представників від кожної з релігійних громад [289]. При цьому визнання необхідності рівного представництва «ашкеназів» і «сефардів» в офіційній релігійній ієрархії йде корінням в додержавну епоху (а саме Британського Мандата на Палестину) [80, с. 264].

Прийнято вважати, що специфічні культурні та соціально-економічні потреби «сефардів»/«мізрахім» обумовлені не тільки, а може і не стільки тим «багажем», з яким ті прибули в Ізраїль. Іншим важливим фактором, який, як свідчить міф, вплинув (і досі впливає) на них (як на індивідуальному, так і на колективному рівні), є отримана ними «травма абсорбції», а також ті особливі труднощі і дискримінація, з якими більшість з них зіткнулась в перші 20-30 років існування «єврейської держави».

Ці роки характеризуються беззмінним лідерством «лейбористів» на політичній арені Ізраїлю та домінуванням у суспільному житті та державній політиці соціал-сіоністського етосу, інтегральною частиною якого була концепція «плавильного тиглю» («кур а-ітух»). Декларуючи прагнення до загального оновлення і «нормалізації» єврейського народу, батьки-засновники Ізраїлю за зразок загальноізраїльської культури (свідомо чи ні) прийняли свою власну культуру, яка почала формуватись ще за часів «ішуву». Ця «нова ізраїльська культура», природним чином, виявилась набагато ближчою і зрозумілішою таким же іммігрантам з Європи та Америки, ніж новоприбулим з Північної Африки та Близького Сходу. Більше того, взаємодіючи з «новими репатріантами», наприклад, з Ємену чи Марокко, типовий ізраїльський чиновник-ашкеназ вважав, що ніякого культурного багажу за їх плечима просто немає і мова йде лише про подолання шкідливих для історичного прогресу звичаїв і звичок [42, с. 220-221]. Отже «важливим питанням [для ізраїльського керівництва] було визначити, як ці євреї з арабських країн будуть “модернізовані”» [293, с. 425].

Водночас заданий курс на культурну асиміляцію і модернізацію «східних» євреїв супроводжувався в Ізраїлі їх соціальною маргіналізацією,

значно більш відчутною і відмінною від тієї, з якою зіткнулись «нові репатріанти» з Європи та Америки [293, с. 427-428]. Дискримінація «мізрахім» мала передусім географічний вираз (більшість з них була розселена в так званих містах розвитку, які існують в Ізраїлі досьогодні). Зазвичай «міста розвитку» створювались на географічній периферії Ізраїлю, в місцях далеких від важливих інфраструктурних вузлів і економічних центрів країни. Це, а також відсутність в ті роки розвиненого недержавного сектора в економіці, багато в чому і визначило відносно низький освітній рівень, професійний статус і рівень доходів іммігрантів з країн Сходу та їх нащадків [42, с. 220-221; 273].

«Аж до кінця 1970-х рр. ... ізраїльська культура і побут відчували переважно європейський і єврейсько-ашкеназійський вплив, і довгий час залишались чужими для євреїв – вихідців з африканських та азійських країн» [80, с. 262]. Проблема відчувалась давно і виражалась, наприклад, в масових акціях протесту, які були організовані на початку 1970-х рр. ізраїльськими «Чорними пантерами» – ліворадикальним молодіжним рухом «східних» євреїв. Однак тільки з приходом до влади «Лікуд», за активної підтримки молодого покоління «мізрахім», ситуація почала докорінно змінюватись. Ізраїльська держава та суспільство ставали більш чутливими до особливих соціально-економічних і культурних потреб євреїв «східного» походження.

Як результат, «східні» євреї отримали потужне політичне лобі в уряді, профспілках і політичних партіях, і домоглися широкого представництва в ізраїльському парламенті [80, с. 263-268]. До того ж «мізрахім» почали отримувати помітну фінансово-економічну підтримку з боку держави (зазвичай непряму). Вона виражається, наприклад, в прийнятті цільових програм, таких як проект «Шікум а-шхунот» («Відновлення кварталів»), метою якого була ліквідація трущоб в країні і кардинальне поліпшення умов життя в неблагополучних районах (жителями яких були переважно «східні» євреї) [42, с. 226-227]. Держава надає жителям ізраїльської периферії різні

пільги, в тому числі податкові, що також направлено на підтримку «мізрахім» [71; 89]. Нарешті, в кінці 1970-х рр. почалась відносно швидка лібералізація суспільного життя Ізраїлю, і передусім лібералізація економічна, яка поліпшила соціально-економічне становище євреїв «східного» походження [42, с. 226-227].

Процес лібералізації в освіті, який досяг апогею в середині 1990-х рр. (під впливом масової імміграції з країн колишнього Радянського Союзу), не обійшов стороною і євреїв зі «східних» країн. У відповідь на створення «росіянами» та привілейованими верствами ізраїльтян-старожилів спеціалізованих, по суті приватних шкіл для своїх дітей, освітнім рухом «Кедма» та ультра-ортодоксальною «сефардською» партією «ШАС» були запропоновані дві освітні альтернативи для «східних» євреїв. Рух «Кедма» ставив за мету створити в кварталах бідноти та «містах розвитку» середні школи, які б через застосування нових принципів мультикультурної і індивідуальної освіти, найкращим чином розкрили б потенціал дітей з «сефардських» сімей. Водночас головною метою освітньої системи «ШАС» (створеної окремо від існуючої для ультра-ортодоксального сектора) стало формування і підтримка в дітях з «сефардських» сімей особливої ідентичності, інтегральною частиною якої мали стати вірність одночасно релігійним і етнічним цінностям, а також визнання учнями цих шкіл (і їх батьками) ключової ролі релігійних лідерів в житті «сефардської» громади [293, с. 429-434].

Що стосується інтеграції «росіян» і «ефіопів», то відносини між ними і «єврейською державою» розвиваються переважно в тій же логіці, хоча і з дещо іншою динамікою і конкретним змістом.

Темношкірі євреї в Ефіопії, прозвані їх християнським оточенням «фалашами» («прибульцями» – статус, який позбавляв їх права володіти землею), на протязі століть жили ізольовано від інших єврейських громад світу (що більш-менш загальноприйнято, виходячи з їх особливої релігійної практики і традиції, що заснована на Торі, але не знайома з Талмудом). Проте

версії походження громади «Бета-Ізраель» («Дому Ізраїлевого», як вони наразі бажають називатись) досить суперечливі і недостатньо обґрунтовані, і навіть їх приналежність до єврейського народу (як в релігійному, так і в етнічному плані) багато ким наразі заперечується [418, с. 1-2].

Так чи інакше, в 1973 р. Головним сефардським рабином Ізраїлю Овадією Йосефом було видано постанову, в якій «фалаші» визнавались частиною єврейського народу, нащадками загубленого коліна Дан. Через можливі гоніння на них в політично нестабільній Ефіопії їх пропонувалось негайно «повернути на історичну Батьківщину». Однак через розпочату в жовтні того ж року війну «Йом Кіпур» («Судного дня») і подальший розрив дипломатичних відносин між Ізраїлем і Ефіопією, евакуація ефіопських євреїв до Ізраїлю була відкладена [372, с. 155-156].

Масова «репатріація» ефіопських євреїв почалась лише через 11 років і наразі вважається практично завершеною. Більшість «фалашей» іммігрувала в країну в процесі двох програм переселення (які стартували, відповідно, у 1984 р. і на початку 1990-х рр.). В середині 2000-х рр. «репатріація» з Ефіопії в Ізраїль значно скоротилась, а останнім часом цей процес зачіпає переважно «фалашмура» – християнських родичів ефіопських євреїв, які отримали право на імміграцію в Ізраїль в рамках політики возз'єднання сімей. В результаті, на кінець 2017 р. з Ефіопії в Ізраїль переселилось близько 90 тис. і ще близько 60 тис. дітей (у чоловіків ефіопського походження) народилось вже в самому Ізраїлі [406, с. 3].

На відміну від «мізрахім», що масово іммігрували до Ізраїлю в досить непростий і напружений для країни час, ефіопські євреї масово прибули до Ізраїлю у відносно благополучні і стабільні 1980-1990-і рр. Однак «фалаші», так само як і до них «мізрахім», зіткнулись в Ізраїлі з особливими труднощами інтеграції і навіть дискримінацією.

Темношкірі іммігранти, що прибули з доіндустріальних сіл Ефіопії в постіндустріальний, високоурбанізований, як вважалось, расово гомогенний Ізраїль, очікувано зіткнулись із специфічними проблемами абсорбції, в яких

було б невірно бачити лише результат хибної політики ізраїльської влади, а тим паче расової дискримінації. Хоча раса для «ефіопів», поза всяким сумнівом, є стигматизуючою ознакою, але помилково вважати, що лише вона визначає їх низький соціально-економічний статус і маргінальне, периферійне становище в єврейському секторі країни.

Ключова проблема абсорбції «фалашей» полягає в тому, що той культурний багаж, з яким вони прибули з Ефіопії, істотно відрізнявся (або здавався відмінним) не тільки від домінуючої культури «приймаючого суспільства», але і культури будь-якої з єврейських громад, що коли-небудь іммігрувала до Ізраїлю. Старше покоління громади «Бета-Ісраель» в масі своїй було не просто малоосвіченим, але й елементарно неписьменним, що також суттєво обмежувало його інтеграційний потенціал. Проте й щодо молодого покоління ефіопських євреїв в Ізраїлі існують стійкі упередження і негативні стереотипи. В їх основі – африканське коріння (яке в ізраїльській суспільній свідомості пов'язане не тільки і не стільки з поняттям раси, скільки з уявленням про загальну відсталість африканських країн) [272].

Упереджене ставлення до «фалашей» носить при цьому відверто патерналістський характер (який, за спостереженням П. ван ден Берге, легітимізує примус) [21, с. 98-99]. Так, ефіопські євреї не були включені в програму «прямої абсорбції», яка в кінці 1980-х рр. стала альтернативою безпосередньої участі держави (та квазідержавних інститутів) у вирішенні основних інтеграційних проблем «репатріантів». Уповноважені державою чиновники та представники «Єврейського агентства» вважали «фалашей» недостатньо освіченими і професійно підготовленими до участі у цій програмі, та в цілому нездатними нести повну відповідальність за свою подальшу долю [349, с. 11-13]. На абсорбцію кожного «ефіопа» держава і квазідержавні інститути витрачали в рази більше коштів, ніж на абсорбцію будь-якого іншого «репатріанта», зокрема «олім» з країн колишнього Радянського Союзу. Імігрантам з Ефіопії були надані можливості не тільки відвідувати безкоштовні курси івриту та отримувати безкоштовне медичне

обслуговування, але і ряд інших важливих пільг, зокрема житлові субсидії (приблизно в чотири рази більші за розміром, ніж ті, на які могли розраховувати «росіяни»). Абсолютна більшість «фалашей» отримала значні гранти на купівлю житла (які покривали майже всю його вартість) [372, с. 157-158]. В результаті, майже всі ефіопські євреї, за винятком прибулих в останні роки, досить швидко змогли переїхати у власні квартири або будинки (які знаходяться, щоправда, на периферії – у віддалених передмістях або «містах розвитку») [372, с. 157-158; 406, с. 4-7].

Водночас частина проблем, з якими зіткнулись в Ізраїлі ефіопські євреї, виникла з неможливості або небажання Верховного рабинату (і нерозривно пов'язаної з ним держави) визнати особливу релігійну практику громади «Бета-Ізраель», досить далекої від рабинистично-талмудичної традиції [418, с. 2].

Хоча у 1973 р. рав Овадія Йосеф визнав право «фалашей» на імміграцію в Ізраїль відповідно до «Закону про повернення» (що пізніше підтвердило ізраїльське МВС), він вказав на необхідність символічного звернення ефіопських євреїв в юдаїзм (попереджуючи тим самим питання їх особистого статусу) [349, с. 13-14]. Спочатку «фалаші» з готовністю проходили «гіюр», проте в подальшому все більше «репатріантів» з Ефіопії відмовлялось проходити цю процедуру (яка, як стверджував більш пізній міф, означала, що до цього моменту вони, так само як і їх предки, не були повноцінними євреями) [207, с. 716-717]. В результаті, під тиском громади «Бета-Ізраель», а також ліберальної преси та громадськості, Верховний рабинат визнав єврейство «фалашей» у повному обсязі [372, с. 169].

І все ж, визнати їх релігійних лідерів («кесів») єврейськими духовними особами, а тим паче рабинами, Верховний рабинат донедавна відмовлявся [418, с. 2-3]. Однак і це питання чекає на своє вирішення. Так, в 2018 р. на одному із засідань ізраїльського уряду було оголошено про реформу, в рамках якої «кеси», хоч і не будуть прирівнені до рабинів, але отримають офіційний статус духовних лідерів громади «Бета-Ізраель», а

також будуть «інтегровані в державну систему релігійних послуг» [39]. Як зазначив з цього приводу прем'єр-міністр Ізраїлю Біньямін Нетаніягу: «Нова програма означає історичне визнання “кесів” духовними пастирями громади ефіопських євреїв, а також визнання стародавніх і унікальних традицій вихідців з Ефіопії» [39].

Однак проблема лідерства в громаді «Бета-Ізраель» пов'язана не тільки з втратою «кесами» свого високого статусу, а й загалом із втратою репатріантами з Ефіопії звичного для них патріархального способу життя та ієрархії. Роль батька – голови сімейства серед ефіопських євреїв (після їх масової імміграції в Ізраїль) значно девальвувала, що, як і у випадку з «мізрахім», негативно відбилось на їх сім'ях [372, с. 158-163].

Згідно з даними за 2000 р. рівень безробіття серед чоловіків-«фалашей» складав 38%, тоді як серед «ефіопських» жінок таких було набагато більше – 63%. В 2016 р. ці ж показники склали вже 20% і 26% відповідно. І хоча рівень безробіття серед чоловіків-«фалашей» за ці роки значно знизився, ще істотніше зросла кількість працюючих жінок ефіопського походження [301]. Зміна звичних гендерних ролей в громаді «Бета-Ізраель» (про що свідчить і цілий ряд інших показників) багато в чому пояснює величезний відсоток розлучень і неповних сімей серед ефіопських євреїв (який більш ніж в два рази вище, ніж в середньому по розширеному єврейському колективу країни) [406, с. 8-10].

Криза інституту сім'ї в громаді «Бета-Ізраель» негативно відбивається і на молодому поколінні ефіопських євреїв, і зокрема на їх освітньому рівні [372, с. 158-164]. І хоча поступово основні показники успішності «фалашей» поліпшуються, вони, як і раніше, нижчі або істотно нижчі за середні по івритомовній системі освіти (якщо не враховувати ультра-ортодоксальний єврейський сектор). Причому це стосується і другого покоління «фалашей» – тих, хто народився вже в самому Ізраїлі [406, с. 13-16]. І це незважаючи на ті пільги і кошти, які держава виділяє на підтримку школярів і студентів ефіопського походження [372, с. 159-164].



Іншим серйозним викликом перед яким опинилось ізраїльське суспільство в 1990-і рр. стала «Велика алія» – наймасовіша та найінтенсивніша хвиля імміграції радянських і пострадянських євреїв і членів їх сімей в Ізраїль [221, с. 69-71]. З моменту її початку в країну прибуло близько 1 млн «росіян», причому тільки з жовтня 1989 р. по грудень 1992 р. в Ізраїль іммігрувало близько 400 тис. колишніх радянських громадян, переважно із «внутрішніх» (найбільш радянізованих) районів СРСР [221, с. 69-72; 225, с. 7].

Як і у випадку з «фалашами», єврейство «Алії 1990-х рр.» (принаймні значної її частини) піддається сумніву в ізраїльському суспільстві. Причиною, а точніше приводом для цього, виступає значний відсоток етнічно змішаних шлюбів серед них і, як це уявляється, практично повна втрата ними зв'язку з юдаїзмом.

На відміну від громади «Бета-Ізраель» «росіяни» в масі своїй походили з міського середовища з розвиненим промисловим виробництвом і соціальною інфраструктурою [205; 221, с. 69-71]. За винятком деякого числа найбільш соціально вразливих іммігрантів, «росіяни» були включені в програму «прямої абсорбції», що приходила на зміну безпосередньої участі держави у вирішенні основних інтеграційних проблем «репатріантів» [349, с. 11-13]. В рамках політики «прямої абсорбції» держава надавала «новим репатріантам» з СРСР/СНД доступ до багатьох фінансових і інтеграційних послуг, якими ті могли б користуватися на свій розсуд [225, с. 25]. Однак одержуваних від держави коштів було явно недостатньо аби задовольнити навіть мінімальні матеріальні потреби «росіян». Це змушувало більшість з них дуже рано виходити на ізраїльський ринок праці, на шкоду їх власній професійній і мовній інтеграції [205, с. 265-269].

В результаті, переважній більшості «росіян» доводилось заробляти на життя низькокваліфікованою і низькооплачуваною працею, навіть незважаючи на те, що «Алію 1990-х рр.» відрізняв дуже високий освітній і професійний рівень (який трохи поступався лише освітньому рівню

«репатріантів» 1980-х рр. з Європи та Америки) [59, с. 268-271]. І хоча соціально-економічні позиції «росіян» поступово зміцнюються, багатьом з них і в наш час доводиться виконувати роботу, яка не відповідає їх знанням і досвіду (принаймні в їх власних очах) [170, с. 431; 205, с. 270-271].

Значна частина «росіян» (особливо працездатного віку) вважає, що «репатріанти» з колишнього СРСР стикаються з особливими труднощами (і навіть дискримінацією) як при прийомі на роботу, так і в просуванні по службі [35; 56]. Передусім це стосується таких соціально значущих і престижних областей як державне управління, великий корпоративний бізнес, академічна наука, національні ЗМІ – сфер, які значною мірою зберігають вплив «корінних» ізраїльтян [177; 225, с. 11]. Тому, не бажаючи витратити час і сили на пробивання «скляної стелі», чимало «росіян» йдуть працювати в ті сфери, в яких можуть з більшим успіхом реалізувати себе [177]. А саме: в немонополізованих і глобалізованих секторах постіндустріальної економіки (таких як хай-тек), дрібному та середньому бізнесі, системі відкритої освіти, альтернативних, особливо електронних ЗМІ [177; 225, с. 11].

Що стосується сфери використання російської мови (яка вважається одним з найважливіших общинноформуєчих факторів), то в 1990-1997 рр. в ізраїльських державних школах єврейського сектора діяла програма викладання російської мови як рідної (за бажанням учнів). Однак по мірі інтеграції «росіян» в ізраїльське суспільство, російська мова стала викладатись лише як друга іноземна (з 7-ого по 12-ий клас) [138]. Проте «єврейська держава» і зараз допускає використання російської мови на ринку праці, в засобах масової інформації і при спілкуванні з державними інстанціями (особливо тими, які відповідають за інтеграцію «репатріантів») [225, с. 31].

Зі свого боку формальні права і обов'язки «інших» в Ізраїлі (передусім членів сімей євреїв і негалахічних євреїв) не дуже відрізняються від прав і обов'язків їх єврейських співгромадян. І все ж, проблема

відсутності в Ізраїлі повноцінного інституту громадянського шлюбу й інших дієвих механізмів імміграції в країну та отримання громадянства крім «репатріації», обмежує їх права значно більшою мірою. Найгостріше ця проблема стоїть перед «росіянами», третина яких, за загальними оцінками, на момент імміграції в країну не була офіційно визнана євреями. І це питання було і залишається вкрай чутливим не лише безпосередньо для них, але і для їх родичів, а також для престижу всієї «російської» громади країни [250, с. 120-121]. Принаймні на цьому наголошує чимало «росіян» і покликані виражати їх інтереси секторальні партії, зокрема найвпливовіша з них – «Наш дім – Ізраїль». Вже політичне кредо «НДІ», яке було представлено напередодні виборів до Кнесету XXI скликання, позначає позицію партії з цього питання: «Ми – проти єврейства, яке пропонує ховати за парканом кладовища солдат-неєвреїв. ... Такі питання як гіюр, громадянські шлюби і поховання, роблять репатріантів чужими в їх власній країні. ... Ми не дозволимо державним установам піддавати сумніву єврейство репатріантів» [165].

Нарешті права і обов'язки різних сегментів арабського сектора не тільки суттєво відрізняються від вироблених для євреїв і «інших», але і відчутно різняться між собою. Але в даному разі це не стільки прояв чуйності політичного керівництва країни до особливих потреб тих чи інших категорій ізраїльських арабів, скільки політика, яка спрямована на сегментацію, ослаблення і посилення внутрішньої роз'єднаності арабського сектора [359, с. 179-180].

Так, окрім івритомовної системи шкільної освіти, в Ізраїлі функціонує і арабомовна (всередині якої, крім власне арабських шкіл, виділяють друзькі, черкеські і бедуїнські). До того ж ряд акредитованих недержавних навчальних закладів пов'язані з різними християнськими спільнотами, що об'єднують у своїх лавах переважно арабів-християн [193, с. 3-5]. При цьому арабською мовою отримати вищу освіту (за винятком педагогічної) в Ізраїлі майже неможливо [261, с. 7]. Водночас арабські жителі країни практично не

стоять перед вибором до якої з систем шкільного навчання віддавати своїх дітей (за них де-факто це зробила держава) [359, с. 180]. «З нечисленними винятками в декількох містах (Яффо, Хайфа, Назарет), єврейські діти займалися [і займаються] в школах з іншими єврейськими дітьми, арабські діти – з іншими арабськими дітьми і арабськими вчителями» [359, с. 180]. Причому в «єврейській державі» арабомовні державні школи хронічно недофінансовуються (так само як і вся соціальна сфера в арабському секторі), а отримана в них освіта ще менш якісна і престижна [80, с. 306].

«[Ізраїльський] уряд завжди був стурбований в основному лише змістом навчальних програм в арабських школах, а не загальною якістю освіти в них» [80, с. 306]. До того ж ізраїльські араби (на відміну від своїх співгромадян-євреїв) далеко не повною мірою впливали і впливають на розробку навчальних програм для свого сектора. Більше того, вперше представники арабської меншини були включені в Комітет по арабській освіті лише в 1975 р. (попередні подібні комітети склались виключно з євреїв) [259, с. 176]. «Найбільше вражає те, що арабам не довіряли навіть керівництво арабським департаментом в Міністерстві освіти, департаментом по мусульманським справам в Міністерстві релігій і пост директора радіомовлення арабською мовою на державному радіо» [80, с. 306].

Іншим фактором, який значно впливає на «внутрішніх» арабів і їх диференціацію в Ізраїлі, є порядок (не)проходження ними військової служби. А саме: поширення загальної військової повинності на черкесів і друзів (громадян Ізраїлю), наявність опції добровільного несення служби, якою реально можуть скористатися і користуються бедуїни (що відрізняються слабкою національною самосвідомістю), а також неприйнятність подібної опції для арабів-християн і арабів-мусульман, служба яких в ізраїльській армії, через підкреслено «єврейський характер» держави, залишається досить маргінальним явищем [236]. При цьому треба розуміти, що в ізраїльських реаліях служба в армії не стільки обов'язок, скільки право і навіть привілей. Армійська служба в Ізраїлі є найважливішим засобом підвищення молодими

людьми власного соціального статусу (що, втім, не стосується «харедім», які мають інші, для більшості з них кращі альтернативи) [60; 70; 194, с. 34-54].

Служба в армії є ключовою ознакою «справжньої» приналежності до ізраїльського громадянського колективу, і якщо певна категорія громадян звільняється від військової служби, то вона сприймається в ізраїльському суспільстві як периферійна. Тому позбавлення арабів права служити в ізраїльській армії робить їх не тільки «громадянами другого сорту» з точки зору їх соціального статусу, а й веде до їх дискримінації (або, принаймні, виправдовує її). Деякі пільги, що стосуються працевлаштування, отримання житла, вищої освіти, спеціальних посібників і т.п., надаються в Ізраїлі тільки тим, хто пройшов військову службу [153].

Водночас в Ізраїлі діє цілий ряд правових норм, що наділяють єврейську більшість переважними правами (зокрема на «суспільні блага»), а отже дискримінують арабське населення країни. Серед подібних законів і постанов можна виділити: «Закон про майно відсутніх жителів», «Закон про придбання землі», «Закон про повернення», шлюбне законодавство Ізраїлю і т.п. [67, с. 531]. «Відмова [держави] надати арабським населеним пунктам статус міст розвитку, що дає право на економічні пільги та заохочення, також може розцінюватись як свідчення дискримінації» [144, с. 39].

Крім того, можна говорити про дискримінацію ізраїльських арабів, яка безпосередньо не впливає з ізраїльського законодавства чи будь-яких інших нормативних рішень [144, с. 39].

Нарешті, на відміну від єврейських релігійних і (суб)етнічних партій, арабські партії (включно із переважно арабською за складом Компартією) фактично виключені з процесу прийняття політичних рішень в країні. Ізраїльський істеблішмент, спираючись в цьому питанні на твердий національний (внутрішньоєврейський) консенсус, не допускає арабські партії до формування ізраїльського уряду та парламентської більшості. Показово, що навіть ліволіберальний уряд Рабина-Переса, який втратив більшість у Кнесеті XIII скликання і став в результаті «урядом меншості», погодився лиш

спиратись на підтримку арабських партій, не створюючи з ними парламентської коаліції і не вводячи в Кабінет їх представників [90].

Незважаючи на традиційне культурне різноманіття Ізраїлю, мультикультуралізм як політична ідеологія і програма має в «єврейській державі» досить обмежений характер. Оскільки той набір особливих прав і обов'язків, якими Держава Ізраїль наділяє арабську меншину, абсолютно точно не можна розцінювати як ілюстрацію «позитивної дискримінації», а скоріш протилежним чином, то і говорити про «мультикультуралізм» в цьому разі буде абсолютно некоректно. Більше того, ситуація, що склалася, є результатом не стільки боротьби арабської меншини за свої особливі права, скільки результатом свідомої політики єврейської більшості (і повністю підконтрольної їй держави) за збереження і зміцнення в Ізраїлі чітких розмежувальних ліній між євреями та арабами (зі збереженням за євреями привілейованого статусу).

Зворотною стороною стигматизації «чужинців серед нас» (під якими незмінно розуміються ізраїльські араби, і передусім араби-мусульмани) є зміцнення національної солідарності та терпимості щодо внутрішніх культурних відмінностей (в єврейському секторі чи навіть в розширеному єврейському колективі країни). І хоча ідеологія класичного сіонізму, в основі якої лежить ізраїльська версія «плавильного тиглю», як і раніше, тяжіє над суспільством, цей контроль поступово відступає, і вже на програмно-політичному рівні ізраїльсько-єврейська спільність стає більш мультикультурною.

### *Висновок до розділу 3*

З самого початку сіоністський міф зображував єврейську ідентичність здебільшого як ідентичність етнонаціональну, навіть расову, що відтворює себе в своїй цілісності в різних географічних і соціально-культурних

контекстах, водночас об'єднуючи євреїв усього світу за допомогою споконвічних, примордіальних зв'язків.

Незважаючи на звичне для Ізраїлю культурне різноманіття, сіонізм як політичний рух і ідеологія намагався стерти об'єктивно існуючі серед євреїв культурні та культурно-релігійні відмінності. Ця потужна перспектива лежала в основі політики «єврейського плавильного тигля», що передбачала «виплавку» єдиного та гомогенного, але водночас якісно нового єврейського колективу на Землі Ізраїлю. Цей підхід майже безроздільно домінував в період Британського мандата на Палестину та принаймні в перші два десятиліття після проголошення незалежності Ізраїлю.

Проте після Шестиденної війни 1967 р. ситуація почала докорінно змінюватись. Хоча ідеологія класичного сіонізму, в основі якої лежить ізраїльська версія «плавильного тигля», як і раніше, тяжіє над суспільством, її значення в процесі практичної політичної діяльності поступово зменшується. В результаті, вже на програмно-політичному рівні «єврейська держава» стає більш мультикультурною, рухаючись у напрямку визнання за різними категоріями євреїв (як культурно-релігійними, так і (суб)етнічними) особливих прав і обов'язків.

І все ж, ізраїльська версія «плавильного тигля», так само як і ізраїльський мультикультуралізм, мають істотні обмеження, які діють як на ідеологічному, так і на програмно-політичному рівні. Передусім вони стосуються арабських жителів країни та, певною мірою, категорії «інших», які з точки зору «єврейської держави» не є ані арабами, ані (повноцінними) євреями.

Хоча Держава Ізраїль ніколи не прагнула до асиміляції чи повної інтеграції арабської меншини, ізраїльську політику щодо «внутрішніх» арабів (а тим паче арабів, що мешкають на «територіях») абсолютно точно не можна назвати мультикультурною (незважаючи на деякі спільні риси). В даному разі не виконується найважливіший принцип мультикультуралізму, а саме: той набір особливих прав, якими Держава Ізраїль наділяє різні категорії

ізраїльських арабів, поза всяким сумнівом, «переважають» ті додаткові обов'язки, які їм приписуються. За допомогою таких засобів як маніпулятивна політика визнання, політика сегментації і диференційований підхід до різних категорій ізраїльських арабів, єврейська більшість, в особі свого й одночасно державного керівництва, намагається відокремити себе від своїх арабських співмешканців і співгромадян, зберігаючи за собою (чи в перспективі розширеним єврейським колективом країни) «переважні» права. Більше того, вона зберігає ці права (майже) за всіма членами уявної єврейської спільноти, від імені якої і була створена Держава Ізраїль і більшість якої й наразі проживає в Діаспорі.



## **Розділ 4. Проблеми мовної ідентичності сучасного ізраїльського суспільства**

### **4.1. Роль і місце мови в концепціях національної ідентичності в Ізраїлі**

Класичний націоналістичний дискурс, представлений в роботах І.Г. Гердера та І.Г. Фіхте (і їх послідовників), відводить питанню мови центральне місце. Мова стає не тільки основним проявом внутрішнього досвіду людини, а й усього народу, його окремішності та унікальності [44; 218]. У цій концепції, підкреслює Е. Кедурі, «мова – зовнішня і очевидна ознака відмінностей, що відокремлюють одну націю від іншої, це найголовніший критерій, за яким нація може бути визнана існуючою і такою, що має право формувати власну державу» [84, с. 65]. При цьому нація повинна говорити початковою мовою, лише в якій і виражається самобутній характер народу. Навіть якщо початковою мовою говорять лише в віддалених селах, нею століттями не говорили, її ресурси малопотужні, а література мізерна, нація, що гідна своєї назви, зобов'язана оживляти, розвивати і поглиблювати те, що вважається її початковою мовою. Бо тільки через початкову мову нація може реалізувати себе, а отже досягти справжньої свободи. Ці політико-філологічні вимисли супроводжували поширення націоналізму по всьому світу, і передусім в Центральній та Східній Європі, на території якої в кінці XVIII – на початку XX ст. проживала переважна більшість євреїв світу [84, с. 68-69].

Вже рух єврейського просвітництва («Гаскала»), що передував сіонізму, вніс значний внесок в розвиток світської літератури мовою іврит. Провідники Гаскали («маскилим») активно освоювали нові прозові та поетичні жанри мовою іврит, перекладали з європейських мов на іврит наукову і художню літературу, писали мовою іврит (і на її матеріалі) науково-популярні статті та книги. Водночас до їдишу вони ставились

здебільшого зневажливо, розглядаючи його не як мову, а як жаргон, який уособлює загальну відсталість сучасного єврейства, та лише зрідка використовували його для пропаганди своїх ідей [256, с. 16-17].

У своїй програмній роботі «Єврейська держава» (1896 р.) засновник «політичного сіонізму» Т. Герцль зауважив, що єврейський народ є своєрідним і унікальним: він усвідомлює себе та свою єдність тільки по вірі батьків. У нього немає спільної мови, і ніхто з євреїв не знає єврейську мову (тобто іврит) настільки, аби просити нею залізничний квиток на касі [44, с. 126-127]. Тому в майбутній єврейській державі всякий збереже ту мову, якою мислить, а згодом «головною мовою без будь-якого насильства стане та, яка виявиться найбільш корисною у взаємних стосунках» [44, с. 126]. І все ж, на роль гегемонної мови не підходить жоден з «жалюгідних жаргонів»/«мов гетто»/«таємних мов ув'язнених» (зокрема, вочевидь, їдиш), а підходить, хоч і не називається автором, рідна для нього німецька мова [44, с. 126].

Зі свого боку відомий «палестинофіл» і засновник «духовного сіонізму» Ахад га-Ам (Ашер Гірш Гинцберг) у своїй статті «Держава євреїв і “потреба євреїв”» (1897 р.) заочно полемізує з Т. Герцлем і М. Нордау (та іншими «політичними сіоністами») [1, с. 269-280]. Говорячи про своїх ідеологічних супротивників, Ахад га-Ам зауважує, що «ті, хто за своєю освітою та суспільним статусом готові очолити єврейську державу, – в духовному сенсі далекі від єврейства і позбавлені справжніх уявлень про його природу та цінності. Такі люди, навіть будучи вірними своїй державі та відданими її інтересам, неодмінно будуть оцінювати її інтереси мірками іноземної культури, яку самі увібрали; вони спробують ... насадити таку культуру в єврейській державі, що врешті-решт єврейська держава стане державою німців або французів, які належать до єврейської раси» [1, с. 278]. Тому «політичний сіонізм» (передусім в його «західній», ліберальній версії) не може задовольнити потреби тих євреїв, які по-справжньому дбають про долю єврейства.

Ахад га-Ам стверджував, що політична ідея, перш ніж бути реалізованою на практиці, має бути вкорінена в національній культурі. Єврейська держава, створена лише шляхом політико-дипломатичних зусиль, без відповідної культурно-соціальної основи, буде нежиттєздатною, а сенс її існування буде сумнівним. Створенню єврейської держави мають передувати системна робота по вдосконаленню національної культури, центром якої стане Палестина/Ерец-Ізраель [1, с. 276-280]. Коли ж національна культура в Палестині досягне необхідного рівня, тільки тоді можна буде сподіватись, «що вона виплекає на землі Ізраїлю людей, які зможуть в сприятливий момент створити там єврейську державу, і вона буде не тільки державою євреїв, але істинно єврейською державою» [1, с. 277]. «Бо тільки через національну культуру і заради неї, відповідно до волі і потреб єврейського народу, може бути створена єврейська держава» [1, с. 280].

Видатний єврейський просвітител ь і (прото)сіоніст Перец Смоленскін ще виразніше виступив на підтримку іврит у як національної мови єврейського народу. Він полемізував з берлінськими «маскілами» – прибічниками реформістського юдаїзму, що розуміли єврейство як релігійну громаду і водночас заперечували необхідність підтримки іврит у, оскільки бачили в цьому ознаки національного (а не універсально-етичного) характеру. На відміну від них П. Смоленскін стверджував, що євреї є народом (хоч і своєрідним, існуючим поза зв'язком з територією) – «народом духу», чия єдність скріплюється спільним духовним існуванням, основним виразником якого є іврит.

Інший видатний єврейський просвітител ь і (прото)сіоніст Еліезер Бен-Єгуда (Перельман), хоч і в цілому поділяв основні національно-культурні погляди П. Смоленскіна (періоду до 1881 р.), але пов'язував розвиток єврейської національної культури та мови іврит з заселенням Палестини/Ерец-Ізраель.

У відкритому листі П. Смоленскіну (1880 р.) Е. Бен-Єгуда закликав «оживити» іврит – перетворити його із засобу духовного спілкування

освічених людей у мову повсякденного спілкування єврейських мас. Для цього необхідно, наполягав він, аби єврейська молодь не просто читала та/або писала цією мовою (відірваною від життя, штучною і позбавленою коренів справжньої творчості), а використовувала її як розмовну. Це можливо лише в тому разі, стверджував Е. Бен-Єгуда, якщо в країні буде сформована єврейська більшість, і такою країною неодмінно має стати Палестина/Ерец-Ізраель [1, с. 159-168]. «Ми не зможемо оживити єврейську мову інакше, як в країні, де кількість єврейських жителів перевищує чисельність неєвреїв. Будемо же збільшувати єврейське населення в нашій безлюдній країні; повернемо залишки нашого народу на землю батьків; відродимо народ, а тоді і мова його відродиться!» [1, с. 168]. «Єврейська мова ... не вмерла від виснаження; вона загинула разом з нацією, і коли нація відродиться, вона оживе! Але ... ми не зможемо оживити її перекладами; ми повинні зробити її мовою наших дітей, які будуть зростати на землі, де вона колись квітла і давала прекрасні плоди» [1, с. 169].

У кінцевому підсумку, зауважує Е. Бен-Єгуда, чи є євреї «духовною нацією» чи ні, справи не вирішує. Якщо, втративши свою політичну незалежність, євреї збереглися як народ на чужій землі, то це тому, що єврейська релігія і весь життєвий уклад євреїв докорінно відрізнялись від всіх інших, і євреї жили життям замкнутого народу. Однак нова епоха, виразником якої стала Гаскала, завдала потужного удару по існуючим порядкам. В кожній країні, яку зачепило єврейське просвітництво, євреї відмовляються від свого національного забарвлення та вдягаються в чужоземні одежі. Як результат, єврейська релігія більше не може виконувати в Діаспорі національну функцію, і єдино можливий шлях національного порятунку для євреїв пролягає тепер через Землю Ізраїлю [1, с. 168-170]. «Єврейська релігія зможе, без сумніву, вижити і в чужих землях; вона пристосує свої форми до духу місцевості та часу, і її доля буде тією ж, що у всіх релігій! Але нація? Нація не може жити ніде, окрім власної землі; лише

на цій землі може вона відродитись і принести чудові плоди, подібні до тих, що давала в минулому!» [1, с. 170].

Отже відродження (а точніше ревіталізація) мови іврит, в концепції Е. Бен-Єгуди, неможлива без (від)творення єврейського національного життя в Палестині/Ерец-Ізраель. Саме цей підхід він намагався реалізувати на практиці, коли на початку 1880-х рр. переїхав в Єрусалим і почав активно боротись за впровадження іврит у повсякденне життя палестинських євреїв. Для цього він намагався модернізувати і розширити лексику мови іврит, аби пристосувати її до потреб сучасного життя. Е. Бен-Єгуда створював нові слова, чи, точніше, шукав в існуючій літературі цією мовою слова, які можна було б адаптувати для сучасного використання. В результаті, був створений перший повний словник іврит (публікація якого щоправда завершилась лише в 1959 р.).

Відповідно до національного міфу, який почав складатись ще за життя Е. Бен-Єгуди, саме він (і створений ним Комітет мови іврит) зробили вирішальний внесок у ревіталізацію національної мови [256, с. 58-61]. Але, на наш погляд, саме політичні чинники найбільше вплинули на процес ревіталізації іврит.

На VIII конгресі ВСО в Гаазі (14-21 серпня 1907 р.) іврит був визнаний єдиною і обов'язковою для використання офіційною мовою сіоністського руху, його керівних органів, конгресів і з'їздів, і тільки через необхідність популяризації сіоністських ідей допускалось використання й інших мов [123, с. 258].

У 1922 р., під тиском ВСО і керівництва «нового ішуву», британська мандатна влада визнала іврит однією з офіційних мов країни (разом з англійською та арабською). При цьому жодна інша єврейська мова в Палестині не була удостоєна такого статусу, що також сприяло закріпленню іврит як єдиної загальноприйнятої єврейської мови країни.

Активісти другої (1904-1914 рр.) і третьої (1919-1923 рр.) Алії, що заклали основи національного етосу, в цілому сприйняли ідеологію

івритського монолінгвізму і (поступове) перетворення івриту на мову повсякденного спілкування [229, с. 51-53]. «Відродження івриту» уявлялось і сприймалось ними як свого роду «культурна революція» – радикальний розрив з (діаспоральним) минулим і навіть самою Діаспорою [413, с. 73]. Ключовим завданням, яке вони ставили перед «ішувом», було перетворення івриту на мову, яка б засвоювалась з раннього дитинства та передавалась в єврейських сім'ях з покоління в покоління. Для цього була створена мережа івритомовних дитячих садків і шкіл, яка вже в 1920-х рр. виховала перше покоління дітей рідною мовою яких був іврит. Багато хто з цих дітей, виростаючи, створював власні сім'ї, в яких іврит був основною чи навіть єдиною мовою повсякденного спілкування [229, с. 51-53].

В результаті, іврит впевнено перемиг своїх могутніх суперників: німецьку, яка грала центральну роль в сфері науки та освіти (насамперед, вищої); англійську, яка використовувалась для соціального просування в період британського мандата; французьку, якою викладались предмети в школах Всесвітнього єврейського союзу («Альянсу») та Alliance Francaise [3; 229, с. 53-54]. Нарешті, найбільш запеклою і безкомпромісною була боротьба з їдишем – рідною мовою абсолютної більшості східноєвропейських євреїв, які становили кістяк (як кількісний, так і якісний) «нового ішуву».

Закріплення івриту в якості «гегемонної мови» супроводжувалось важкою і запеклою боротьбою, відомою нам як «мовна війна». Яскравим проявом цієї «мовної війни» стала діяльність «Загонів захисників мови» – організації, створеної в 1923 р. з ініціативи студентів і випускників івритської гімназії Герцлія. Організація мала на меті закріпити статус івриту як основної мови єврейської громади Палестини та допускала використання різних (в тому числі насильницьких) методів для реалізації цієї мети. «Загони захисників мови» організовували безкоштовні курси івриту для «нових репатріантів», поширювали інформаційні матеріали на тему івритської граматики та правильного мовлення, і водночас знищували плакати та вивіски, написані іншими мовами (зокрема мовою їдиш), перешкоджали

проведенню публічних заходів іншими мовами і т.п. Отже активісти організації займались не тільки поширенням і пропагандою івриту в публічному просторі та приватній сфері, але й активно протидіяли використанню будь-яких інших мов (передусім їдишу) євреями Палестини [135; 413, с. 75-76].

Відторгнення їдишу (та їдишської культури) та заміна їх івритом (і сучасною івритською культурою) уявлялось однією з найважливіших національних завдань, що стояли перед «ішувом». Перехід з їдишу (зневаженої «мови вигнанців») на нову, й одночасно древню і нібито початкову єврейську мову – іврит, разом із впровадженням розмовного івриту в сефардській (а не ашкеназській) вимові, а також популяризацією практики заміни імен і прізвищ івритськими – все це формувало образ «нового єврея», в корені відмінного від «єврея діаспори».

З початку нового єврейського заселення Палестини/Ерец-Ізраель і до моменту створення Держави Ізраїль слово «івритський»/«гебрейський» позначало євреїв Палестини – «нових євреїв-ізраїльтян на Землі Ізраїлю». Не випадково в Декларації незалежності Ізраїлю терміни «гебрейський» і «єврейський» використовувались в різних контекстах [413, с. 73-76]. Так, «ми простягаємо руку миру всім сусіднім державам і закликаємо їх співпрацювати з незалежним гебрейським народом на його землі ...»; водночас «наш заклик звернений до єврейського народу в діаспорі ...» [413, с. 74].

Вже в 1920 р. видатний філософ культури та мистецтва Яків Клазкін зауважив, що все виразнішими стають відмінності між новим гебрейським ішувом на Землі Ізраїлю і єврейством діаспори. Фактично ці спільноти формують окремі нації, і з часом єврейський народ буде остаточно розділений на дві групи: гебрейську групу на Землі Ізраїлю і єврейську групу в діаспорі [413, с. 75].

Схоже почуття висловив видатний івритський поет ХХ ст. Урі Цві Грінберг, коли в 1925 р. заявив про «гебрейський народ в Ерец-Ізраель, що походить від єврейського народу в діаспорі» [413, с. 75].

У другій половині 1920-х рр. «культурна революція», через яку проходив «ішув», досягла свого піку. В сіоністській ідеології, а також в культурному та громадському житті «ішуву» затвердилась ідея про те, що необхідно прагнути до створення нової «гебрейської нації» та нової «гебрейської людини» на Землі Ізраїлю. Ця нова спільність і її інститути дуже часто позначались терміном «іври», що підкреслювало їх відмінність від євреїв діаспори («йегудім»). Звідси й поняття «гебрейська людина», «гебрейський ішув», «гебрейська держава»...

Освітні та культурні установи, в яких розвиток івritу був центральним елементом, позначались як «гебрейські». Єрусалимський університет був названий «Гебрейським університетом в Єрусалімі», Хайфській Техніон – «Гебрейським технологічним інститутом», перша гімназія в Тель-Авіві – «Гебрейською гімназією Герцлія», а гімназія, відкрита роком пізніше в Єрусалімі, – просто «Гебрейською гімназією». За таким же принципом отримали свої назви «Асоціація гебрейських авторів», «Асоціація гебрейських художників», «гебрейський театр» і «гебрейська опера». Навіть боротьба за завоювання праці в Палестині/Ерец-Ізраель велась, як тоді здавалось, за «гебрейську роботу».

Однак немає сумнівів в тому, що після 1948 р. термін «іври» («івритський»/«гебрейський») став витіснятись терміном «йегуді» («єврейський»). Причому з часом ці поняття все рідше протиставлялись і все частіше сприймались як синоніми [413, с. 73-76].

І все ж, в Державі Ізраїль завжди існувала потужна (принаймні інтелектуальна) опозиція до цього процесу. Ця опозиція мала безліч різних проявів, зокрема тих, що виростили з самої суперечливої логіки сіонізму.

Найбільш радикальною альтернативою офіційному сіонізму вважається «кнаанут» («ханаанізм») – ідеологія, що виникла як діалектичне



доповнення/протилежність до сіоністської думки. У певному сенсі «кнаанут» продовжив шлях з того місця, на якому зупинилась (і рушила назад) «сіоністська революція». Будучи породженням сіонізму, «ханаанізм» більш послідовно заперечував історичний юдаїзм і Діаспору, та водночас висловлював територіально-специфічну свідомість, яка на той час вже сформувалась в Палестині/Ерец-Ізраель.

Спочатку «кнаанут» проявив себе в діяльності «Комітету з консолідації гебрейської молоді» – невеликого, але впливового в 1940-1950-х рр. гуртка молодих інтелектуалів, іронічно (а потім і офіційно) прозваного «кнаанім» («ханаанцями») [302, с. 205-207]. Цей гурток об'єднував близько двох десятків активних членів на піку. Проте він глибоко вплинув (принаймні в постсіоністській перспективі) на ізраїльську культуру, розкриваючи суперечності та вказуючи на вразливі області ізраїльської ідентичності. Передусім ті, що стосуються природи і місії Держави Ізраїль, взаємин між релігією і державою, політики щодо неєврейських громадян країни, зв'язків із світовим єврейством, а також місця Ізраїлю на Близькому Сході.

Більшість активних «ханаанців» були поетами, письменниками, журналістами, скульпторами, педагогами та іншого роду творцями та розповсюджувачами ізраїльської культури та ідеології, тому їх дискурс не міг не сягнути всіх, хто цікавився новою ізраїльською ідентичністю. Багато молодих людей і інтелектуалів в Ізраїлі (особливо тих, що народились і/або виростили в секулярному івритському середовищі в Палестині/Ерец-Ізраель) були зачаровані «ханаанізмом» і його територіально-фреймованим етосом [346].

На відміну від радикально-оновленських версій сіонізму, що розглядали сіоністський проект як спробу створення якісного нового, оновленого єврейського колективу в Палестині/Ерец-Ізраель, «ханаанці» намагались визначити «новий ішув»/Державу Ізраїль в національно-територіальних (а не етнообщинних) термінах. Для «ханаанців» «новий

ішув»/Держава Ізраїль ще меншою мірою були пов'язані з історичною спадковістю, єврейською традицією і єврейською діаспорою, а, навпаки, з процесом формування принципово нової (не просто оновленої єврейської) нації.

В уявленні «ханаанців», хоча у витоків нової гебрейської нації були в основному (колишні) євреї і/або їх нащадки, створені ними політичні структури не можна розглядати як єврейські. Світове єврейство не представляє собою націю, а лише релігійну спільноту, транслокальну та екстериторіальну за своєю природою. Водночас уродженці країни, незалежно від своєї релігійної приналежності, та іммігранти, які бажають долучитись до них, можуть стати частиною та основою нової (і одночасно автохтонної) гебрейської нації, коріння якої простежується до язичницьких часів [296, с. 2-3].

«Івріїм» уявляються «ханаанцями» як народ, що в минулому складався з різних язичницьких союзів: амореєв, моавітян, аммонітян, фінікійців, ізраелітів (від яких походять євреї) і багатьох інших. Всіх їх нібито об'єднувала спільна семітська мова – іврит, різними діалектах якого вони розмовляли, а також спільні культурні та комерційні зв'язки.

Створення Держави Ізраїль, в дискурсі «ханаанців», відроджує колишню геополітичну ситуацію: не єврейську державу, засновану на анахронічній єврейській релігійній винятковості, а світське утворення, яке прагне охопити та асимілювати всі інші автохтонні спільноти «Землі Кедем». Передусім неарабські та/або несуннітські меншини сучасних Палестини, Йорданії, Сирії, Лівану, Єгипту та Іраку, зокрема християн-маронітів, коптів, курдів, черкесів, друзів, алавітів, шиїтів і вірмен, яким разом з ізраїльтянами належить в майбутньому заснувати новий гебрейський союз, самодостатній і незалежний від зовнішніх сил [296, с. 2-3; 302, с. 208-209].

Засновники «ханаанізму» досить критично оцінювали результати Війни за незалежність Ізраїлю. Поширення ізраїльського суверенітету лише на західні області «Землі Кедем», практично позбавлені неєврейських

жителів країни, на їх погляд, відображало єврейсько-сіоністське бачення майбутнього «Землі Кедем», яке відповідає інтересам імперіалістичних держав і суперечить інтересам жителів країни (незалежно від їх походження).

(Від)творення гебрейської нації на «Землі Кедем», в уявленнях ортодоксальних «ханаанців», можна досягти не стільки культурним впливом та пропагандою, скільки війною та територіальними завоюваннями. «Кров'ю та залізом» гебрейська нація повинна нав'язати свою культуру та ідентичність всім жителям країни, одночасно звільнивши їх від єврейсько-сіоністського та арабо-мусульманського духовного рабства.

Зі свого боку істотне збільшення чисельності неєврейських жителів країни повинно змусити Ізраїль відмовитись від свого ексклюзивістського єврейського характеру та прийняти за основу територіально-політичне визначення гебрейської нації. З цієї ж причини «ханаанці» наполягали на тому, аби підручники в ізраїльських школах були тільки однією мовою – мовою іврит, а навчальна програма – єдиною для всіх, секулярною і національною, незалежно від походження та віросповідання учнів [302, с. 215-216].

Більшість «ханаанців» до і під час Війни за незалежність Ізраїлю перебувала в правосіоністських парамілітарних організаціях – «Ецель» і «Лехі», проте деякі з них, навпаки, були членами радикально лівосіоністських «Пальмах». «Комітет з консолідації гебрейської молоді» не був афілійований з жодною політичною партією або рухом і в військово-політичному плані не мав істотного або навіть помітного впливу на реальний хід подій в Палестині/Ерец-Ісраель [346]. Цей гурток був помітним лише в галузі культури та мистецтва, тому багато хто з його сучасників (і дослідників) розцінював «ханаанізм» як свого роду культурне явище, не беручи до уваги політичні принципи, що лежать в його основі [302, с. 211].

У 1949-1953 рр. побачили світ 23 випуски «ханаанської» газети «Алеф» (першої букви єврейського алфавіту, знак якої на обкладинці символізував новий початок). Після цього група ніяк себе колективно не

проявила, однак час від часу її (колишні) члени, зокрема лідер «ханаанців» Йонатан Ратош, публікували нові заяви/маніфести, метою яких було повернути «кнаанут» в публічний простір. Особливо благодатним ґрунтом для їх публічних заяв стали події, які докорінно змінили зовнішньо і внутрішньополітичну конфігурацію в регіоні і країні, а саме Шестиденна війна 1967 р. та Війна Судного дня 1973 р. [296, с. 4]. В їх результаті, під контролем Ізраїлю опинились: Синайський півострів, Сектор Газа, Західний берег річки Йордан/Юдея і Самарія, Східний Єрусалим і Голанські висоти. І хоча ці події збільшили контрольовану Ізраїлем територію досить суттєво, це було значно менше ніж «Земля Кедем», яка уявлялась «ханаанцями» [296, с. 4; 346].

Політика, яку Держава Ізраїль мала намір проводити (і проводила) на зайнятих територіях (особливо щодо місцевого арабського населення), вочевидь, була проблематичною з точки зору початкового «ханаанського» ідеалу. Не менш проблематичною була і діяльність нового поселенського руху, що виник в результаті Шестиденної війни 1967 р. і оформився в результаті Війни Судного дня 1973 р. Основу нового поселенського руху складав рух «Гуш Емунім» («Союз вірних»), що був тісно (але неформально) пов'язаний з національно-релігійним табором і направлявся, як це уявлялось, релігійно-месіанським поривом. Проте, хоча ідеологія «Гуш Емунім» багато в чому була антитезою «ханаанству», Й. Ратош і деякі інші ортодоксальні «ханаанці» підтримували його колонізаційну діяльність (навіть незважаючи на чіткий ексклюзивістський характер нового поселенського руху). Вони гадали, що вищість гебрейської культури (навіть в спотвореній релігійній формі) призведе до її проникнення в навколишнє неєврейське (переважно арабське) населення, яке поступово буде гебраїзовано, як це вже певною мірою сталось із «внутрішніми» арабами. Поселенський рух створить незворотну ситуацію, в результаті якої «утримувані» території, зрештою, будуть приєднані до Ізраїлю разом з їх жителями. Спільне проживання двох громад на одній території поступово зближить їх, навіть якщо спочатку між

ними були ворожість і конфлікт – природний результат політики експропріації і пригнічення з боку завойовників [302, с. 216-218].

І все ж, незважаючи на підтримку багатьма ортодоксальними «ханаанцями» радикально правого (єврейсько-месіанського) руху, «ханаанізм» приймав і інші форми, поступово зміщуючись вліво в бік так званого ненаціоналістичного демократичного дискурсу [346]. Знаковою і суперечливою фігурою в цьому контексті є Урі Авнері, який зумів надати, здавалось, культурно-політичній програмі «ханаанізма» форму політичної дії.

На відміну від Й. Ратоша і інших ортодоксальних «ханаанців», що зображали гебрейську ідею одночасно регіональною і національною, У. Авнері намагався надати їй виключно регіоналістський характер, позбавлений пан-гебрейського експансіонізму та (квазі)імперіалістичного пафосу. Ключовими поняттями в концепції У. Авнері були «семітський регіон» і «семітська (кон)федерація», які можуть/повинні стати реальністю після подолання, відповідно, євреями – сіонізму і арабами – пан-арабізму. Процес, який почався з «сіоністської революції» (яка нібито досягла своїх цілей) і продовжився «гебрейською революцією» (після створення Держави Ізраїль), в уявленні У. Авнері, повинен був завершитись «семітською революцією», що, як очікувалось, зможе об'єднати Ізраїль і арабські країни в єдиний «семітський блок». Причому євреї і араби, в уявленні У. Авнері, можуть спільно боротись за національне визволення, соціальні реформи і регіональний прогрес, зберігаючи при цьому свою ідентичність (зокрема політичну), включно із можливістю створення на території Палестини/Ерец-Ізраель «двох держав для двох народів». І хоча подібна перспектива як така мала незначний вплив на ізраїльську політику, саме вона, як і деякі інші версії «ханаанізма» (представлені, наприклад, «Лігою за скасування релігійного примусу»), сформулювала ряд положень «постсіоністської» альтернативи [296, с. 93-95].

Ідейно-політична течія постсіонізму, що виникла в академічних і інтелектуальних колах в 1980-х рр., пропонувала докорінно переглянути погляди на минуле й сьогодення сіоністського руху та Держави Ізраїль, і, в результаті, перевизначити мету та завдання, що стоять перед його національним колективом, а також ментальні кордони нації. Основний висновок з аналізу, проведеного ключовими провідниками постсіонізму – «новими істориками» та «новими соціологами», полягав в тому, що необхідно переформатувати Ізраїль в секулярну неєврейську державу (двунаціональну або ж єдину світську та демократичну) [159, с. 76-78].

Крім формальних вимог, яким має задовольняти сучасна ліберальна демократія, постсіоністи виходять з уявлень про нову якість ізраїльської секулярної культури, що принципово відмінна від культури євреїв Діаспори та значно ближча ізраїльським арабам [67, с. 493-494]. Зрештою, вони висловлюють здивування з приводу того, що «коли більшість палестино-ізраїльтян успішно пройшла соціальне “окультурення” та засвоїла іврит – замість того, аби визнати досягнення цієї “ізраїлізації”, апробувати нову ідентичність і сформувану навколо неї республіканську, демократичну та інклюзивну самосвідомість, культурна тенденція була повернута назад і держава почала ставати все більш і більш юдеоцентричною» [66, с. 144].

На наш погляд, якщо уявлення постсіоністів (і їх ідейних попередників) щирі, то є в корені невірними, і рух держави від секулярної гебрейської культури в бік єврейської релігії і традиції (як їх прийнято представляти сьогодні) є абсолютно закономірним явищем. Саме тоді, коли мова іврит (і заснована на ній секулярна гебрейська культура) втратили свою ключову функцію – відділення «своїх» від «чужих» (коли ізраїльські араби освоїли іврит, а чимало «нових репатріантів», навпаки, втратили колишню мотивацію до його засвоєння), саме тоді виникла необхідність в нових базових, нібито об'єктивних критеріях відмінності й ідентичності. Крім спільної травматичної «пам'яті» про «Катастрофу» (яка, втім, не може повною мірою нав'язати себе всьому різноманіттю єврейських громад), саме

релігійна приналежність (а точніше уявлення про неї) можуть стати (і наразі стають) відповідним базовим критерієм.

#### **4.2. Арабомовна громада Ізраїлю та перспективи її розвитку**

Одним з найважливіших елементів національної ідентичності в Ізраїлі вважається мова. З одного боку, статус івриту в ізраїльському суспільстві визначає ступінь його єдності та потенціал розвитку як громадянського колективу. З іншого боку, арабська мова, а також культура, що базується на ній, уявляється найважливішим фактором інституційного розвитку арабської громади країни, інтереси якої, як найчисельнішої етнокультурної і національної меншини, входять у зіткнення з домінуючим сьогодні в Ізраїлі сіоністським дискурсом.

З моменту мусульманських завоювань у VII ст. і аж до падіння Османської імперії, арабська мова була гегемонною в Палестині. Водночас важливу комунікативну роль в країні відігравали й інші мови, такі як грецька й арамейська, пізніше турецька, нарешті, деякі західноєвропейські мови. Так, в Єрусалимі на кінець XIX ст. (крім власне арабської мови) активно використовувались турецька, грецька, їдиш, англійська, німецька, латина та арамейська. Чимало жителів (особливо тих, що проживали у містах) були двомовними чи навіть багатомовними.

Кінець османського владарювання призвів до далекосяжних змін в країні, відбившись на всіх соціально значущих сферах, зокрема мовній [259, с. 2]. У 1922 р. Королівським декретом було встановлено, що офіційними мовами в Підмандатній Палестині є англійська, арабська та іврит (саме в такому порядку). Стаття 82 проголошувала наступне: «Всі укази, офіційні повідомлення та офіційні формуляри уряду, і всі офіційні повідомлення місцевих органів влади та муніципалітетів, в сферах, які будуть передбачені наказом Верховного комісара, повинні бути опубліковані англійською, арабською і мовою іврит. Ці три мови можуть використовуватись в дебатах і

дискусіях в Законодавчій раді, та стосуватись будь-яких порядків, які будуть встановлюватись час від часу, а також в державних установах і приміщеннях суду» [405].

Після поправки, прийнятої в кінці 1940-х рр. (вже в новоствореному Ізраїлі), англійська мова втратила свій колишній статус, залишивши офіційними іврит і арабську [388, с. 275]. При цьому офіційний статус арабської мови в Ізраїлі з самого початку розумівся досить вузько. Зокрема під час обговорення тексту Декларації Незалежності майбутній прем'єр-міністр Ізраїлю Давид Бен-Гуріон заявив, що «ніхто не буде заперечувати проти ... вільного використання [будь-якої] мови, але ... державною мовою є іврит. Це не суперечить праву інших резидентів на використання їх [рідних] мов» [321, с. 4-5].

У самій Декларації Незалежності, яку деякі дослідники також відносять до документів, що регулюють мовні відносини в Ізраїлі, стверджується наступне: «Держава Ізраїль ... докладє зусиль до розвитку країни на благо всіх її жителів; вона буде ґрунтуватись на принципах свободи, справедливості і миру...; реалізує повну громадянську та політичну рівноправність всіх своїх громадян незалежно від релігії, раси або статі; забезпечить свободу віросповідання, совісті, вибору мови, освіти та культури...» [55; 271, с. 137].

Отже навіть суто формально використання арабської мови в Ізраїлі не було визнано колективним правом арабської меншини, а лише індивідуальним правом жителів країни.

Показово і те, Що Верховний суд, розглядаючи приватні позови громадян, зазвичай визнавав використання арабської мови природним правом жителів країни, однак навіть не посилався при цьому на її офіційний статус [321, с. 4-5].

Не сприяла розвитку арабської мови і тяжіюча над нею загроза втрати власного (формально високого) статусу. Зокрема в законопроекті, внесеному в 2008 р. групою депутатів Кнесету, арабську мову, разом з англійською та



російською, було запропоновано визнати другою офіційною мовою, водночас іврит – єдиною «основною мовою» країни [331]. Нарешті, прийнятий Кнесетом 19 липня 2018 р. «Основний закон про єврейський характер Держави Ізраїль» понизив формальний статус арабської мови з «офіційного» до «спеціального» і одночасно зберіг статус «офіційної мови» за івритом [155].

І все ж, формальний статус хоч і дає певне розуміння місця і ролі мови в суспільстві, далеко не повністю відображає реальний стан справ у мовній сфері. Тому, слідом за Б. Спольскі і І. Шохамі, будемо розрізняти мовну ідеологію суспільства – погляди на мову та її використання, та мовну практику – звичні схеми вибору мови з усіх можливих варіантів [396].

Якщо слідувати цим визначенням, то на різних етапах існування Держави Ізраїль мовна ідеологія неоднаково впливала на мовну практику суспільства, проте визначення і сприйняття Ізраїлю як мононаціональної єврейської держави незмінно втілювалось в її одномовній ідеології, що характеризується інституційною зневагою до полікультурної реальності [261, с. 1]. Тоді як Ізраїль є історично та фактично багатомовною державою, прийняття сіоністським керівництвом і ізраїльським істеблішментом одномовної ідеології, що ставить собі за мету ревіталізувати іврит, закономірно веде до звуження сфер вжитку інших мов [395, с. 1]. Ця одномовна ідеологія допускає використання лише однієї мови – івриту в усіх сферах життя суспільства та заперечує право на це будь-яких інших мов, зокрема арабської [336, с. 34].

Розглядаючи існуючу в Ізраїлі мовну практику, а також оцінюючи перспективи розвитку арабської і арабомовної громади країни, застосуємо класичну модель етнолінгвістичної вітальності, запропоновану в кінці 1970-х рр. Г. Джайлсом, Р. Борхесом і Д. Тейлором. Відповідно до цієї моделі, чим більшу життєздатність має етнолінгвістична група, тим успішніше вона бореться за збереження своєї колективної ідентичності, а також підтримує функціонування своєї рідної мови в різних суспільних сферах. На противагу

цьому, етнолінгвістична група, що має малу життєздатність, з часом втрачає і свою унікальну колективну ідентичність, і свою рідну мову.

Модель оперує трьома групами факторів: демографічних, статусних та інституційної підтримки, які істотно впливають на життєздатність етнокультурних груп в багатомовному просторі.

Демографічні чинники включають в себе: абсолютну та відносну кількість носіїв певної мови та культури в країні; показники народжуваності і смертності, імміграції та еміграції, які спостерігаються в даній громаді; поширеність змішаних шлюбів і практики їх укладення з представниками інших етнолінгвістичних груп; традицію проживання відповідної громади на даній території; нарешті, абсолютну і відносну концентрацію етнолінгвістичної групи на локальному рівні.

Під статусними чинниками будемо розуміти економічний статус етнолінгвістичної групи, її соціальний статус, а також соціоісторичний статус і символічний статус мови всередині громади і поза її межами.

Економічний статус є одним з найважливіших чинників життєздатності етнолінгвістичної групи. Він визначається ступенем контролю, який етнолінгвістична група здійснює над місцевою економікою і власним економічним життям.

Соціальний статус тісно пов'язаний з економічним статусом і, ймовірно, є настільки ж потужним фактором. Він визначається рівнем поваги, який етнолінгвістична група до себе відчуває (часто ця оцінка близька до тієї, що дають їй інші групи).

Соціоісторичний статус визначається історичним наративом, що лежить в його основі. Історичні приклади боротьби як колективних суб'єктів можуть використовуватись як мобілізуючі символи, які здатні надихати і об'єднувати членів етнолінгвістичної групи. Деяким групам минуле пропонує відразу декілька мобілізуючих символів, в той час як іншим минуле може запропонувати лише демобілізуючі символи, які налаштовують «забути» чи «приховати» свою мовну самотність.

Статус мови етнолінгвістичної групи визначається престижем як всередині, так і поза межами мовної мережі суспільства: переваги одного можуть бути врівноважені недоліками іншого. Однак меншість, мова якої більш престижна в світі, ніж у домінуючої групи в країні, буде мати більшу життєздатність, ніж меншість, мова якої менш престижна.

Ще один набір факторів стосується інституційної підтримки, що надається етнолінгвістичній групі. Багато в чому її майбутнє залежить від того, наскільки її мова і члени, офіційно та неофіційно (в якості груп тиску), представлені в різних установах країни. Ці домени використання включають засоби масової інформації, національний парламент, державні відомства та служби, а також збройні сили та релігійні установи. Крім того, велике значення має використання відповідної мови на ринку праці і для просування по службі (як в державному секторі, так і в приватному секторі економіки). Однак найбільший вплив на життєздатність етнолінгвістичної групи має представленість її мови і членів в системі початкової, середньої та вищої освіти [310].

#### *Демографічні чинники*

Згідно з даними Центрального статистичного бюро Ізраїлю, на початок 2019 р. араби (включно з населенням Східного Єрусалиму і Голанських висот) становлять близько 1,9 млн. осіб або трохи менше 21% від загальної чисельності населення країни (включно з єврейськими поселенцями на «територіях», але без урахування жителів-нерезидентів країни) [335]. Крім того, майже 5 млн. арабомовних палестинців (що мають близькі родинні та інші зв'язки зі «внутрішніми» арабами) проживають в секторі Гази та на Західному березі річки Йордан/в Юдеї та Самарії, не кажучи вже про оточуючі Ізраїль арабські й арабомовні країни [365].

Саме тому, ізраїльські араби, в переважній більшості, не готові сприймати себе національною меншиною, відчуваючи себе частиною єдиного цілого з палестинцями, які проживають на «територіях» і в Діаспорі, а також частиною ще більш широкої спільноти в її пан-арабській чи пан-

ісламській версії. Тоді вже ізраїльські євреї становлять незначну меншість [236]. Незмінний лідер єврейського «ішуву», перший прем'єр-міністр Ізраїлю Давид Бен-Гуріон колись так змалював ситуацію: «Багато хто з тих, хто належить тут до меншості, не розглядають себе як таку, а вважають меншиною нас. Ми для них – ворожа меншість, яка узурпувала владу. В цьому проявляється відмінність між ... меншістю у нас і ... меншинами в інших місцях» [245, с. 151].

Що стосується географічного розподілу, то переважна більшість ізраїльських арабів зосереджена в чотирьох регіонах країни. На кінець 2015 р. 42,1% «внутрішніх» арабів проживає на півночі – в Галілеї і на Голанських висотах, 16,4% – в центрі країни, включно з районами «трикутників», 19,1% – у Великому Єрусалимі і 13,7% – на півдні Ізраїлю. Решта 8,7% – проживають в п'яти містах зі «змішаним» єврейсько-арабським населенням (так, в Акко араби складають близько 30% населення, в Хайфі – 10%, в Яффо – 31%, в Рамле – 22% і в Лод – 28 %) [262, с. 1-2]. При цьому навіть у «змішаних» містах єврейське і арабське населення проживає зазвичай окремо – в різних мікрорайонах і кварталах цих населених пунктів [261, с. 5]. Це ж спостерігається і на субрегіональному рівні. Арабське населення становить помітну більшість на Голанських висотах, у Східному Єрусалимі, в північно-західній і центральній Галілеї, а також в районах «великого трикутника» та «малого трикутника» [294, с. 7-8].

При цьому укладення шлюбу між представниками єврейської і арабської громад розглядається в ізраїльському суспільстві (особливо в єврейському секторі) як неприпустима і навіть соціально небезпечна практика (що ускладнена юридично), тому моделі поведінки, які існують в мовній сфері, схильні передаватись від покоління до покоління [236; 261, с. 5-6].

Зі свого боку сумарний коефіцієнт народжуваності (СКР) арабської громади, як і раніше, вище СКР єврейської громади. І хоча за деякими прогнозами, існуючі тенденції мають призвести до рівності річного

природного приросту у євреїв і арабів в 2020 р. цього поки не відбувається (навіть незважаючи на зниження темпів народжуваності в арабів і збільшення темпів народжуваності в євреїв) [216; 264, с. 3].

В цьому контексті найважливішим засобом підтримки в Ізраїлі необхідного «демографічного балансу» (як він розуміється ізраїльським істеблішментом) була і залишається державна міграційна політика. Для збереження та зміцнення в Ізраїлі єврейської демографічної більшості діє, серед іншого, сувора заборона на повернення палестинських біженців додому (яка не торкнулась лише кількох тисяч чоловік, що змогли повернутись в рамках процесу возз'єднання сімей). Але в іншому разі ізраїльське громадянство надавалось лише тим палестинським арабам (і їх нащадкам), які по Війні за незалежність Ізраїлю залишились в межах «зеленої лінії». Водночас «галутним» євреям і членам їх сімей було надано право вільної імміграції в Ізраїль відповідно до «Закону про повернення», який разом з «Законом про громадянство» та системою абсорбції «нових репатріантів» були покликані сприяти переселенню євреїв Діаспори в Ізраїль [153].

Але навіть ця одностороння і, без сумніву, дискримінаційна щодо арабів ізраїльська міграційна політика виявилась нездатною, в довгостроковій перспективі, знизити чисельність (абсолютну та відносну) арабської громади країни (і це незважаючи на масові хвилі єврейської імміграції з арабських країн і країн колишнього Радянського Союзу). Якщо в 1949 р. арабське населення Ізраїлю становило близько 156 тис. осіб чи 13% від загальної чисельності населення країни, то через 70 років – вже близько 1,9 млн. осіб чи трохи менше 21% [153; 335].

Отже арабську громаду Ізраїлю складає значна кількість носіїв арабської мови та культури (як в абсолютних, так і відносних величинах). Вона зберігає високі темпи природного приросту, проте показує близькі до нульових показники імміграції в країну. Вирізняється тривалою історією безперервного проживання на території Ізраїлю і високою концентрацією в певних районах країни. При цьому представники арабської громади дуже

рідко укладають шлюби з представниками єврейської громади, що сприяє збереженню звичних моделей поведінки і їх подальшому відтворенню.

### *Статусні фактори*

Створення Держави Ізраїль докорінно змінило соціально-політичну реальність регіону та становище арабської громади країни зокрема. За короткий проміжок часу араби перетворились з національної більшості, що значною мірою впливає на хід суспільно-політичних процесів в Палестині, в дуже обмежену за силою меншість в «єврейській державі». Тому «коли мова більшості розглядається як та, що надає більш високий соціальний статус, більшу політичну владу, зсув в бік мови більшості може відбутись» [267, с. 55].

В кінці 1940-х – на початку 1950-х рр. в Ізраїлі була закладена законодавча база, що дозволила в короткі терміни перевести мільйони дунамів землі, яка належала арабам, у власність держави [153]. Масові вилучення арабської земельної власності проводились також в 1956, 1962 і 1976 рр. В результаті, більшість ізраїльських арабів була змушена відмовитись від звичного для себе заняття сільським господарством і перейти до некваліфікованої, низькооплачуваної праці в промисловості. І оскільки в арабському секторі спостерігається хронічний дефіцит робочих місць, ізраїльські араби вкрай залежні від єврейського сектора економіки [59, с. 170-173].

Можна сказати, що і в цілому ізраїльські араби мають низький економічний статус в країні. Рівень життя більшості з них істотно нижче середнього показника рівня життя в єврейському секторі [261, с. 3]. Якщо в 2016 р. в Ізраїлі 53% арабських сімей і 66% арабських дітей жили за межею бідності, то серед єврейських сімей і єврейських дітей таких було лише 14% і 20% відповідно [403, с. 8].

Зі свого боку соціоісторичний статус і символічний статус арабської мови в Ізраїлі демонструють помітні суперечності. На відміну від івриту арабська мова має досить високий статус в світі (і передусім в арабо-

мусульманських країнах, які оточують Ізраїль з усіх боків). У самому Ізраїлі, навпаки, не зважаючи на свій формально високий статус, арабська мова уявляється атрибутом відсталого «східної» культури, що нездатна конкурувати з сучасною «західною» цивілізацією, атрибутом якої є іврит.

І все ж, ізраїльські араби вважають свою рідну мову найважливішим маркером власної ідентичності. Арабська мова, в свідомості більшості з них, пройшовши через століття випробувань і численні виклики, зуміла зберегти свою унікальність і суспільно-культурну значимість. Це мова священної книги Коран – найважливішого пам'ятника арабської культури та всього світу (навіть в дискурсі арабів-християн) [336, с. 33-34].

Водночас ізраїльські євреї (зокрема нащадки євреїв з арабомовних країн) в цілому не тільки погано володіють арабською мовою, а й мають низьку мотивацію до її оволодіння та використання в повсякденному житті. Основних причин декілька. По-перше, прийняття єврейським населенням країни одномовної ідеології, яка передбачає гегемонію івриту в усіх сферах життя суспільства. По-друге, емоційне відчуження ізраїльських євреїв від мови, як це уявляється, вороже налаштованих до Ізраїлю і євреїв арабських країн. По-третє, поява в єврейських державних школах різних альтернатив арабській як другій іноземній мові. З того часу як Міністерство освіти Ізраїлю визнало за учнями та їх батьками відповідне право, чимало «мізрахім» другою іноземною мовою обирають французьку, яка асоціюється у них з більш високим соціальним статусом. Зі свого боку вихідці з країн колишнього Радянського Союзу часто віддають перевагу російській мові [229, с. 60-62].

Отже соціально-економічний статус арабської громади Ізраїлю визначається її вкрай обмеженою політичною, економічною та культурною вагою в країні, відносно низькими економічними показниками та критичною залежністю від єврейського сектора економіки. Водночас символічний і соціоісторичний статус арабської мови в Ізраїлі демонструють помітні суперечності. Незважаючи на свій формально високий статус в «єврейській

державі», арабська мова ледь помітна в її публічній сфері і не складає іврити реальної конкуренції на національному рівні. З іншого боку арабська мова сприймається ізраїльськими арабами найважливішою ознакою власної ідентичності і на відміну від іврити має високий статус в світі, особливо в сусідніх арабо-мусульманських країнах.

#### *Фактори інституційної підтримки*

З моменту створення Держави Ізраїль араби були відсторонені від усіх основних центрів влади та статусних позицій в країні, внаслідок чого вони опинились на соціально-економічній, політичній і культурній периферії ізраїльського суспільства [153].

Залежний стан ізраїльських арабів відбився, зокрема, в створенні різних «арабських списків» сіоністських партій (передусім «лейбористської») і безпосередній участі арабів в діяльності сіоністських партій і фракцій в парламенті. Суть такого представництва, вочевидь, полягає не в захисті інтересів ізраїльських арабів (про що свідчать, наприклад, відверто антиарабські голосування цих представників в парламенті), а в діяльності, що направлена на розкол арабської спільноти Ізраїлю та залучення сіоністськими партіями арабських голосів на виборах.

Виключеність з процесу прийняття важливих політичних рішень в країні характерна також для арабських і арабо-єврейських несіоністських партій (зокрема Комуністичної). Їх традиційно не допускають до формування ізраїльського уряду та парламентської більшості, і це становить основу внутрісіоністського консенсусу [245, с. 153-164].

Незважаючи на формально високий статус арабської мови в Ізраїлі, мовою бюрократії, армії, вищої освіти, практично всіх ізраїльських традиційних і більшості електронних ЗМІ, нарешті, тих секторів ринку праці, що доступні арабській меншості в єврейському секторі, є іврит [224, с. 58-60; 255, с. 6].

Органи місцевого самоврядування – арабські ради і муніципалітети, через власну залежність і підконтрольність центральному уряду, а також



через необхідність постійного та інтенсивного спілкування з ним, змушені використовувати іврит у всіх офіційних документах та, разом з арабською мовою, у спілкуванні з представниками місцевих громад.

Що стосується культурно-просвітницьких організацій ізраїльських арабів, то більшість з них використовує арабську як основну мову комунікації, проте часто, особливо коли мова йде про взаємодію з євреями, на додаток до арабської мови використовується й іврит.

Мусульманські та християнські організації Ізраїлю, що мають найбільший авторитет серед ізраїльських арабів, іврит практично не використовують (мусульмани зазвичай використовують класичну арабську, а християни – грецьку або латину).

Незважаючи на обмежену присутність арабської мови в ізраїльських національних ЗМІ, в останні роки в Ізраїлі набули популярності та поширення місцеві арабомовні радіостанції, а також міжнародні арабомовні телеканали, зокрема «Аль-Арабія» і «Аль-Джазіра».

Однак вирішальним фактором, що впливає на життєздатність арабомовної громади Ізраїлю, є функціонування арабомовної системи початкової та середньої освіти [261, с. 6-7]. І це незважаючи на те, що арабомовні школи в Ізраїлі хронічно недофінансовуються, отримана в них освіта значно поступається єврейській за якістю і престижем, а ізраїльські араби (та інші меншини, що дотичні до них) мало впливають на розробку навчальних програм для свого сектора [80, с. 306].

Отже іврит є гегемонною мовою в Ізраїлі. Водночас арабська мова відіграє ледь помітну роль в публічній сфері Ізраїлю, обмежуючись тими сферами, які безпосередньо пов'язані з життєдіяльністю арабської громади країни.

Виходячи з аналізу трьох груп факторів, а саме: демографічних (рівень вище середнього), статусних (рівень нижче середнього) та інституційної підтримки (середній рівень), етнолінгвістичну вітальність арабомовної громади Ізраїлю можна охарактеризувати загалом як середню.

Отже при збереженні існуючих тенденцій арабська мова збереже своє значення для ізраїльських арабів (і деяких інших дотичних до них меншин), проте не зможе відвоювати втрачені позиції в єврейському секторі і передусім в громаді вихідців з арабомовних країн.

#### **4.3. Мовна ідентичність громади вихідців з пострадянських країн і перспективи її розвитку в Ізраїлі**

Минуло понад чверть століття з моменту початку «Великої Алії» – масової хвилі імміграції радянських євреїв і членів їх сімей в Ізраїль. «Алія 1990-х рр.» істотно вплинула на внутрішню та зовнішню політику Держави Ізраїль, «країн виходу» та в цілому на міжнародні економічні та культурні зв'язки. Водночас вона стала найбільшим викликом для мовної та громадянської ідентичності ізраїльського суспільства, а також єдності його єврейського сектора.

З того часу «русім» («росіяни»), як їх прийнято тут називати, є предметом пильної уваги вчених як в самому Ізраїлі, так і за його кордонами, а спроби виділити особливості та оцінити перспективи розвитку «російської» громади країни робляться з помітною частотою. Ці спроби, однак, залишаються досить далекими від застосування універсальних моделей, які активно пропонуються і використовуються в соціолінгвістиці й етносоціології.

Для виділення особливостей і оцінки перспектив розвитку «російської» громади Ізраїлю будемо використовувати модель «етнолінгвістичної вітальності», що була запропонована в кінці 1970-х рр. Г. Джайлсом, Р. Борхесом і Д. Тейлором. Відповідно до цієї моделі, виходячи з аналізу трьох груп факторів, а саме демографічних, статусних і інституційної підтримки, можна зробити висновок про рівень життєздатності етнолінгвістичної групи в багатомовному суспільстві.

Незважаючи на критику на свою адресу, що викликана неізолюваністю (взаємозалежністю) виділених чинників, «класична» модель добре зарекомендувала себе при вивченні етнокультурних груп, базовим елементом яких визнається мова. Саме це і характеризує громаду вихідців з пострадянських країн, ключовим общинноформуєчим елементом якої визнається російська мова та культура, що базується на ній [310].

#### *Демографічні чинники*

Формування «російської» громади країни стало можливим внаслідок сучасних міграційних процесів. Спочатку «російське» походження ідентифікувались з магістральною течією ізраїльського суспільства, але в останні кілька десятиліть іммігранти з СРСР/СНД виступають як найбільший після «корінних» ізраїльтян (суб)етнос, що має власний культурний багаж, систему соціально-економічних цінностей і політико-ідеологічних орієнтацій [225, с. 7-10].

Так, за даними соціологічного опитування, проведеного в травні 2015 р. на замовлення Інституту вивчення російського Ізраїлю, 81% вихідців з країн колишнього Радянського Союзу, так чи інакше, зараховують себе до особливої російсько-ізраїльської спільноти, водночас трохи більше – 83% впевнені в її існуванні [56]. І хоча ця субкультура неоднорідна та не охоплює всіх іммігрантів з СРСР/СНД, частина яких опинилась поза її межами, сама наявність автономної «російської» громади сприяє усвідомленню «росіянами» своєї суспільної ваги і, як результат, більш ефективному просуванню власних секторальних інтересів [225, с. 46]. При цьому різноманіття «російської» імміграції в Ізраїль великою мірою визначається обставинами від'їзду «росіян» з СРСР/СНД, а також умовами їх прибуття до Ізраїлю, що мали в різні історичні періоди свої особливості [221, с. 66-68].

Єврейське населення довоєнної Палестини, незважаючи на своє переважно східноєвропейське та «російське» коріння, значною мірою інтегрувались в єдиний ідейно-політичний організм, що став творцем більшості ізраїльських соціальних і цивілізаційних кодів, так само як і

оригінальної івритської культури, що була покликана «сплавити» все різноманіття єврейських діаспор країни воедино [80, с. 275; 225, с. 7-10].

Те ж саме відбулось з першою (1955-1967 рр.) та частково з другою (1968-1989 рр.) масовими хвилями імміграції з СРСР в період після II світової війни, що цілком закономірно, виходячи з кількості, якості і інтенсивності «російської» імміграції в Ізраїль [221, с. 68-69]. За цей час в країну прибуло близько 200 тис. радянських євреїв, переважно «західників» і «традиціоналістів», орієнтованих на швидку інтеграцію в ізраїльське суспільство, а також оволодіння івритом і засвоєння домінуючої культури, створеної на її основі. Отже нормою того часу був відхід «нових репатріантів» від свого «російського» коріння, що супроводжувався інтенсивною асиміляцією й ізраїлізацією [80, с. 275; 221, с. 68-69].

Ситуація змінилась лише з початком третьої, наймасовішої і найінтенсивнішої хвилі імміграції радянських євреїв і членів їх сімей в Ізраїль, переважно зі «внутрішніх» районів СРСР (передусім великих і малих міст Росії і України) [221, с. 69-71]. Всього за чверть століття, в результаті «Великої алії», старт якої був дан восени 1989 р., в Ізраїль прибуло більше 1 млн. осіб, що з урахуванням народжуваності, смертності та еміграції з країни означає близько того ж мільйона нових жителів [225, с. 7; 226]. Причому тільки з жовтня 1989 р. по грудень 1992 р. в Ізраїль іммігрувало близько 400 тис. колишніх радянських громадян, прибуття яких значною мірою і визначило характер «російської» громади країни [221, с. 69-72; 225, с. 11-14].

В короткий термін «російськомовних іммігрантів виявилось занадто багато, аби повністю абсорбуватись в Ізраїлі» [221, с. 69]. Тим паче ізраїльський уряд віднедавна керується принципами «мінімальної держави», зокрема в питанні адаптації іммігрантів [178; 225, с. 25]. На зміну практики прямої участі держави у вирішенні основних житлових, професійних і культурно-інтеграційних проблем «нових репатріантів» прийшла політика «прямої абсорбції». Нова політика передбачала майже негайний вихід новоприбулих на вільний ринок праці та житла, паралельно з наданням їм

доступу до кошику фінансових і інтеграційних послуг, якими ті могли б користуватись на свій розсуд [225, с. 25].

Однак не тільки зовнішня кон'юнктура та кількісні показники «Великої алії» сприяли кристалізації «російської» громади Ізраїлю, істотно вплинули на це і її якісні характеристики [221, с. 69-71].

З огляду на відносну ліберальність ізраїльського «Закону про повернення», що не накладає на «нових репатріантів» ніяких вікових обмежень, на початку 1990-х рр. в Ізраїлі «була відтворена вікова структура колишнього радянського єврейства з домінуванням іммігрантів середнього та похилого віку» [170, с. 427]. Їх інтеграційний потенціал був значно слабше, а прагнення зберегти колишню етнокультурну ідентичність, навпаки, істотно вище [170, с. 427].

Представники «Великої алії» зберегли високий рівень освіти та культури, характерний для попередніх хвиль «російської» імміграції в Ізраїль, але через надзвичайно високий відсоток етнічно змішаних шлюбів серед них і, як вважалось, практично повної втрати ними зв'язку з юдаїзмом, самосвідомість новоприбулих уявлялась значно менш єврейською [221, с. 69-71]. Близько третини з них, за загальноприйнятими оцінками, не були «галахічними» євреями або ж взагалі не мали ніякого єврейського коріння [323, с. 24-25]. Причому на відміну від більшості ізраїльтян, «росіяни» зазвичай розуміли єврейство як етнонаціональну спільність або ж як культурно-історичне явище, і практично не включали релігійний компонент в своє визначення єврейства [170, с. 427; 221, с. 79].

Іммігранти з СРСР/СНД, в більшості своїй, не були ні переконаними сіоністами, ні традиційними євреями – рішення про імміграцію в Ізраїль вони приймали передусім з прагматичних, а не ідеологічних міркувань [170, с. 428; 362, с. 1703]. Фактори, що притягували їх до Ізраїлю, були значно слабше факторів, що виштовхували їх з СРСР/СНД. Багато хто з них, рятуючись від системної кризи на Батьківщині, намагався переселитись до Сполучених Штатів, однак з початком «Великої алії» американський уряд

перестав надавати статус біженця радянським євреям і перебратись в США вони могли тепер тільки на загальних підставах [221, с. 71].

У цьому сенсі психологічна налаштованість попередніх хвиль повоєнної «російської» імміграції в Ізраїль була зовсім іншою. Однак прийом 1 млн «нових репатріантів» з СРСР/СНД (і створене ними соціально-культурне середовище) стали фактором свого роду «зворотної русифікації», що торкнулась частини старожилів. В результаті, близько 35-40 тис. представників «Алії 1970-х рр.», за деякими оцінками, можна віднести сьогодні до «російської» громади Ізраїлю. Хоча в більшості своїй вони краще соціально та економічно інтегровані в ізраїльське суспільство та часто не вважають себе «росіянами», за певних обставин, вони підтримують створені «росіянами» громадські інститути та схвалюють їх культурні та політичні ініціативи [225, с. 9-10]. Тим паче, що саме представники II хвилі повоєнної «російської» імміграції в Ізраїль взяли на себе общинне лідерство, необхідне для ведення повноцінного діалогу з ізраїльським культурним і політичним істеблішментом [221, с. 69-72].

Іншим важливим чинником формування та підтримки в ізраїльському суспільстві особливої «російської» субкультури є певна територіальна локалізація «російської» громади країни. Так, значна частина іммігрантів з СРСР/СНД сконцентрована у відносно небагатьох ізраїльських містах (переважно на Півночі та на Півдні країни), де вони представлені досить великими за чисельністю громадами (від 30-ти тис. до понад 50-ти тис. осіб). Чимало «росіян» проживає в таких відносно великих за чисельністю містах, як Бат-Ям, Ашкелон, Ашдод, Беер-Шева, Хайфа, Нетанія, Петах-Тіква та Рішон ле-Ціон [179; 278].

Більше того, вихідці з пострадянських країн не просто селяться в одних і тих же містах, але і проживають в одних і тих же кварталах і мікрорайонах цих населених пунктів. Зі свого боку висока концентрація «росіян» створює психологічно комфортні умови для збереження та відтворення звичних для них схем поведінки. Тим паче, що важливим

критерієм вибору іммігрантами з СРСР/СНД місця проживання в країні була і часто залишається географічна близькість до родичів і друзів [278].

Відповідно до результатів дослідження, проведеного в 2006 р. з ініціативи «Джойнт-Ізраель», бажання проживати в «російських» районах навіть більш сильне у «російської» молоді 18-29 років, ніж у їх співвітчизників зі старших вікових категорій. Як показує дослідження громадянської ідентичності російськомовних ізраїльтян за 2011 р, 71% «російської» молоді зустрічається «часто» або «дуже часто» зі своїми друзями – вихідцями з країн колишнього Радянського Союзу, проти, відповідно, 58% «росіян» середнього віку, 56% – старшого середнього віку і 46% – старшого віку. І це незважаючи на те, що лише у 57% «росіян» 18-29 років не менше чотирьох з п'яти найблизчих друзів – вихідці з країн колишнього СРСР, водночас це ж справедливо для 70% 30-44-річних, 85% 45-60-річних і 83% осіб старше 60 років [225, с. 25-28].

Що стосується романтичних або сімейних відносин, що виходять за межі «російської» громади, то вони залишаються нетиповим явищем навіть в молодіжному середовищі, різко знижуючись і досягаючи мінімуму в старшій віковій категорії [38; 138]. Причому навіть представники так званого полуторного покоління іммігрантів з СРСР/СНД, що прибули в Ізраїль у віці до 13 років, можливими партнерами бачать передусім представників своєї громади [38; 362, с. 1704, 1717].

Отже значна кількість носіїв російської мови та культури в країні і, зокрема, в єврейському секторі, очевидна девіантність практики укладання шлюбів з представниками інших громад, висока (в абсолютних і відносних величинах) концентрація «росіян» в певних районах Ізраїлю – все це сприяє збереженню існуючої колективної ідентичності. Натомість відносно низькі показники народжуваності та високі – смертності, значно нижчі, ніж раніше, темпи імміграції та, як і раніше, високі – еміграції, що спостерігаються серед «росіян», передусім щодо інших етнокультурних категорій ізраїльського суспільства, некоріненість в місцевому ґрунті «росіян», тобто радянських і

пострадянських євреїв і членів їх сімей, – знижують в Ізраїлі життєздатність російської мови та культури, яка на ній базується.

### *Статусні фактори*

Початок «Великої алії» збігся з переходом Ізраїлю від індустріального до постіндустріального суспільства. Це мало як свої позитивні, так і негативні сторони [59, с. 267]. Головний плюс полягав у зміцненні національної економіки та зростанні рівня життя ізраїльських громадян, чим могли скористатись і «нові репатріанти», наприклад, як споживачі товарів і послуг [59, с. 267; 225, с. 72-73]. Головний мінус полягав у перенасиченості ізраїльського ринку праці фахівцями [59, с. 267].

Вже на початку 1990-х рр. ізраїльський ринок праці був перенасичений кваліфікованою робочою силою. Тільки за перші 2-3 роки «Великої алії» в Ізраїль іммігрувало значно більше інженерів, лікарів, музикантів і інших фахівців, ніж було на той момент в самому Ізраїлі, і чим міг в принципі «переварити» місцевий ринок робочої сили [170, с. 430]. У цьому сенсі представникам II хвилі повоєнної імміграції з СРСР пощастило більше – можливості їх працевлаштування в ті роки були значно сприятливішими [59, с. 267].

«Отже кваліфіковані фахівці виявились у надлишку, і багатьом репатріантам незабаром довелось залишити надію відновити свій колишній [професійний] статус. Погіршувало становище те, що їм зазвичай не вистачало технічних і соціальних навичок, необхідних на ізраїльському ринку [робочої сили] (володіння англійською мовою і комп'ютером, вміння «продати себе» в конкуренції з іншими); їм важко давались навіть підготовка та розсилка професійних резюме на івриті. Хоча репатріанти активно брали участь в програмах перекваліфікації і відвідували державні мовні курси, це допомогло лише небагатьом – молодим і найбільш динамічним. В результаті значна частина привезеного репатріантами професійного потенціалу залишилась незатребуваною. У цьому сенсі масова імміграція з СРСР/СНД



ознаменувалась «відтоком мізків», що виявились в Ізраїлі зайвими, непотрібними» [170, с. 431].

Професійну адаптацію інших категорій «нових репатріантів» також не можна вважати надто успішною [170, с. 430]. Вже на початковому етапі інтеграції в ізраїльське суспільство більшість «росіян» відчула себе нежданими та небажаними гостями в країні. Виділених їм державою коштів було явно недостатньо для того, аби забезпечити хоча б мінімальні матеріальні потреби. В результаті, чимало «росіян» вийшло на ізраїльський ринок праці згубно рано – через кілька тижнів, а то і днів після прибуття в країну. У цьому разі вони зазвичай припиняли інтенсивне вивчення івриту та більше не могли претендувати на високооплачувану роботу в офісі [205, с. 265-266, 269]. Передусім це стосується сфери простої розумової праці, де вміння швидко та грамотно писати національною мовою – одна з основних професійних вимог [59, с. 318]. З роками чимало «росіян» відносно непогано освоїли розмовний іврит, проте, як і раніше, насилу читають і пишуть [205, с. 267]. Тому їм досі вкрай непросто конкурувати на цьому «полі» зі старожилами [59, с. 316].

В результаті, не зважаючи на те, що близько 60% «росіян», які прибули до Ізраїлю в 1990-і рр., мали вищу освіту та професійний досвід за плечима, більшості з них, по приїзду до країни, довелось заробляти собі на життя напівкваліфікованою чи некваліфікованою працею, часто в сфері обслуговування [170, с. 430-431]. І хоча поступово економічні показники «росіян» і старожилів вирівнюються (зокрема такі показники як рівень безробіття та середня заробітна плата), об'єктивно, а головне на думку основної маси «росіян», їм досі доводиться виконувати роботу, несумісну з їх знаннями та досвідом [170, с. 431; 205, с. 270-271].

Водночас російська мова і культура, що базується на ній, визнаються іммігрантами з СРСР/СНД найважливішим общинноформуючим фактором. Російська мова, як і раніше, об'єднує абсолютну більшість вихідців з країн колишнього Радянського Союзу, які іммігрували в Ізраїль з різних за своїм

розвитком і укладом регіонів СРСР [170, с. 428]. Не тільки ашкеназів, але й гірських, грузинських і бухарських євреїв, які, щоправда, все менше ідентифікують себе з «росіянами», і все більше – зі «східними» євреями [170, с. 428; 177].

На території практично всього Радянського Союзу більшість міських жителів, фахівців і державних службовців використовували на побутовому і професійному рівні переважно російську мову. До цих категорій передусім і належали євреї СРСР 95% з яких, в останньому радянському перепису 1989 р., вказали рідною мовою російську. Більше того, вагома частина єврейства СРСР брала найактивнішу участь у створенні російсько-радянської культури, яка, як вважається, міцно поєднала єврейство з російською культурною традицією [170, с. 428]. Як відзначають автори концепції «Російського Ізраїлю» – свого роду маніфесту «полуторного покоління» російськомовних ізраїльтян: «Найбагатша культура [«російського» єврейства] ... остаточно оформилась під впливом культури останніх десятиліть Радянського Союзу, в створенні якої євреї зіграли особливо яскраву роль» [95].

Що стосується молодих іммігрантів, що порівняно недавно прибули до країни, та «полуторного покоління» російськомовних ізраїльтян, що іммігрували до Ізраїлю в дошкільному та ранньому шкільному віці, то далеко не всі з них досить добре володіють нормативною російською мовою. На їх мовну компетенцію, окрім тривалості проживання в Ізраїлі, впливає безліч чинників, зокрема регіон/країна походження та ступінь долученості до різних аспектів російської культури. Так, чимало молодих людей прибули в Ізраїль з пострадянської України, в якій вивчення російської мови та літератури в системі освіти неухильно скорочується, і для більшості з них російська мова вже не є рідною в повному розумінні цього слова [178]. Проте, багато хто з них визнає російську мову частиною своєї культурної спадщини [56].

Разом з англійською і французькою, російська мова є мовою науки, культури, бізнесу та комунікації, однак в самому Ізраїлі її статус, формальний і фактичний, значно скромніше [310, с. 311-312]. Згідно з

даними Центрального статистичного бюро, опублікованими в січні 2013 р., російську мову вважають рідною 15% громадян Ізраїлю старше 20 років. Це дещо менше числа тих, хто вважає рідною іврит (49%), і практично стільки ж, скільки тих, хто вважає рідною арабську (18%) [297]. Проте офіційного статусу російська мова в Ізраїлі не має. І хоча депутатами Кнесету неодноразово вносились пропозиції визнати російську мову «виробничою», разом з англійською та арабською, ці спроби очікувано провалились, оскільки функціонування івриту як єдиної (єврейської) мови країни становить основу сіоністської ідеології [69; 138; 229, с. 54]. І все ж, «російська» громада Ізраїлю час від часу заявляє про свою незгоду з одностороннім таким підходом, фактично ставлячи під сумнів сам принцип івритського монолінгвізму. Вона не відкидає іврит і культуру, що базується на ньому, але водночас прагне до визнання власних культурних і мовних прав [229, с. 62-63].

Отже відносно низький соціально-економічний статус «росіян», а також досить скромний статус російської мови на національному рівні, здійснюють деморалізуючий ефект на російськомовну громаду Ізраїлю. Зі свого боку ґрунтовність соціоісторичного статусу «росіян» і, як і раніше, високий статус російської мови в світі, навпаки, підвищують шанси російськомовної громади Ізраїлю на сталий розвиток в країні.

#### *Фактори інституційної підтримки*

Хоча Ізраїль є історично і фактично багатомовною країною, прийнята сіоністським керівництвом одномовна ідеологія передбачає використання лише однієї мови – івриту в усіх сферах життя суспільства [336, с. 34]. Отже використання російської мови при спілкуванні з державними інстанціями, на ринку праці та в засобах масової інформації, представляється лише тимчасовою поступкою [225, с. 31].

Як показало дослідження громадянської ідентичності російськомовних ізраїльтян за 2011 р., тих, хто на роботі використовує виключно або в основному мову країни походження, відповідно, 5,2% і

10,1%, причому у віковій категорії 18-29 років таких всього 1,8% і 3,6% [225, с. 28-29]. До того ж можна припустити, що більшість з респондентів, які відповіли саме так, зайнята в общинній інфраструктурі [170, с. 433; 225, с. 28-29]. Для порівняння, у внутрішньосімейному спілкуванні спостерігається майже дзеркальна ситуація: вдома розмовляють мовою іврит або в основному мовою іврит лише 2,6% і 9,6% «росіян», щоправда серед «російської» молоді таких уже більше – 5,7% і 20% відповідно [225, с. 28-29].

Проведене на замовлення Інституту вивчення російського Ізраїлю опитування продемонструвало, що майже половина вихідців з колишнього СРСР вважає, що «росіяни» стикаються з особливими труднощами на шляху кар'єрного зростання та професійної самореалізації [56]. Їх амбіції впираються в горезвісну «скляну стелю», причому з цією проблемою найчастіше зіштовхуються (як на приватних, так і передусім на державних підприємствах) іммігранти середнього та молодого віку, що найбільш залучені в ізраїльський ринок праці [35]. У таких сферах як державне управління, великий корпоративний бізнес, академічна наука, національні ЗМІ, «росіян» досьогодні вкрай мало [175]. І хоча їх частка в держструктурах становить близько 10%, поза сферою медицини і адміністрації їх відсоток наднизький. Так, «російських» інженерів в держсекторі трохи більше 4%, а соціальних працівників, економістів і юристів – взагалі менше 1% [35].

Поширеною є думка, що в Ізраїлі, «якщо ви “росіянин”, ... ваше просування по кар'єрних сходах може зупинитись в найнесподіваніший момент, ... навіть якщо ви ні слова не говорите російською, але що-небудь у вашій зовнішності чи імені видає “російське” коріння» [35]. Особливо, якщо мова йде про сфери, так чи інакше, контрольовані «постсоціалістичним» істеблішментом «Першого Ізраїлю» [225, с. 11]. Тому, не витрачаючи ресурси на пробивання «скляної стелі», чимало «росіян» йдуть в ті сфери, де можна з більшим успіхом реалізувати свої таланти та енергію [177].

В результаті, вихідці з країн колишнього Радянського Союзу непропорційно широко представлені в немонополізованих і глобалізованих

секторах постіндустріальної економіки (таких як хай-тек), дрібному та середньому бізнесі, системі відкритої освіти, альтернативних, особливо електронних ЗМІ [177; 225, с. 11]. Непропорційно широко представлені вони і в «новому поселенському русі», а також в ізраїльській армії, особливо в її бойових частинах [235, с. 197-205, 224-227]. І хоча серед військової еліти «росіян» поки небагато, ситуація ймовірно скоро зміниться [161; 177]. Так, в липні 2019 р. на посаду бригадного генерала був вперше призначений представник «Великої алії» [161]. «Водночас у вищих ешелонах влади, передусім політичної, вони практично не представлені, ... а російські партії, члени парламенту та урядовці слабо впливають на ситуацію» [185].

Хоча перші спроби створення «російських» партій і виборчих списків робились ще в кінці 1970-х – на початку 1980-х рр., лише з прибуттям до Ізраїлю сотень тисяч представників «Великої алії» російсько-єврейська політика в Ізраїлі стала помітним фактором політичного життя країни. Перед вихідцями з країн колишнього Радянського Союзу, як і до того перед «мізрахім», стояла задача політичної інституціоналізації і акумуляції власної політичної енергії. При цьому моделі політичної інституціоналізації, яким слідували «росіяни», значною мірою повторювали ті, яким слідували до них «східні» євреї. Основних моделей всього три:

- Здійснення самостійної общинної політики через секторальні партії (такі як «Ізраель ба-Алія» Н. Щаранського, «Наш дім – Ізраїль» А. Лібермана, «Демократичний вибір» Р. Бронфмана і т.п.);
- Створення при загальнонаціональних партіях супутникових організацій і списків (наприклад, «ДА» і «ТАЛІ» – «російських сателітів» Лікуду і Партії праці на виборах 1992 р., чи «Тіква» – «російського сателіта» Партії праці на виборах 1999 р.);
- Структурне оформлення або входження організованих груп іммігрантів в загальнонаціональні політичні партії і просування общинних інтересів через внутрішньопартійні механізми лобіювання (наприклад, масове входження «росіян» в Партію праці на початку 1990-х

рр. і спроби створення там формалізованого «російського крила», а також приєднання частин «Ізраель ба-Алія» до Лікуд і Кадіма в середині 2000-х рр.).

І все ж, незважаючи на свою політичну активність, зберігається непропорційно мале представництво вихідців з країн колишнього Радянського Союзу практично на всіх рівнях і на всіх щаблях влади. Їм, за всі роки перебування на політичній арені Ізраїлю, так і не вдалось ефективно розвинути власні інститути політичного лобіювання, незважаючи на усвідомлення своєї потенційної сили і електоральної затребуваності [218, с. 48-77].

Що стосується представленості російської мови в ізраїльських школах, то в 1990-1997 рр. в ізраїльських державних школах єврейського сектора діяла програма вивчення російської мови як рідної (за бажанням учнів). Однак вже з 1997-1998 н.р. російська мова в Ізраїлі почала викладатись як друга іноземна, складаючи конкуренцію французькій і арабській мовам [138]. Відповідно до «Нової мовної політики», вивчення російської мови як другої іноземної (на вибір) поширюється на учнів середніх і старших класів державних шкіл єврейського сектора [142, с. 408-409]. Російська мова починає викладатись в 7-му і закінчує викладатись в останньому, 12-му, але іноді, при полегшеній програмі, навіть раніше [138]. Нестійкий статус російської мови в ізраїльській системі шкільної освіти доповнюється нестійким статусом самих викладачів російської мови: їх останніми приймають на роботу та першими скорочують [142, с. 408-409]. Проте для вивчення російської мови в Ізраїлі існують й інші можливості, наприклад, в системі фізико-математичних шкіл «Мофет», викладачі яких здебільшого вихідці з країн колишнього Радянського Союзу. Крім того, в ізраїльських містах періодично виникають (і зникають) різні розмовні клуби та гуртки, проводяться додаткові шкільні та позашкільні заняття з російської мови та літератури і т.п. [138].

Отже значну підтримку «росіянам» в Ізраїлі надають численні громадські інститути. Інституційна підтримка з боку державних інститутів найбільш помітна в армії і школі, а також в установах, що відповідальні за імміграцію і абсорбцію «нових репатріантів». Проте структури, що певною мірою контролюються «постсоціалістичним» істеблішментом «Першого Ізраїлю», для іммігрантів з країн колишнього Радянського Союзу залишаються малокорисними та важкодоступними.

Виходячи з аналізу трьох груп факторів, а саме: демографічних (середній рівень), статусних (рівень нижче середнього) та інституційної підтримки (рівень нижче середнього), можна зробити висновок про те, що етнолінгвістична вітальність «росіян» в Ізраїлі в цілому нижче середньої.

І все ж, запропонована Г. Джайлсом, Р. Борхесом і Д. Тейлором система чинників не претендує на повноту, а сама представлена модель має обмежений прогностичний потенціал. Передусім вона свідомо не враховує можливі макро-зрушення, що можуть докорінно змінити етнолінгвістичну ситуацію в світі та країні [310].

Соціально-культурному відчуженню «росіян» в Ізраїлі значною мірою сприяють загальні процеси глобалізації і зокрема розвиток комунікацій, що значно спрощує приватні, фінансові та професійні контакти з іншими островами російсько-єврейської імміграції, а також країнами походження. У багатьох «росіян» не тільки на просторі колишнього Радянського Союзу, але й у США, Канаді, Німеччині та низці інших країн Заходу, є друзі і родичі, тісні зв'язки з якими, вочевидь, найбільшою мірою сформували транснаціональну російсько-єврейську громаду [170, с. 421-429]. Відносна доступність авіа-перельотів, телефонного та інтернет-зв'язку, супутникового та кабельного телебачення, російськомовних друкованих ЗМІ і радіо також зміцнили в багатьох «росіян» транснаціональну свідомість, що дозволяє їм «емоційно, інтелектуально, а іноді і реально брати участь в житті двох і більше країн» [170, с. 421-429, 439]. Численні гастролі та концерти російськомовних театральних і музичних колективів і виконавців,

кінофестивалі та виставки в країнах проживання російськомовної діаспори – все це також сприяє збереженню спільного російсько-єврейського культурного середовища.

Важливу роль у формуванні транснаціонального російсько-єврейського середовища зіграло і позитивне ставлення до нього багатьох пострадянських держав, уряди яких в цілому налаштовані на розширення і поглиблення контактів з колишніми співвітчизниками [124, с. 183, 185]. «Громадянство і політична участь перестають бути прив'язаними до однієї території, так як деякі країни походження залишають емігрантам права громадянства, участі у виборах і організації політичних рухів» [170, с. 424]. Багато «росіян» зберегли або відновили громадянство однієї з пострадянських країн, зазвичай Росії або України, що дає їм можливість користуватись російським або українським виборчим правом. Чимало й тих, хто має нерухомість в країні походження, веде там трудову діяльність або ж працює в закордонних представництвах компаній з СНД [170, с. 429, 435, 438].

В ізраїльському контексті, розвиток транснаціональних зв'язків не тільки послаблює залежність російськомовної громади країни від приймаючого суспільства, але і сприяє її культурній ізоляції від нього. Водночас зростання культурної ізоляції від ізраїльського суспільства призводить до посилення вітальності російськомовної громади країни.

Отже, при збереженні існуючих тенденцій, «російська» громада Ізраїлю приречена на поступове зниження своєї активності і подальше зникнення. Однак при певних обставинах, зокрема помітній актуалізації транснаціонального характеру російсько-єврейської діаспори, у «російської» громади країни з'являться шанси на збереження своїх позицій і навіть їх зміцнення.

*Висновок до розділу 4*



Традиційно мовному питанню в сіоністському русі, «єврейському ішуві» та Державі Ізраїль відводилось значне, якщо не сказати визначне, місце. Незважаючи на історичну та фактичну багатомовність і полікультурність Палестини/Ерец-Ізраель, керівництвом сіоністського руху, єврейського «ішуву» та Держави Ізраїль була прийнята ідеологія івритського монолінгвізму, яка передбачає використання в усіх сферах життя суспільства лише однієї мови – мови іврит, а також нової секулярної гебрейської культури, що на ній базується. Втілення цієї ідеології в життя закономірно веде до гегемонії івриту та секулярної гебрейської культури в ізраїльському суспільстві, та водночас до звуження сфер застосування інших мов, передусім в єврейському секторі.

Говорячи про дотримання принципу івритського монолінгвізму в єврейському секторі, відзначимо, що, незважаючи на виклики, які наразі стоять перед ним, йому, при збереженні існуючих тенденцій, нічого не загрожує. Вихідці з арабомовних країн, незважаючи на свою демографічну та політичну вагу в Ізраїлі, загалом сприйняли ідеологію івритського монолінгвізму. Як результат, використання арабської мови серед них зведено до мінімуму, а більш статусної французької – істотно обмежено. При цьому російська мова хоч і кидає виклик івриту як єдино легітимній мові в єврейському секторі, абсолютно не оскаржує її гегемонного статусу, та разом із самою приналежністю до «російської» громади поступово втрачає своє значення (про що свідчить зокрема модель етнолінгвістичної вітальності Г. Джайлса, Р. Борхеса і Д. Тейлора).

Водночас арабська мова залишається найважливішим фактором інституційного розвитку арабської громади країни, інтереси якої як найбільшої етнокультурної і національної меншини входять у зіткнення з домінуючим сьогодні в Ізраїлі сіоністським дискурсом. Модель етнолінгвістичної вітальності Г. Джайлса, Р. Борхеса і Д. Тейлора наглядно демонструє, що, при збереженні існуючих тенденцій, арабська мова збереже своє значення серед ізраїльських арабів (і деяких інших дотичних до них

меншин), проте не зможе відвоювати колись втрачені позиції в єврейському секторі (зокрема серед вихідців з арабомовних країн).

І все ж, в останні кілька десятиліть значення іврити та секулярної гебрейської культури загалом падає, та більш значущим, нібито об'єктивним критерієм приналежності до національного колективу в Ізраїлі стає релігійна ідентичність (а точніше уявлення про неї). І хоча постсіоністи (й інші критики ізраїльської дійсності) висловлюють здивування/невдоволення з цього приводу, цей процес, на наш погляд, є абсолютно закономірним, і в цьому сенсі, абсолютно легітимним.

За останні десятиліття ізраїльські араби, в переважній більшості, освоїли іврит і секулярну гебрейську культуру, в той час як чимало «нових репатріантів», навпаки, втратили колишню мотивацію до їх засвоєння. Отже, коли іврит і секулярна гебрейська культура більше не можуть виконувати свою ключову функцію – ефективно відокремлювати «своїх» від «чужих», саме тоді виникає необхідність в нових базових критеріях національної ідентичності. І цілком логічно, що в даному разі таким одночасно гомогенізуючим і диференціюючим критерієм в Ізраїлі стає релігійно-конфесійна приналежність.

## ВИСНОВКИ

«Ідентичність» як категорія наукового аналізу застосовується досить давно та широко. Вона використовується в різних наукових дисциплінах і сферах соціогуманітарного знання, а також особливо корисна при дослідженні різних трансдисциплінарних взаємодій, передусім в пізньомодерних і постмодерних суспільствах.

І все ж, хоча «ідентичність» має значний інтегративний і прогностичний потенціал, вона є доволі неоднозначною та невизначеною категорією. Це відображає, з одного боку, розвиток знань про людину та суспільство, а з іншого – потужні соціальні трансформації, що, як вважається, докорінно змінювали саму природу ідентичності.

Початкове розуміння «ідентичності» як тотожності неживих предметів з часом було витіснено буттям особистості, її самістю, унікальністю її існування. Дещо пізніше в соціальних і гуманітарних науках почали розрізняти індивідуальну та колективну ідентичності, а згодом – і різні її форми (такі як національна, етнічна, державна тощо). Цей процес супроводжувався розвитком галузевих концепцій ідентичності та водночас розщепленням ідентичності як такої в епоху Модерну й особливо Постмодерну.

Проте сучасні дослідження ідентичності та її форм (зокрема політичної, класової, національної, етнічної, релігійної тощо), на нашу думку, не повинні обмежуватись чітко окресленими рамками лише однієї з областей соціогуманітарного знання. Незважаючи на важливість концепту для конкретних соціогуманітарних наук, вони мають відповідати принципам міждисциплінарності та/або системності.

Водночас неоднозначність і невизначеність категорії «ідентичність» ще більшою мірою стосується категорії «національна ідентичність»,

неоднозначність і невизначеність якої посилюється різним розумінням «національного» в численних теоріях нації і націоналізму.

З початком епохи буржуазних революцій в континентальній Європі, виникненням перших «національних держав» і підйомом національно-визвольних рухів у Центральній і Східній Європі (як вони визначались у кінці XVIII – на початку XX ст.) були закладені основи протиставлення двох доктрин нації: «французької» і «німецької». Незважаючи на суттєву різницю між ними, вони намагались виявити об'єктивні та фундаментальні ознаки нації, будь-то: територія, економічна діяльність, мова, культура, раса, релігія, звичаї, традиції та/або символи. І лише найроссудливіші соціальні теоретики тієї доби, серед яких Е. Ренан і австромарксистки (К. Каутський, К. Реннер, О. Бауер), намагались дати їй індивідуально-суб'єктивістські трактування нації. Врешті-решт, саме цей підхід став домінуючим в професійних дослідженнях націоналізму, що у міжвоєнний час започаткували К. Гейз і Г. Кон. Відтоді саме розкриття природи «націоналізму» ставало ключем до розкриття феномену «нації», якому, як тепер вважається, в принципі не можна дати чіткого «математичного» визначення.

В основі сучасних теорій нації, націоналізму та національної ідентичності лежать різні принципи та підстави. Так, відповідно до найпоширенішої і найвпливовішої двочленної схеми класифікації (або тричленної, третій член якої, по суті, проміжний і необов'язковий) виділяють модерністську / конструктивістську / інструменталістську / ситуативістську платформу з одного боку, та примордіалістську / есенціалістську / перенніалістську платформу (включаючи або виключаючи етносимволізм) – з іншого. Зі свого боку виділяють принципово різні програми, які розробляються на цих платформах. Зокрема «сильну» та «слабку» програми примордіалізму; етносимволізм; економічні, політичні та культурологічні програми модернізму, нарешті, постмодерністські програми (серед яких постнаціональна, постколоніальна, феміністська, дискурсивно-когнітивна тощо).

Соціальні теоретики та вчені більше не претендують на всеосяжність тієї чи іншої наукової платформи, того чи іншого підходу, тієї чи іншої теорії нації, націоналізму та національної ідентичності. І хоча зазвичай вони претендують на те, аби внести свій вклад в розвиток уявлень про націю, націоналізм і національну ідентичність, жодна з теорій, підходів чи платформ не може розв'язати весь комплекс теоретичних і практичних проблем з ними пов'язаних, а наукове дослідження не може їх всі охопити. Так само, ні одна класифікація націй, націоналізму та національної ідентичності не може бути визнана універсальною й у всіх випадках аналітично корисною, несучи в собі передусім нормативне навантаження.

Наше дослідження, відповідно до поставлених цілей і задач, виконано в рамках дискурсивно-когнітивного підходу, згідно з яким уявлення про нації, націоналізми та національні ідентичності (включно з їх класифікаціями), з одного боку, є елементами націоналістичних (і інших) дискурсів, а з іншого – формами сприйняття дійсності (представленими зокрема «народними соціологіями»).

З дискурсивно-когнівної точки зору «примордіалізм» і «інструменталізм» розкривають різні питання: примордіалізм – те, як мисляться групи та функціонують «народні соціології», інструменталізм – те, як вони використовуються на практиці. У такий спосіб дискурсивно-когнітивний підхід дозволяє «примирити» позиції «примордіалістів» і «інструменталістів», і розуміти їх не як протилежні чи взаємовиключні, а як взаємодоповнюючі.

Розробники дискурсивного підходу (К. Калхун, К. Вердері, М. Білліг), вслід за Б. Андерсоном, розглядають «націю» як продукт уяви (що в принципі не означає, що «нація» хибна чи нереальна), як ідею або проект, що формується за допомогою дискурсивних практик. Причому в рамках дискурсивного підходу головний акцент ставиться на понятті ідентичності, зокрема національної. Націоналістичний дискурс структурує національні спільноти через різноманітні практики формування національної

ідентичності. Як і будь-який інший дискурс націоналістичний дискурс не є однорідним: в ньому постійно протиборствують різні концепції нації і національної ідентичності.

Зі свого боку когнітивний підхід (популяризатором якого є Р. Брубейкер) концентрується на переживаннях простих людей, які підживлюють націоналізм і дають йому значну частину його сили. Когнітивний підхід намагається уникнути «групізму» й одночасно – пояснити його вплив на нашу соціальну уяву, наприклад, через «формуючі» та «групуючі» види діяльності, як от класифікацію, категоризацію й ідентифікацію.

Відповідно до дискурсивно-когнітивного підходу практичне та аналітичне використання термінів «нація»/«ідентичність» слід чітко розрізняти між собою. Як елементи риторики націоналізму вони використовуються переважно в есенціалістському руслі, але як категорії наукового аналізу вони розуміються, вочевидь, в конструктивістському дусі.

Ми говоримо про «ідентифікацію» як динамічний і конструйований процес, і «ідентичність» як стан ідентифікації в різні моменти часу. Ідентичність відтак розуміється нами як свого роду конструкція, що знаходиться в постійному розвитку, становленні та ніколи повністю не буває «досягнутою» або «втраченою». Причому процес ідентифікації відбувається не сам по собі: він вимагає конституйованого «Іншого», з яким власне і відбувається порівняння.

Зі свого боку «національна ідентичність» (так само як расова, етнічна, релігійна, класова і т.п.) розуміється нами як певний ідеологічний конструкт, що знаходиться в постійному розвитку та становленні, представляючи інтереси та бачення різних «публік». Це ж, по суті, справедливо й щодо численних класифікацій і категоризацій національних держав і національних рухів (що можна спостерігати й на прикладі Ізраїлю).

Незважаючи на значну кількість робіт, що зачіпають проблему національної ідентичності в Ізраїлі, абсолютна більшість з них, так чи

інакше, є заангажованими та тенденційними. Вони не стільки проливають світло на саму проблему, скільки самі є частиною проблеми – результатом та/або виразом націоналістичних (і інших) дискурсів (і їх версій). І це справедливо не тільки щодо національної єврейської історіографії та (нео)класичної ізраїльської історіографії, а й так званої критичної, оцінювати яку слід також критично (як, втім, і саму критику «критичного підходу»).

Національна єврейська історіографія / класична ізраїльська історіографія, незважаючи на очевидне та проблематичне різноманіття єврейської історії як в просторі, так і в часі, створювала наратив цілісного та безперервного єврейського існування, причому існування саме національного. Вона зверталась до Біблії як цілком легітимного та, тією чи іншою мірою, достовірного історичного джерела, яке нібито підтверджує давнє та «аристократичне» походження єврейського народу-нації, її безпосередній зв'язок з Землею Ізраїлю та її уявними географічними та політичними кордонами, нарешті, спільне походження єврейських спільнот і їх членів. До того ж класична ізраїльська історіографія формувала особливий, апологетичний погляд на класичний сіонізм, його ідеологію та практику, а також (політичну) біографію лідерів сіоністського руху.

І все ж, у світовому ізраїлезнавстві поступово зростав інтерес і до інших, соціологічних факторів, якими, значною мірою, й обумовлювався розвиток сіонізму. Врешті-решт, «новими істориками», «критичними соціологами» та іншими представниками критичної ізраїльської історіографії були відкриті раніше маргінальні чи навіть табуйовані теми, як от сіоністська міфологія (передусім пов'язана з Війною за незалежність Ізраїлю), опір (офіційному) сіонізму, а також (не)відповідність (практики) сіонізму основним демократичним принципам. Саме з подібних академічних досліджень і бере свій початок ідейно-політична течія постсіонізму, яка піддала предметній критиці (колоніальні) витоки сіонізму, (загарбницьку) політику Ізраїлю щодо сусідніх арабських держав, а також системну дискримінацію арабської меншини й євреїв зі «східних» країн.

Критична ізраїльська історіографія та безпосередньо пов'язана з нею ідеологія постсіонізму, врешті-решт, змусили сіоністський істеблішмент (як в академічній, так і політичній площині) наново сформулювати свої погляди на єврейський національний проект (сіонізм), а також його передумови та наслідки. В результаті, так звана неокласична ізраїльська історіографія вже не так явно керується сіоністською ідеологією, хоча й, як і раніше, схильна підкреслювати справедливу причину цього руху та його прогресивний / національно-визвольний характер. Аби уникнути проблемних (передусім з нормативної точки зору) питань вона виходить з унікальності та безпрецедентності сіонізму, та, у цьому контексті, піддає сумніву доцільність звернення до загальної теорії нації і націоналізму. Якщо ж «національні вчені» все-таки звертаються до загальної теорії нації і націоналізму, то роблять вони це у доволі передбачуваний (в ідеалі найбільш корисний для легітимації сіонізму) спосіб. Зокрема у пригоді їм стає етносимволічна теорія Е. Сміта, яка, на нашу думку, з самого початку підганялась під «єврейський випадок», – у такий спосіб, аби визнати євреїв окремим і єдиним етносом, а згодом і нацією.

Отже, незважаючи на, так би мовити, більш науковий характер критичної ізраїльської історіографії, всі ці підходи (та їх предметний розгляд) можуть бути корисними для розкриття проблеми національної ідентичності в Ізраїлі. Однак значення їх для нашого дослідження впливає не стільки з їх безпосереднього внеску в розвиток наших наукових уявлень, скільки з їх ангажованості різними «публіками», які діють на конфліктному полі націоналізму й у такий спосіб пропонують і захищають власні концепції національної ідентичності в Ізраїлі.

Не тільки націоналізм як такий має безліч значень, але і кожен конкретний націоналізм, зокрема єврейський, одним із історичних виразів якого є сіонізм. Сіонізм, своєю чергою, представлений різними, конфліктуєчими між собою версіями, зокрема: релігійною, практичною, духовною, політичною, лейбористською, ревізіоністською, неосіоністською,



постсіоністською тощо, які теж мають безліч варіантів і конкретних виразів. Всі вони виражають інтереси різних «публік», які зовсім необов'язково є національними чи націоналістичними. Зазвичай вони носять більш партикуляристський й утилітарний характер, хоча й ретельно приховують це, наприклад, зверненням до «нації» як до вищого символу.

Як справедливо зазначає К. Вердері, «нація» постає ідеологічним конструктом, значення якого змінюється в залежності від наявного балансу соціальних і політичних сил. Тому націоналізм як такий не варто розцінювати як соціально діючу силу: його не існує без «публік», які мають різні, конфліктуючі між собою уявлення про зміст і призначення нації, її кордони, національний характер і культурну спадщину тощо.

У будь-якому разі, сіоністський міф зображував єврейську ідентичність здебільшого як ідентичність етнонаціональну, навіть расову, що відтворює себе в своїй цілісності в різних географічних і соціально-культурних контекстах, водночас об'єднуючи євреїв усього світу за допомогою споконвічних, примордіальних зв'язків.

Незважаючи на звичне для Ізраїлю культурне різноманіття, сіонізм як політичний рух і ідеологія намагався стерти об'єктивно існуючі серед євреїв культурні та культурно-релігійні відмінності. Ця потужна перспектива лежала в основі політики «єврейського плавильного тигля», що передбачала «виплавку» єдиного та гомогенного, але водночас якісно нового єврейського колективу на Землі Ізраїлю. Цей підхід майже безроздільно домінував в період Британського мандата на Палестину та принаймні в перші два десятиліття після проголошення незалежності Ізраїлю.

Проте після Шестиденної війни 1967 р. ситуація почала докорінно змінюватись. Хоча ідеологія класичного сіонізму, в основі якої лежить ізраїльська версія «плавильного тигля», як і раніше, тяжіє над суспільством, її значення в процесі практичної політичної діяльності поступово зменшується. В результаті, вже на програмно-політичному рівні «єврейська держава» стає більш мультикультурною, рухаючись у напрямку визнання за

різними категоріями євреїв (як культурно-релігійними, так і (суб)етнічними) особливих прав і обов'язків.

І все ж, ізраїльська версія «плавильного тигля», так само як і ізраїльський мультикультуралізм, мають істотні обмеження, які діють як на ідеологічному, так і на програмно-політичному рівні. Передусім вони стосуються арабських жителів країни та, певною мірою, категорії «інших», які з точки зору «єврейської держави» не є ані арабами, ані (повноцінними) євреями.

Хоча Держава Ізраїль ніколи не прагнула до асиміляції чи повної інтеграції арабської меншини, ізраїльську політику щодо «внутрішніх» арабів (а тим паче арабів, що мешкають на «територіях») абсолютно точно не можна назвати мультикультурною (незважаючи на деякі спільні риси). В даному разі не виконується найважливіший принцип мультикультуралізму, а саме: той набір особливих прав, якими Держава Ізраїль наділяє різні категорії ізраїльських арабів, поза всяким сумнівом, «переважають» ті додаткові обов'язки, які їм приписуються. За допомогою таких засобів як маніпулятивна політика визнання, політика сегментації і диференційований підхід до різних категорій ізраїльських арабів, єврейська більшість, в особі свого й одночасно державного керівництва, намагається відокремити себе від своїх арабських співмешканців і співгромадян, зберігаючи за собою (чи в перспективі розширеним єврейським колективом країни) «переважні» права. Більше того, вона зберігає ці права за (майже) всіма членами уявної єврейської спільноти, від імені якої і була створена Держава Ізраїль і більшість якої й наразі проживає в Діаспорі.

Традиційно мовному питанню в сіоністському русі, «єврейському ішуві» та Державі Ізраїль відводилось значне, якщо не сказати визначне, місце. Незважаючи на історичну та фактичну багатомовність і полікультурність Палестини/Ерец-Ісраель, керівництвом сіоністського руху, єврейського «ішуву» та Держави Ізраїль була прийнята ідеологія івритського монолінгвізму, яка передбачає використання в усіх сферах життя суспільства

лише однієї мови – мови іврит, а також нової секулярної гебрейської культури, що на ній базується. Втілення цієї ідеології в життя закономірно веде до гегемонії іврити та секулярної гебрейської культури в ізраїльському суспільстві, та водночас до звуження сфер застосування інших мов, передусім в єврейському секторі.

Говорячи про дотримання принципу івритського монолінгвізму в єврейському секторі, відзначимо, що, незважаючи на виклики, які наразі стоять перед ним, йому, при збереженні існуючих тенденцій, нічого не загрожує. Вихідці з арабомовних країн, незважаючи на свою демографічну та політичну вагу в Ізраїлі, загалом сприйняли ідеологію івритського монолінгвізму. Як результат, використання арабської мови серед них зведено до мінімуму, а більш статусної французької – істотно обмежено. При цьому російська мова хоч і кидає виклик іврити як єдино легітимній мові в єврейському секторі, абсолютно не оскаржує її гегемонного статусу, та разом із самою приналежністю до «російської» громади поступово втрачає своє значення (про що свідчить модель етнолінгвістичної вітальності Г. Джайлса, Р. Борхеса і Д. Тейлора).

Водночас арабська мова залишається найважливішим фактором інституційного розвитку арабської громади країни, інтереси якої як найбільшої етнокультурної і національної меншини входять у зіткнення з домінуючим сьогодні в Ізраїлі сіоністським дискурсом. Модель етнолінгвістичної вітальності Г. Джайлса, Р. Борхеса і Д. Тейлора наглядно демонструє, що, при збереженні існуючих тенденцій, арабська мова збереже своє значення серед ізраїльських арабів (і деяких інших дотичних до них меншин), проте не зможе відвоювати колись втрачені позиції в єврейському секторі (зокрема серед вихідців з арабомовних країн).

І все ж, в останні кілька десятиліть значення іврити та секулярної гебрейської культури загалом падає, та більш значущим, нібито об'єктивним критерієм приналежності до національного колективу в Ізраїлі стає релігійна ідентичність (а точніше уявлення про неї). І хоча постсіоністи (й інші

критики ізраїльської дійсності) висловлюють здивування/невдоволення з цього приводу, цей процес, на наш погляд, є абсолютно закономірним, і в цьому сенсі, абсолютно легітимним.

За останні десятиліття ізраїльські араби, в переважній більшості, освоїли іврит і секулярну гебрейську культуру, в той час як чимало «нових репатріантів», навпаки, втратили колишню мотивацію до їх засвоєння. Отже, коли іврит і секулярна гебрейська культура більше не можуть виконувати свою ключову функцію – ефективно відокремлювати «своїх» від «чужих», саме тоді виникає необхідність в нових базових критеріях національної ідентичності в Ізраїлі. І цілком логічно, що в даному разі таким одночасно гомогенізуючим і диференціюючим критерієм стає релігійно-конфесійна приналежність.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абушенко В. Л. Проблема идентичностей: специфика культур-философского и культур-социологического видения. *Вопросы социальной теории*. 2010. Т. IV. С. 128–146.
2. Авинери Ш. Происхождение сионизма. Основные направления в еврейской политической мысли : монография. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2004. 480 с.
3. Актон Л. Принцип национального самоопределения. *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. М. : Праксис, 2002. С. 26–51.
4. Альянс. *Электронная еврейская энциклопедия* : веб-сайт. URL: <https://eleven.co.il/diaspora/public-organizations/10179/> (дата обращения: 12.10.2020).
5. Андерсон Б. Західний націоналізм і східний націоналізм: чи є між ними різниця? *Незалежний культурологічний часопис «І»*. 2003. Ч. 28.
6. Армстронг Дж. А. Нації до націоналізму. *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Антологія*. К. : Смолоскип, 2006. С. 294–300.
7. Аршин К. Национализм. *Философская антропология. Электронный научный журнал*. 2018. Т. 4. № 1. С. 154–174.
8. Ачкасов В. А. Национальная идентичность как исторический нарратив. *Управленческое консультирование*. 2018. № 10 (118). С. 19–26.
9. Ачкасов В. А. Политика идентичности в современном мире. *Вестник Санкт-Петербургского гос. ун-та*. 2013. Вып. 4. С. 71–77.

10. Базельская программа. *Электронная еврейская энциклопедия* : веб-сайт. URL: <https://eleven.co.il/zionism/parties-institutions/10376/> (дата обращения: 12.10.2020).
11. Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности : монография / пер. с фр., под. ред. О. Никифорова и П. Хицкого. М. : Издательство «Логос», 2004. 288 с.
12. Бар-Зохар М. Бен-Гурион : в 2 т. / пер. с иврита, 1984. 736 с.
13. Барышникова И. В. Понятие идентичности в социологическом дискурсе. *Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7: Философия*. 2009. №2. С. 163–172
14. Бауман З. Индивидуализированное общество : монография. М. : Логос, 2005. 390 с.
15. Бауман З. От паломника к туристу. *Социологический журнал*. 1995. №4. С. 133–154.
16. Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. М. : Праксис, 2002. С. 52–120.
17. Бачинський Ю. Україна ingredienta; з передм. В. Дорошенка і додатком: Листуванє Ю. Бачинського з М. Драгомановом з приводу «України ingredient-и». 3-тє вид. Берлін: Видавництво Української Молоді, 1924. XXVIII+237 с.
18. Бен-Рафаэль Э., Бен-Хаим Л. По-прежнему единый народ? Современные типы еврейской идентичности. *Еврейская этничность и национализм в прошлом и настоящем*. М. : Меморис, 2007. С. 147–200.
19. Бен-Рафаэль Э. Самоидентификация различных социальных групп в современном израильском обществе. *Общество и политика современного Израиля* / под. ред.. А. Д. Эпштейна и А.

- В. Федорченко. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2002. С. 15–47.
20. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру : монография / пер. с англ., под ред. В. И. Иноземцева. М. : Логос, 2003. 350 с.
21. Берге П. ван ден Раса и этничность: социобиологическая перспектива. *Вопросы национализма*. №4 (20). 2014. С. 89–99.
22. Бергер П. Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива : монография / под ред. Г.С. Батыгина. М. : Аспект-Пресс, 1996. 168 с.
23. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания : монография. М. : «Медиум», 1995. 323 с.
24. Березутский Ю. В., Стасюк Е. В. Особенности формирования и содержания самоидентификации молодёжи: теоретический анализ *Власть и управление на Востоке России*. 2012. № 4 (61). С. 106–113.
25. Биньямин Нетаниягу: «Израиль – единственная в регионе демократия, и у нас особые отношения с демократическим миром». *Министерство иностранных дел Израиля* : веб-сайт. URL: <https://mfa.gov.il/MFARUS/PressRoom/2017/Pages/PM-Netanyahu-remarks-at-weekly-government-meeting.aspx> (дата обращения: 12.10.2020).
26. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть : монография. М. : «Добросвет», 2000. 387 с.
27. Бойко С. И. Концепт нации: теоретические предпосылки. *Политологическая концептология*. 2014. № 4. С. 68–103.
28. Болдырихин А. А. Проблемы постнационализма в контексте трансформаций идентичности: классический конструктивизм и

- его новейшие интерпретации. *Российский журнал исследований национализма*. 2012. № 1.
29. Брубейкер Р. Именем нации: размышления о национализме и патриотизме. *Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма* / Р. Брубейкер и др.; М. : Новое издательство, 2010. С. 110–130.
30. Брубейкер Р. Мифы и заблуждения в изучении национализма. *Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма* / Р. Брубейкер и др.; М. : Новое издательство, 2010. С. 62–109.
31. Брубейкер Р. Этничность без групп : монография. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 408 с.
32. Буденкова В. Е., Савельева Е. Н. Идентичность как предмет теоретико-методологического анализа: модели и подходы. *Вестн. Том. гос. ун-та. Культурология и искусствоведение*. 2016. № 1 (21). С. 31–44.
33. Бурдые П. Идентичность и репрезентация: Элементы критической рефлексии идеи «региона». *Ab Imperio*. 2002. № 3. С. 45–60.
34. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть. *Thesis*. 1993. Вып. 2. С. 137–150.
35. Быть «русским» в Израиле просто невыгодно. *Relevant* : веб-сайт. URL: <https://www.relevantinfo.co.il/быть-русским-в-израиле-просто-невыго/> (дата обращения: 12.10.2020).
36. Вайс Й. Центрально-европейский этнонационализм и сионистский бинационализм. *Ab Imperio*. № 3, 2004. С. 43–70
37. Вассиян Ю. До головних засад націоналізму. *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Антологія*. К. : Смолоскип, 2006. С. 76 – 84.
38. Всего шесть процентов русских готовы жить с израильянами. *Интересные новости* : веб-сайт. URL:



- <http://www.lenta.co.il/page/20041228011428> (дата обращения: 12.10.2020).
- 39.Вердери К. Куда идут «нация» и «национализм»? *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. М. : Праксис, 2002. С. 297–307.
- 40.Выходцам из Эфиопии обеспечили льготную ипотеку, а жрецов-«кесов» приравнивали к раввинам. *Вести* : веб-сайт. URL: <http://9tv.co.il/news/2018/02/19/254315.html> (дата обращения: 12.10.2020).
- 41.Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність. *Умови громадянства* / під ред. В. Стірбергена. К., 2005. С. 49–70.
- 42.Гейзель З. Политические структуры Государства Израиль : монография. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2013. 664 с.
- 43.Геллнер Э. Нации и национализм : монография / пер. с англ., ред. и посл. И. И. Крупника. М. : Прогресс, 1991. 320 с.
- 44.Гердер І. Г. Мова і національна індивідуальність. *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Антологія*. К. : Смолоскип, 2006. С. 3–9.
- 45.Герцль Т. Еврейское государство: опыт современного решения еврейского вопроса; Пинскер Л. Автоэмансипация: Призыв русского еврея к своим соплеменникам / вступ. ст. Х. Б. Якова. М. : Текст, 2008. 187 с.
- 46.Гесс М. Рим и Иерусалим. *Гайд-парк* : веб-сайт. URL: <http://www.balandin.net/Hess.htm> (дата обращения: 12.10.2020).
- 47.Якимова Е. В. Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс / под ред. Ю. А. Кимелева. Серия «Социология». М. : ИНИОН РАН, 1995. С. 95–113.

48. Гирц К. Интерпретация культур : монография. М. : РОССПЭН, 2004. 560 с.
49. Голоденко О. Анализ теоретических подходов до вивчення феномену ідентичності в соціогуманітарних науках. *Соціологічні студії*. 2013. № 1. С. 37–40.
50. Гордис Д. Менахем Бегин. Битва за душу Израиля / пер. с англ. В. Гопмана, под ред. С. Подражанского и Р. Торпусман. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2014. 368 с.
51. Гофман А. Б. В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность. *Вопросы социальной теории*. 2010. Т. 4. С. 241–254.
52. Гречко П. К. Идентичность – постмодернистская перспектива. *Вопросы социальной теории*. 2010. Т. IV. С. 171–190.
53. Гринфельд JL Национализм. Пять путей к современности. М. : ПЕР СЭ, 2012. 528 с.
54. Губогло М. Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки : монография. М. : Наука, 2003. 764 с.
55. Декларация Независимости Израиля. *Официальный сайт Кнессета* : веб-сайт. URL: [https://www.knesset.gov.il/docs/ru/megilat\\_ru.htm](https://www.knesset.gov.il/docs/ru/megilat_ru.htm) (дата обращения: 12.10.2020).
56. Денкер Я. Результаты опроса: вот кто мы такие. *IzRus* : веб-сайт. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-05-29/27826.html> (дата обращения: 12.08.2017).
57. Дойч К. Народы, нації та комунікація. *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Антологія*. К. : Смолоскип, 2006. С. 317–332.
58. Донцов Дм. Націоналізм : монографія. Львів : Видавництво «Нове життя», 1926.

59. Дубсон Б. И. Богатство и бедность в Израиле: Израильское общество в XXI веке : монография. Изд. 2-е. М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 368 с.
60. Дубсон Б. И. Израильские ультраортодоксы и современное общество. *Полис. Политические исследования*. 2012. № 1. С. 43–52.
61. Егоров В. Г., Клементьев Д. Ю. Нация: актуализация концептуальных подходов. *Вестник Московского государственного областного университета*. 2015. № 4. URL: <https://vestnik-mgou.ru/Articles/Doc/721> (дата обращения: 12.10.2020).
62. Етнос. Нація. Держава: Україна у контексті світового етнодержавницького досвіду / Ю. І. Римаренко та ін.; НАН України. Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького. К., 2000. 516 с.
63. Загребин А. Е., Муканова А. С. Нация и национализм: в теории и истории: учебное пособие. Ижевск : Изд-во «Удмуртский университет», 2015. 212 с.
64. Задворная Е. С. Феномен идентичности: история формирования понятия и современные подходы к изучению. *Ценности и смыслы*. 2017. №1 (47). С. 24–37.
65. Закон о Возвращении (1950 г.). *Официальный сайт Кнессета*. URL: [https://knesset.gov.il/laws/ru/lawofreturn\\_ru.htm](https://knesset.gov.il/laws/ru/lawofreturn_ru.htm) (дата обращения: 12.10.2020).
66. Занд Ш. Как и почему я перестал быть евреем : монография. М. : Эксмо, 2013. 192 с.
67. Занд Ш. Кто и как изобрёл еврейский народ : монография. М. : Эксмо, 2011. 544 с.
68. Занд Ш. Кто и как изобрёл Страну Израиля : монография. М. : Эксмо, 2012. 448 с.

69. Иврит не выучен, русскому поднимут статус. *IzRus* : веб-сайт. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2008-07-12/1282.html> (дата обращения: 12.08.2017).
70. Израиль увеличивает льготы демобилизованным солдатам. *Подробности-ТВ* : веб-сайт. URL: <https://podrobnosti.ua/2182439-izrail-uvelichivaet-lygoty-demobilizovannym-soldatam.html> (дата обращения: 12.10.2020).
71. Израиль: Утверждён список приоритетных районов. *Еврейский мир* : веб-сайт. URL: [http://evreimir.com/85829/130804\\_sobak/](http://evreimir.com/85829/130804_sobak/) (дата обращения: 12.10.2020).
72. Израильское конституционное право. *Zev Farber* : веб-сайт. URL: <https://israel-law.com/ru/kpravo/> (дата обращения: 12.10.2020).
73. Иноземцев В. Л. Рец. на кн. : Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2005. № 4 (76). С. 131–145.
74. Какой иудаизм выбирают евреи в Израиле. *Детали* : веб-сайт. URL: <https://detaly.co.il/obrydli-ortodoksy-no-i-k-reformistam-neyanet/> (дата обращения: 12.10.2020).
75. Калхун К. Национализм : монография / пер. А. Смирнова. М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. 288 с.
76. Каменка Ю. Політичний націоналізм: еволюція ідеї. *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Антологія*. К. : Смолоскип, 2006. С. 89–103.
77. Караваев В. До проблеми ідентичності в постмодерністському дискурсі. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер. : Культурологія*. 2010. Вип. 5. С. 61–64.

78. Карасова Т. А. Демократическая форма власти и политическая система Израиля. *Перспективы* : веб-сайт. URL: [http://www.perspektivy.info/oykumena/vostok/demokraticeskaja\\_forma\\_vlasti\\_i\\_politicheskaja\\_sistema\\_izraila\\_2010-12-23.htm](http://www.perspektivy.info/oykumena/vostok/demokraticeskaja_forma_vlasti_i_politicheskaja_sistema_izraila_2010-12-23.htm) (дата обращения: 12.10.2020).
79. Карасова Т. А. Политика в отношении арабского этнического меньшинства в Государстве Израиль. *Вестник Томского государственного университета*. 2010. № 340. С. 99–103.
80. Карасова Т. А. Политическая история Израиля: Блок Ликуд: прошлое и настоящее : монография. М. : Наталис: Ин-т востоковедения РАН, 2009. 528 с.
81. Касьянов Г. В. Теорії нації та націоналізму: монографія. К. : Либідь, 1999. 352 с.
82. Каутский К. Еврейство и раса. Статьи по вопросам национальности : монография. М. : Либроком, 2012. 272 с.
83. Кац Ш. Земля раздора: действительность и фантазии в Эрец-Израэль / пер. Ефрем Баух. Тель-Авив : Karni Publ., 1992. 326 с.
84. Кедури Э. Национализм / пер. с англ. А.А. Новохатько. 4-е изд., расш. СПб. : Алетейя, 2010. 136 с.
85. Кёнигштейн М. Чужие среди своих? Иммигранты-неевреи в Израиле. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета* / сост. и ред. М. Кёнигштейн. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2007. С. 218–250.
86. Кимлика У. Современная политическая философия: введение : монография. М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. 592 с. URL: <https://coollib.com/b/413880/read#t11> (дата обращения: 12.10.2020).
87. Клейн К. Интеграция и гражданство: израильская идентичность *Евреи и XX век: Аналитический словарь* / под ред. Э. Барнави, С.

- Фридлиндер; пер. с фр. Т. А. Баскаковой и др.; под общ. ред. Т. А. Баскаковой. М. : Текст : Лехаим, 2004. С. 423–438.
88. Кнессет XXI созыва проголосовал за самороспуск, выборы – 17 сентября. *Вести* : веб-сайт. URL: <https://www.vesty.co.il/articles/0,7340,L-5517576,00.html> (дата обращения: 12.10.2020).
89. Кнессет продлил действие налоговых льгот для жителей периферии. *МК RU Израиль* : веб-сайт. URL: <https://mkisrael.co.il/politics/2019/01/03/knesset-prodlil-deystvie-nalogovykh-lgot-dlya-zhiteley-periferii.html> (дата обращения: 12.10.2020).
90. Кнессет тринадцатого созыва. *Официальный сайт Кнессета* : веб-сайт. URL: <https://knesset.gov.il/review/ReviewPage.aspx?kns=13&lng=4> (дата обращения: 12.10.2020).
91. Кожем'якіна О. Довіра та національна ідентичність в умовах мультикультуралізму. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Культурологія.* 2014. Вип. 14 (1). С. 255–265.
92. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка. 2009. 558 с.
93. Кокумбаева Л. А. Национальная идентичность как междисциплинарное понятие современной гуманитаристики. *Известия Алтайского государственного университета.* 2007. № 4-2 (56). С. 198–202.
94. Колісник О. В. До проблеми ідентичності в соціології. *Актуальні проблеми філософії та соціології.* 2015. Вип. 4. С. 84–88.

95. Концепция «Русского Израиля». *Zahav.ru* : веб-сайт. URL: [https://mnenia.zahav.ru/Articles/6205/conceptsia\\_russkogo\\_israel](https://mnenia.zahav.ru/Articles/6205/conceptsia_russkogo_israel) (дата обращения: 12.10.2020).
96. Коротеева В. В. Теории национализма в зарубежных социальных науках. *Российский гос. гуманитарный ун-т. Этнологический центр, РАН, Институт этнологии и антропологии*. М., 1999. 140 с.
97. Косенчук Л. Ф. Сущность идентичности и основные подходы к её исследованию. *Теория и практика общественного развития*. 2014. № 16. С. 223–225.
98. Кочетков В. В. Национальная и этническая идентичность в современном мире. *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология*. 2012. № 2. С. 144–162.
99. Краснопольська Т. М., Вітман К. М. Етнонаціональна політика постсоціалістичних країн: моделі, особливості, проблеми : навчально-методичний посібник. Одеса : Фенікс, 2020. 32 с.
100. Кузнецова А. В. Теоретико-методологические подходы к исследованию взаимодействия и взаимовлияния национализма и революции. *Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки*. 2014. № 5/1. С. 36–39.
101. Кули Ч. Социальная самость / Первичные группы *Американская социологическая мысль*. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 172–182.
102. Лакер В. История сионизма : монография / пер. с англ. А. Блейз, О. Блейз. М. : Крон-пресс, 2000. 848 с.
103. Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу. О праве наций на самоопределение. О национальной гордости великороссов : монография. М. : Политиздат, 1985. 93 с.

104. Лісовий В., Проценко О. Націоналізм, нація та національна держава. *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Антологія*. К. : Смолоскип, 2006. С. хі–xxxіі.
105. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна : монография. М. : Институт экспериментальной социологии, Спб. : Алетейя, 1998. 160 с.
106. Лисий І. Концепт національної ідентичності в дослідженнях культури. *Мандрівець*. 2012. № 4. С. 74–78.
107. Лисий І. Я. Проблема філософської національності в дискурсі Жака Дерріда. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2016. Т. 180. С. 55–61.
108. Лист Ф. Национальная система политической экономики Электронная библиотека. *RoyalLib.com* : веб-сайт. URL: [https://royallib.com/read/list\\_fridrih/natsionalnaya\\_sistema\\_politicheskoy\\_ekonomii.html#0](https://royallib.com/read/list_fridrih/natsionalnaya_sistema_politicheskoy_ekonomii.html#0) (дата обращения: 12.10.2020).
109. Локк Дж. Сочинения: В 3-х т. / под ред. И.С. Нарского. М. : Мысль, 1985. Т.1. 623 с.
110. Ломагина А. В. Проблема националистического дискурса в современной социологической науке. *Вестник МГИМО-Университета*. 2013. №3. С. 160–166.
111. Лукина А. В. Новые подходы к исследованию национальной идентичности. *Известия Уральского государственного университета*. 2004. № 33. С. 238–246.
112. Лукьянов Г. И., Игнатов В. Н. Отношение к историческому прошлому как фактор формирования социокультурной идентичности. *Философия и культура*. 2012. № 6. С. 88–95.
113. Лысак И. В. Идентичность: сущность термина и история его формирования. *Вестник Томского государственного*



университета. *Философия. Социология. Политология*. 2017. № 38. С. 130–138.

114. Ляпина Л. А. Эволюция либеральной концепции мультикультурализма. *Социологический альманах*. 2014. №5. С. 253–259.
115. Лях К. И. Ключевые подходы к исследованию феномена национализма в западной политической науке XX столетия. *Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки*. 2014. №3 (203). С. 19–28.
116. Майнеке Ф. Загальний погляд на націю, національну державу і космополітизм. *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Антологія*. К. : Смолоскип, 2006. С. 264–272.
117. Малахов В. О политическом употреблении культурных различий. *Синий диван*. №6. М. : Три квадрата, 2005. С. 57–67.
118. Малахов В. С. Национализм как политическая идеология: учебное пособие / отв. ред. Б. Г. Капустин. М. : КДУ, 2005. 320 с.
119. Малинова О. Ю. Либеральный национализм (середина XIX – начало XX века) : монография. М. : РИК Русанова, 2000.
120. Мамедов А. К., Якушина О. И. Теоретические подходы к пониманию идентичности в современной социологической науке. *Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология*. 2015, № 1. С. 43–59.
121. Манн М. Нации-государства в Европе и на других континентах: разнообразие форм, развитие, неугасание. *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. М. : Праксис, 2002. С. 381–410.

122. Мануэль Вальс: «Израиль – это настоящая демократия». *STMEGI Новости* : веб-сайт. URL: <https://stmegi.com/posts/23609/manuel-vals-izrail-eto-nastoyashchaya-demokratiya-a-frantsiya-ne-soglasna-s-tem-chtoby-sanktsiyam-po/> (дата обращения: 12.10.2020).
123. Маор И. Сионистское движение в России. Иерусалим: Библиотека Алия, 1977. 457 с.
124. Масюкова И. Российское еврейство в контексте транснациональной миграции. Материалы XVIII международной ежегодной конференции по иудаике. М. : Центр «Сэфер». Т.3: Израиль, Россия и русскоязычное еврейство в контексте международной политики. 2011. С. 180–187.
125. Миллер А. Нация как рамка политической жизни. *Pro et contra*. 2007. №3. С. 6–20.
126. Милль Дж. Ст. Размышления о представительном правлении: монография. Venson: Chalidze Publ., 1988. 265 с.
127. Медова Ю. А. О соотношении этнической и национальной идентичности. *Философия и общество*. 2010. № 4. С. 119–125.
128. Михайлова О. Ю. Концепт идентичности: прыжок через парадигмальный разрыв. *История и современность* / гл. ред. Э. С. Кульпин-Губайдуллин. М. : Учитель, 2013. № 2 (18). С. 200 – 213.
129. Мнацаканян М. О. Нации и национализм. Социология и психология национальной жизни: учебное пособие для вузов. М. : Юнити-Дана, 2004. 367 с.
130. Мнацаканян М. О. Национализм и глобализм. Национальная жизнь в современном мире : монография. М.: Анкил, 2008. 408 с.
131. Морозова П. А. Национализм в современном политическом процессе: отечественные и зарубежные исследовательские

- стратегии. *Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4, История. Регионоведение. Международные отношения.* 2011. № 2 (20). С. 139–143.
132. Морозов Б. Еврейская эмиграция из СССР как фактор международных отношений. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета* / сост. и ред. М. Кёнигштейн. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2007. С. 466–482.
133. Мочалова Н.Ю. Идентичность как проблема социального взаимодействия. *Социокультурное развитие большого Урала: тренды, проблемы, перспективы* : материалы юбилейной Всероссийской научно-практической конференции XX Уральские социологические чтения, 27-28 февр. 2015 г. / под общ. ред. Ю. Р. Вишневого. Екатеринбург: УрФУ, 2015. С. 310–316.
134. Міхновський М. І. Самостійна Україна : монографія. К.: Діокор, 2002. 80 с.
135. Миркин Ц. Занимательная гебраистика: грамматический активизм. *Rigas Laiks* : веб-сайт. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/blogi/zanimatelnaya-gebraistika-grammaticheskiy-aktivizm-18372> (дата обращения: 12.10.2020).
136. Мучник А. Христианский сионизм. История и литература. *Заметки по еврейской истории.* 2014. №2 (172). URL: <http://berkovich-zametki.com/2014/Zametki/Nomer2/AMuchnik1.php> (дата обращения: 12.10.2020).
137. Нагорна Л. П. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань : монографія. К. : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011. 272 с.
138. Найдич Л. Новая алия сохраняет русский. *Отечественные записки.* 2005. № 2 (23). URL: <http://www.strana->

[oz.ru/2005/2/novaya-aliya-sohranyaet-russkiy](http://oz.ru/2005/2/novaya-aliya-sohranyaet-russkiy) (дата обращения: 12.10.2020).

139. Недава И. Вехи жизни: [О З. Жаботинском]; Жаботинский З. Избранные статьи и речи / пер. с англ. Д. Таубина, Т. Груз; ред.-сост. М. Дотан, М. Гринберг. М. : Имидж, 1991. 271 с.
140. Нейрн Т. Интернационализм и второе пришествие. *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. М. : Праксис, 2002. С. 347–363.
141. Нехаев А. В. Теории наций и национализмов: проблема классификации. *Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность*. 2016. № 2. С. 36–46.
142. Низник М. Преподавание русского языка в Израиле – попытка разрушить стереотипы. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета* / сост. и ред. М. Кёнигштейн. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2007. С. 403–417.
143. Нойбергер Б. Власть и политика в Государстве Израиль. Арабское меньшинство: национальная обособленность и политическая интеграция : курс лекций. Открытый университет Израиля: Из-во Открытого университета, 1999. Ч. 11. 264 с.
144. Нойбергер Б. Власть и политика в Государстве Израиль. Истоки израильской демократии и этапы её развития : курс лекций. Открытый университет Израиля: Из-во Открытого университета, 1997. Ч. 2. 191 с.
145. Нойбергер Б. Власть и политика в Государстве Израиль. От ишува к государству : курс лекций. Открытый университет Израиля: Из-во Открытого университета, 1997. Ч. 1. 173 с.
146. Носенко Е. Основные направления изучения еврейской идентичности в России и за рубежом. URL: <http://berkovich->

- [zametki.com/AStarina/Nomer13/Nosenko1.htm](http://zametki.com/AStarina/Nomer13/Nosenko1.htm) (дата обращения: 12.10.2020).
147. Носенко Т. В. Ислам в Израиле: статус и межрелигиозные противоречия. *Вестник МГИМО*. 2010. № 5. С. 143–151.
148. Носенко Т. Религиозный фактор в формировании национального самосознания израильтян. Ежегодная международная междисциплинарная конференция по иудаике. М. : Пробел-2000. Ч. 3 : Еврейская культура и ее контексты. 2009. С. 235–242.
149. Одесский комитет. *Электронная еврейская энциклопедия* : веб-сайт. URL: <https://eleven.co.il/zionism/precursors-emergence/13048/> (дата обращения: 12.10.2020).
150. Орешета Ю. В. Соціологічні підходи до проблеми ідентифікації та ідентичності особистості. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія*. 2015. №1. С. 79–84.
151. Орлова Э. А. Концепции идентичности / идентификации в социально-научном знании. *Вопросы социальной теории: научный альманах* / под ред. Ю. М. Резника, М. В. Тлостановой. М., Т. 4: Человек в поисках идентичности. 2010. С. 87–111.
152. Ортодоксы: «Либерман объявил нам войну. Мы ему это еще припомним». *Вести* : веб-сайт. URL: <https://www.vesty.co.il/articles/0,7340,L-5517885,00.html> (дата обращения: 12.10.2020).
153. Осецки-Лазар С. Проблемы безопасности и арабское меньшинство в Израиле. *Национальная безопасность и демократия в Израиле*. Т. 3. Гл. VIII. URL: <http://ocw.openu.ac.il/russian/democracy-and-national-security/volume3/article28.html> (дата обращения: 12.10.2020).
154. Основной закон: Израиль – национальное государство еврейского народа. *Официальный сайт Кнессета* : веб-сайт.

URL:

<https://main.knesset.gov.il/RU/activity/pages/basiclaw.aspx?LawId=13> (дата обращения: 12.10.2020).

155. Основной закон: Достоинство и Свобода человека. *Официальный сайт Кнессета* : веб-сайт. URL: <https://main.knesset.gov.il/RU/activity/pages/basiclaw.aspx?LawId=11> (дата обращения: 12.10.2020).

156. Основной закон: Кнессет. *Официальный сайт Кнессета* : веб-сайт. URL: <https://main.knesset.gov.il/RU/activity/Pages/BasicLaw.aspx?LawId=1> (дата обращения: 12.10.2020).

157. Основной закон: Свобода занятий. *Официальный сайт Кнессета* : веб-сайт. URL: <https://main.knesset.gov.il/RU/activity/pages/basiclaw.aspx?LawId=10> (дата обращения: 12.10.2020).

158. Паин Э., Федюнин С. Нация и демократия: перспективы управления культурным разнообразием : монография. М. : Мысль, 2017. 266 с.

159. Паппе И. Израильское общество между постсионизмом и неоссионизмом. *Время искать. Журнал общественно-политической мысли, истории и культуры*. Иерусалим, 2001. № 4. С. 76–91.

160. Пашина Н. П. Когнітивні карти феномену «ідентичність». *Політологічні записки*. 2013. № 7.

161. Первый «русский» генерал в Израиле. *Iton TV* : веб-сайт. URL: <http://www.iton.tv/novonet/10714-pervyj-russkij-general.html> (дата обращения: 12.10.2020).

162. Пламенац Дж. Два типа націоналізму. *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Антологія*. К. : Смолоскип, 2006. С. 483–494.

163. Победа харедим: гиюр – у раввината, Стена плача без реформирования. *Вести* : веб-сайт. URL: <https://www.vesty.co.il/articles/0,7340,L-4980586,00.html> (дата обращения: 12.10.2020).
164. Покасова Е. В. Кризис идентичности в эпоху глобализации: утрата самости или обретение свободы? *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия «Философия»*. 2013. Т. 11. № 3. С. 43–47.
165. Политическое кредо НДИ. *Официальный сайт партии НДИ* : веб-сайт. URL: <http://ndi.org.il/credo-2/> (дата обращения: 12.10.2020).
166. Польовий М. А., Бахтиєв Р. А. Особливості моделювання процесів транскордонної міждержавної взаємодії. *Актуальні проблеми політики*. 2016. Вип. 58. С. 129–139.
167. Полякова Н. Л. «Идентичность» в современной социологической теории. *Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология*. 2016. 22 (4). С. 22–42.
168. Равицки А. Религиозные и секулярные евреи в Израиле: культурная война. *Созидание еврейского будущего* / под. ред. Б. Лайтмана и М. Брауна. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2001. С. 83–108.
169. Радей А. С. Етнос і нація. Аналіз дефініцій. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2015. Вип. 1–2. С. 67–76.
170. Ременник Л. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета* / сост. и ред. М. Кёнигштейн. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2007. С. 421–441.
171. Ремизов М. В. Ложная дихотомия. *Вопросы национализма*. 2012. № 9. С. 54–81.

172. Ренан Е. Що таке нація? *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Антологія.* К. : Смолоскип, 2006. С. 253–263.
173. Реннер К. Национальная проблема. Борьба национальностей в Австрии : монография / пер. с нем. М. Брагинского и А. Брумберга; под ред. М. Ратнера. М. : УРСС: КРАСАНД, 2010. 293 с.
174. Рикёр П. Повествовательная идентичность. *Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью.* М. : Akademia, 1995. С. 19–37.
175. Ростецька С. Національна ідентичність: природа, сутність та проблеми формування. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2016. Вип. 8. С. 218–225.
176. Рудко В. Чинний націоналізм: активність versus культура. *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Антологія.* К. : Смолоскип, 2006. С. 600–627.
177. Русский переулоч на израильской улице. *Хадашот* : веб-сайт. 2014. № 12 (211). URL: <http://hadashot.kiev.ua/content/ruskiy-pereulok-na-izrailskoy-ulice> (дата обращения: 12.10.2020).
178. Русский язык в Израиле – при смерти или всё ещё жив? *Русский мир* : веб-сайт. URL: <http://www.ruskiymir.ru/publications/85022/> (дата обращения: 12.10.2020).
179. Русскоязычные израильтяне – кто мы? Какие мы? Сколько нас? *9 канал* : веб-сайт. URL: <https://archive.9tv.co.il/news/2017/08/22/247104.html> (дата обращения: 12.10.2020).



180. Сакер Г. М. История Израиля : монография. Т. 1 : От зарождения сионизма до наших дней: 1807-1951. М. : Книжники, 2011. 634 с.
181. Самуха С. Часть проблемы или часть решения? Национальная безопасность и арабские граждане Израиля. *Национальная безопасность и демократия в Израиле*. Т. 3. Гл. VIII. URL: <http://online-books.openu.ac.il/russian/democracy-and-national-security/volume3/article27.html> (дата обращения: 12.10.2020).
182. Санина А. Г. Генезис идеи идентичности в социологии и смежных науках. *Социс*. 2014. №12. С. 3–11.
183. Сапожникова Р. Б. Анализ понятия «идентичность»: теоретические и методологические основания. *Вестник ТГПУ. Сер. «Психология»*. 2005. №1 (45). С.13–17.
184. Саракун Л. П. Теоретико-методологические основы исследования национальной идентичности. *Идеи и идеалы*. 2014. №2 (20). Т.2. С. 20–26.
185. Сатановский Е. Русские евреи – варианты будущего. *Еврейская конфедерация Украины* : веб-сайт. URL: <http://jewukr.org/content/index.php/jewish-news/712-2012-02-05-12-42-58> (дата обращения: 12.10.2020).
186. Сафронова Е.С. Государственно-церковные отношения в Израиле. URL: <http://palomnic.org/history/politika/izr/> (дата обращения: 12.10.2020).
187. Семененко И. С. Идентичность в предметном поле политической науки. *Идентичность как предмет политического анализа* : сборник статей по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции, 21-22 окт. 2010 г. М. : ИМЭМО РАН, 2011. С. 8–13.

188. Семененко И. С. Нация, национализм, национальная идентичность: новые ракурсы научного дискурса. *Мировая экономика и международные отношения*. 2015. № 11. С. 91–102.
189. Сидорина Т. Ю., Полянников Т. Л. Национализм: теории и политическая история : учебн. издание. М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2006. 356 с.
190. Симонова О. А. К формированию социологии идентичности. *Социологический журнал*. 2008. № 3. С. 45–61.
191. Сионизм. *Электронная еврейская энциклопедия* : веб-сайт. URL: <https://eleven.co.il/zionism/general-information/13819/> (дата обращения: 12.10.2020).
192. Сионистские конгрессы. *Электронная еврейская энциклопедия* : веб-сайт. URL: <http://www.eleven.co.il/article/13823> (дата обращения: 12.10.2020).
193. Система образования в Израиле. Научно-исследовательский центр Кнессета. Иерусалим, 2015. 31 с.
194. Служба в армии. Департамент информации и публикаций. Министерство алии и абсорбции. Иерусалим, 2016. 64 с.
195. Сміт Е. Д. Національна ідентичність / пер. з англ. П. Таращука. К. : Основи, 1994. 224 с.
196. Смит Э. Д. Национализм и историки. *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. М. : Праксис, 2002. С. 236–263.
197. Смит Э. Д. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / пер. с англ. А. В. Смирнова, Ю. М. Филиппова, Э. С. Загашвили и др. М. : Праксис, 2004. 464 с.

198. Смит Энтони. *Электронная еврейская энциклопедия* : веб-сайт. URL: <https://eleven.co.il/jews-in-world/science/13859/> (дата обращения: 12.10.2020).
199. Сосновський М. Ідеологія «чинного націоналізму» Д. Донцова. *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Антологія*. К. : Смолоскип, 2006. С. 3–9.
200. Сталин И. В. Марксизм и национальный вопрос. *Библиотека Михаила Грачёва* : веб-сайт. URL: [http://grachev62.narod.ru/stalin/t2/t2\\_48.htm](http://grachev62.narod.ru/stalin/t2/t2_48.htm) (дата обращения: 12.10.2020).
201. Старосольський В. Й. Теорія нації / передм. І. О. Кресіної. Нью-Йорк; Київ: Наук. т-во ім. Т. Шевченка: Вища шк., 1998. XL+157 с.
202. Стрешинский И. Зеев Жаботинский и еврейская традиция. *Хроники Иерусалима* : веб-сайт. URL: <http://www.gazeta.rjews.net/stresh2.shtml> (дата обращения: 12.10.2020).
203. Сушко А. В., Нехаев А. В. Теории национализма и историческая наука: партикуляризм vs универсализм. *Вестник Томского государственного университета*. 2016. № 410. С. 142–152.
204. Сушков И. Р. Социально-психологическая теория Джона Тернера. *Психологический журнал*. 1993. Т. 14. № 3. С. 115–126. URL: [http://www.hiperinfo.ru/publ/gumanitarnye\\_nauki/i\\_r\\_sushkov\\_socialno\\_psikhologicheskaja\\_teoriya\\_dzhona\\_ternera/4-1-0-22185](http://www.hiperinfo.ru/publ/gumanitarnye_nauki/i_r_sushkov_socialno_psikhologicheskaja_teoriya_dzhona_ternera/4-1-0-22185) (дата обращения: 12.10.2020).

205. Тартаковский Е. Социально-психологический анализ иммиграционной политики Израиля и её влияние на абсорбцию последней Алии из СНГ. *Диаспоры*. 2008. №1. С. 260–280.
206. Такман Б. Библия и меч. Англия и Палестина от бронзового века до Бальфура : монография / пер. с англ. А. А. Комаринец. AST Publishers, 2015. URL: <http://maxima-library.org/knigi/knigi/b/385741?format=read> (дата обращения: 12.10.2020).
207. Тёлушкин И. Энциклопедия еврейской культуры. Книга первая. От Библии до Холокоста. Ростов н/Д: Феникс; Краснодар: Неоглори, 2009. 813 с.
208. Тилли Ч. Принуждение, капитал и европейские государства. 990-1992 гг. : монография / пер. с англ. Т. Б. Менской, М. : Издательский дом «Территория будущего», 2009. 328 с.
209. Тимофеев М. Ю. Нациосфера: Опыт анализа семиосферы наций : монография. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2005. 279 с.
210. Тишков В. А. Забыть о нации (постмодернистское понимание национализма). *Вопросы философии*. 1998. № 9. С. 3–20.
211. Угрин Л. Я. Національна ідентичність: проблеми співвідношення культурних і політичних вимірів. *Гілея: науковий вісник*. 2018. Вип. 131. С. 435–440.
212. Угрин Л. Я. Політика ідентичності: теоретичні засади осмислення. *Гілея: науковий вісник*. 2016. Вип. 110. С. 317–320.
213. Уолби С. Женщина и нация. *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. М. : Праксис, 2002. С. 308–331.

214. Уразбаев Е. Е. Ключевые концептуальные направления в исследовании национализма. *Вестник БФУ им. И. Канта. Сер.: Гуманитарные и общественные науки.* 2017. № 4. С. 120–126.
215. Усова Е. Ю. Особенности формирования национальной идеи Израиля. *Проблемы национального строительства на Ближнем Востоке (опыт Государства Израиль и Палестинской национальной администрации)* : материалы международной конференции, 26 мая 2008 г. М. : МГИМО, 2009. С. 28–36.
216. Файтельсон Я. Демографические процессы в Стране Израиля. *КОНТИНЕНТ* : веб-сайт. URL: <https://kontinentusa.com/demograficheskie-processy-v-strane-izrailya/> (дата обращения: 12.10.2020).
217. Факты об Израиле: государство. *Официальный сайт МИД Израиля* : веб-сайт. URL: <http://mfa.gov.il/MFARUS/AboutIsrael/State/Pages/IsraelStateSymbols.aspx> (дата обращения: 12.10.2020).
218. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации : монография / пер. с немецкого: А. А. Иваненко. СПб: Наука, 2009. 352 с.
219. Фишман Г. Еврейское государство и еврейский народ. *Идеология еврейской национальной жизни в современном мире.* М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2003. С. 84–96.
220. Френкель Й. Пророчество и политика. Социализм, национализм и русское еврейство, 1862-1917 : монография / пер. с англ. С. Ильин; общ. ред. В. Левин. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2008. 848 с.
221. Фридгут Т. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета* / сост. и ред. М. Кёнигштейн. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2007. С. 63–95.

222. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет : монография. М. : Касталь, 1996. 448 с.
223. Хабермас Ю. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства. *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. М. : Праксис, 2002. С. 364–380.
224. Ханин В. Государство Израиль, несионизм и еврейство Америки. *Новые исследования по еврейской истории* : материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2012. Т. III. С. 435–448.
225. Ханин В. «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века : монография. М., 2014. 242 с.
226. Ханин В. «Эмигранты», «сепаратисты» и «почвенники»: к новому витку дискуссии о роли русско-еврейской общины в Израиле. *Институт Ближнего Востока* : веб-сайт. URL: <http://www.iimes.ru/?p=11487> (дата обращения: 12.10.2020).
227. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности : монография / пер. с англ. А. Башкирова. М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. 635 с.
228. Хашиєва Л. В. Множинна ідентичність: реалії глобалізованого суспільства. *Актуальні проблеми державного управління*. 2014. № 1. С. 276–283.
229. Хеймец Н., Копелиович Ш., Эпштейн А. Д. Языковая политика и дилеммы идентичности в Израиле. *Общество и политика современного Израиля*. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2002. С. 48–67.

230. Хомяков М. Б. Брайян Берри: либеральный универсализм против мультикультурализма и национализма. *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2007. Т. X. № 1. С. 74–100.
231. Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе. *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. М. : Праксис, 2002. С. 121–145.
232. Хухлаев О. Е. Психология национализма в зарубежных исследованиях. *Социальная психология и общество*. 2012. Т. 3. № 4. С. 15–29.
233. Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению : монография / пер. с немецкого А. Ю. Антоновского. М. : Канон+, 2001. 400 с.
234. Чаттерджи П. Воображаемые сообщества: кто их воображает? *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. М. : Праксис, 2002. С. 283–296.
235. Чернин В. Ближневосточный фронт. Израильское поселенчество: история и современность : монография. М. : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2010. 288 с.
236. Чернин В. Этническая карта Израиля: история, проблемы и перспективы развития *Хроники Иерусалима* : веб-сайт. URL: <http://gazeta.rjews.net/chernin2.shtml> (дата обращения: 12.10.2020).
237. Шаров К. С. Конструктивистская парадигма в изучении национализма и национальных вопросов. *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. №1. 2006. С. 59–72.

238. Шевченко З. В. Передумови соціально-філософської концептуалізації множинної ідентичності. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2017. Вип. 19. С. 63–73.
239. Шилз Е. А. Нація, національність, націоналізм і громадянське суспільство. *Незалежний культурологічний часопис «І»*. 2001. № 21. С. 79–101.
240. Шимони Г. Еврейский национализм как национализм этнический. *Вестник Еврейского Университета*. №6 (24). 2001. С. 249–262.
241. Шишков В. В. Империя в представлении теории нации национализма. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. № 48. 2019. С. 163–172.
242. Шнирельман В. А. Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика. *Реальность этнических мифов* / под ред. М. Олкотт и А. Малашенко; Моск. Центр Карнеги. М., 2000. С. 12–33. URL: <https://сувары.пф/ru/content/cennost-proshlogo-etnocentristskie-istoricheskie-mify-identichnost-i-etnopolitika> (дата обращения: 12.10.2020).
243. Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста : монографія. К. : «Основи», 1998. 478 с.
244. Щеглова Д. В. Механизмы воспроизводства национализма в условиях глобализации: дис. ... канд. филос. наук. 09.00.11 / МГУ имени М. В. Ломоносова, М., 2016. 187 с.
245. Эпштейн А. Д. Война и дипломатия. Арабо-израильский конфликт в XX веке : монография. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2003. 216 с.



246. Эпштейн А. Д. Генезис и закат «левого» Израиля. / А.Д. Эпштейн : монография. М. : Институт Ближнего Востока, 2011. 380 с.
247. Эпштейн А. Диаспора еврейская и диаспора израильская. *Лехаим* : веб-сайт. URL: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/189/epshteyn.htm> (дата обращения: 12.10.2020).
248. Эпштейн А. Д. Израиль в эпоху пост-сионизма: наука, идеология и политика : монография. М. : Институт Ближнего Востока, 2006. 148 с.
249. Эриксон Э. Э. Детство и общество : монография. СПб. : Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. 592 с.
250. Эриксон Э. Э. Идентичность: юность и кризис : монография / общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. М. : Издательская группа «Прогресс», 1996. 344 с.
251. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / под ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пилыдикова. М. : Новое издательство, 2006. 200 с.
252. Яков Х. Б. Еврейский вопрос в еврейском государстве. Опыт формирования национального характера современного демократического государства : монография. Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2015. 192 с.
253. Ядов В. А. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности личности. *Мир России*. 1995. №3–4. С. 158–181.
254. Як Б. Национализм и моральная психология сообщества : монография / пер. с англ. К. Бандуровского; науч. ред. пер. М. Дондуковский. М. : Изд-во Института Гайдара, 2017. 520 с.
255. Якушина, О. И. Идентичность в социологической теории Э. Гидденса. *Современные проблемы науки и образования*. 2014. №

2. URL: <https://www.science-education.ru/ru/article/view?id=12685>  
(дата обращения: 12.10.2020).
256. Ямпольская С. Б. Особенности развития европейского иврита в XIX – начале XX в.: лексические заимствования и система обращений: дис. ... канд. фил. наук: 10.02.22 / СПбГУ, Санкт-Петербург, 2016. 330 с.
257. Янченкова О. А. Национализм в дискурсе современной философии: анализ теоретических концепций. Гуманитарий Юга России. 2019. Т. 8 (38). № 4. С. 158–166.
258. Al-Haj M. Immigration and Ethnic Formation in a Deeply Divided Society. The Case of the 1990-s Immigrants from the Former Soviet Union in Israel : monograph. Leiden : Brill, 2003. xviii+246 p.
259. Al-Haj M. Multiculturalism in Deeply Divided Societies: The Israeli Case. *International Journal of Intercultural Relations*. 2002. 26 (2). P. 169–183.
260. Alport E.A. The Integration of Oriental Jews into Israel / E.A. Alport. *The World Today*. 1967. Vol. 23. № 4. P. 153–159.
261. Amara M. The Vitality of the Arabic Language in Israel from a Sociolinguistic Perspective. *Adalah's Newsletter*. 2006. № 29. P. 1–11.
262. Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism : monograph. London, N.Y. : Verso, 2006. 240 p.
263. A Portrait of Israeli Jews. Beliefs, Observance, and Values of Israeli Jews / Israel Democracy Institute Publications, 2009. 122 p.
264. Arab Population in Israel: Demographic, Socio-Economic and Political Indicators / comp. by A. Rudnitzky. Tel Aviv University : Moshe Dayan Center, May 2018. 6 p.

265. Attwell K. Jewish-Israeli National Identity and Dissidence: The Contradictions of Zionism and Resistance : monograph. Cambridge : Palgrave MacMillan, 2015. xii+229 p.
266. Averbukh L. Israel on the road to the Orient? The cultural and political rise of the Mizrahim / transl. by M. Dale. Stiftung Wissenschaft und Politik, April 2017. P. 1–7.
267. Baker C. Foundations of Bilingual Education and Bilingualism. *Multilingual matters*. 2011. 512 p.
268. Baron I. Z. The contradictions of Diaspora: a reflexive critique of the Jewish Diaspora's relationship with Israel. *Journal of international political theory*. 2018. 14 (1). P. 85–106.
269. Bashkin O. Impossible exodus: Iraqi Jews in Israel : monograph. Stanford, California : Stanford University Press, 2017. xii+305 p.
270. Bayar M. Reconsidering primordialism: an alternative approach to the study of ethnicity. *Ethnic and Racial Studies*. 2009. Vol. 32. № 9. P. 1639–1657.
271. Bekerman Z. Israel: Unsuccessful and Limited Multicultural Education. *SA-eDUC JOURNAL. Special Edition on Education and Ethnicity*. 2009. №2 (6). P. 132–145.
272. Ben-David A., Ben-Ari A, T. The Experience of Being Different: Black Jews in Israel. *Journal of Black Studies*. 1997. Vol. 27. №4. P. 510–527.
273. Ben-Porat G. Israel Studies An Anthology: Multicultural Realities. *Jewish Virtual Library*. URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/israel-studies-an-anthology-multicultural-realities> (Last accessed: 12.10.2020).
274. Ben-Rafael E., Sharot St. Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society : monograph. Cambridge : Cambridge University Press, 1991. x+287 p.

275. Ben-Rafael E., Peres Y. *Is Israel One? Religion, Nationalism, and Multiculturalism Confounded* : monograph. Leiden/Boston : Brill, 2005. xvi+331 p.
276. Ben-Rafael E. *Jewish identities: Fifty intellectuals answer Ben-Gurion* : monograph. Leyden/Boston : Brill, 2002. xxvi+394 p.
277. Berghe P. L. van den *The Ethnic Phenomenon* : monograph. Westport, Connecticut: Praeger, 1987. 301 p.
278. Berthomière W. *Aliya from the Former Soviet Union: Demographic Landmarks over a Decade of Immigration. OpenEdition Journals.* URL: <https://journals.openedition.org/bcrfj/2172> (Last accessed: 12.10.2020).
279. Bick E. Equality, orthodoxy and politics: the conflict over national service in Israel. *Israel Affairs*. Vol.1, №3, 2013. P. 505–525.
280. Billig M. *Banal nationalism* : monograph. London : SAGE Publications, 2002. 200 p.
281. Boyarin D., Boyarin J. *Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity. Critical Inquiry*. Vol. 19, №. 4. P. 693–725.
282. Brass Paul R. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison* : monograph. New Delhi : Sage Publications, 1991. 358 p.
283. Brenner M. *In Search of Israel: The History of an Idea* : monograph. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2018. 392 p.
284. Breuilly J. *Nationalism and the State*: monograph. Manchester : Manchester University press, 1993. xiii+474 p.
285. Calhoun C. *Nationalism and Ethnicity. Annual Review of Sociology*. 1993. Vol. 19. P. 211–239.

286. Calhoun C. Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream : monograph. N.Y. : Routledge, 2007. 238 p.
287. Casif E. Why was the State of Israel «Really» Established? : monograph. / transl. by A. Tsype, ed. by I. Cohen, Newcastle upon Tyne, U.K. : Cambridge Scholars Publishing, 2013. 185 p.
288. Cecolin A. Between Persian cultural identity and Israeli nationalism : monograph. London, N.Y. : IB Tauris, 2016. 142 p.
289. Chief Rabbinate of Israel Law Laws of the State of Israel / authorized transl. from the Hebrew, 1980. Vol. 34. P. 97–106.
290. Chowers E. The Political Philosophy of Zionism – Trading Jewish Words for a Hebraic Land : monograph. N.Y. : Cambridge University Press, 2012. xi+274 p.
291. Chueh Ho-chia Anxious identity: education, difference and politics : monograph. Praeger Publishers, 2004. 204 p.
292. Cohen B. The Ultra-orthodox Community in Israel: Between Integration and Segregation. *Adult Education in Israel*. № 14. 2015. P. 42–49.
293. Dahan Y., Levy G. Multicultural Education in the Zionist State: The Mizrahi Challenge. *Studies in Philosophy and Education*. 2000. 19 (5–6). P. 423–444.
294. DellaPergola S. Demography in Israel/Palestine: Trends, Prospects, Policy Implications. IUSSP XXIV General Population Conference, Salvador de Bahia, August 2001, S64. Population Change and Political Transitions, 2001. P. 1–34.
295. Deluty A., Rose K. The State of Israel and the Druze community: Implications for minority inclusion in the Middle East. The Institute for Middle East studies. The George Washington University, 2014. 67 p.

296. Diamond J. S. *Homeland or Holy Land? The «Canaanite» Critique of Israel*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986. xvi+182 p.
297. Druckman Y. CBS: 27% of Israelis struggle with Hebrew. *Ynetnews* : web-site. URL: <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4335235,00.html> (Last accessed: 12.10.2020).
298. Eisenstadt S. N. *Explorations in Jewish Historical Experience: The Civilizational Dimension* : monograph. Leiden/Boston : Brill, 2004. xiv+324 p.
299. Eisenstadt S. N. *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective* : monograph. Albany : State University of New York Press, 1992. x+314 p.
300. Elchanani E. Jewish identity – Opinion of Secular Jews in Israel. *Sociological papers*. July 2005. Vol. 10. № 1. 66 p.
301. Ethiopian Jews suffer racism in Israel. *Anadolu Agency* : web-site. URL: <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/ethiopian-jews-suffer-racism-in-israel/1526782#> (Last accessed: 12.10.2020).
302. Evron B. *Jewish State or Israeli Nation?* : monograph. / foreword by J. Diamond. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1995. xviii+269 p.
303. Feldman J. *Above the Death Pits, Beneath the Flag: Youth Voyages to Poland and the Performance of Israeli National Identity* : monograph. N.Y., Oxford : Berghahn Books, 2008. xx+307 p.
304. Fishman H. A Critique of Israeli Secularism. *AVAR ve'ATID: A Journal of Jewish Education, Culture and Discourse*. Apr. 1 1995. P. 49–67.
305. *From Max Weber: Essays in Sociology* / transl., ed. and with an intr. by H. H. Gerth and C. Wright Mills, N.Y. : Oxford University Press, 1946. 490 p.

306. Gans Ch. *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State* : monograph. Oxford and N.Y. : Oxford University Press, 2008. x+166 p.
307. Gelber Y. *The New Post-Zionist Historians*. N.Y. : American Jewish Committee. 2008. viii+59 p.
308. Gellner E. *Thought and Change* : monograph. London : Weidenfeld and Nicolson, 1964. 224 p.
309. Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* : monograph. Stanford : Stanford University Press, 1991. 256 p.
310. Giles H., Bourhis R. Y., Taylor D. M. *Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations. Language, Ethnicity and Intergroup Relations*. N.Y. : Academic Press. 1977. P. 307–343.
311. Gleason P. *Identifying Identity: A Semantic History. The Journal of American History*. 1983. 69 (4). P. 910–931.
312. Goffman E. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* : monograph. N.Y. : Prentice-Hall, 1963. 147 p.
313. Gorny Y. *Converging Alternatives. The Bund and the Zionist Labor Movement, 1897–1985* : monograph. Albany : State University of New York Press, 2006. xiii+309 p.
314. Gorny Y. *Zionism and the Arabs, 1882–1948: A Study of Ideology* : monograph / transl. by Ch. Galai. N.Y. : Clarendon Press of Oxford University Press, 1987. x+342 p.
315. Grinberg L. L. *Mo(ve)ments of Resistance: Politics, Economy and Society in Israel/Palestine, 1931-2013* : monograph. Academic Studies Press, 2014. 346 p.
316. Greenstein R. *Zionism and its Discontents: A Century of Radical Dissent in Israel/Palestine* : monograph. London : Pluto Press, 2014. xiii+232 p.

317. Halkin H. Jabotinsky: A Life : monograph. New Haven and London : Yale University Press. 2014. 246 p.
318. Hall S. Introduction: Who Needs «Identity»? *Questions of Cultural Identity*. London : Sage Publications, 1996. P. 1–17.
319. Hall S. The Fateful Triangle: Race, Ethnicity, Nation : monograph / ed. by K. Mercer, with a foreword by H. L. Gates, Jr. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2017. xxv+229 p.
320. Handelman D. Nationalism and the Israeli state: bureaucratic logic in public events : monograph. Oxford, UK; New York, N.Y.: Berg. 2004. xv+272 p.
321. Harel-Shalev A. Arabic as a Minority Language in Israel: A Comparative Perspective. *Adalah's Newsletter*. 2005. № 14. P. 1–10.
322. Hartman D. The New Israeli Jew. *Contact*. N.Y., 2012. № 3 (14). P. 3–4.
323. Hartman D. The Tribes of Israel: Jewish Identities in the Jewish State. *HAVRUTA – A Journal of Jewish Conversation*. 2008. № 2. P. 14–25.
324. Hayes C. J. H. Nationalism as a Religion. *Panarchy*. URL: <https://www.panarchy.org/hayes/nationalism.html> (Last accessed: 12.10.2020).
325. Hobsbawm E. The Invention of Tradition / ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge University Press, 1983. 320 p.
326. Hobsbawm E. J. Nations and Nationalism since 1780. Program, Myth, Reality : monograph. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 206 p.
327. Horowitz D., Lissak M. Origins of the Israeli Polity: Palestine under the Mandate : monograph. Chicago : University of Chicago Press, 1978. xii+292 p.



328. Hroch M. Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations: monograph / transl. by B. Fowkes. N.Y. : Cambridge University Press. 1985. xiii+220 p.
329. Hutchinson J. Modern Nationalism : monograph. London : Fontana Press, 1994. 223 p.
330. Hutchinson J. Nationalism and War : monograph. Oxford : Oxford University Press, 2017. x+220 p.
331. Ilan S. MKs: Make Hebrew the only official language. *HAARETZ* : web-site. URL: <http://www.haaretz.com/print-edition/news/mks-make-hebrew-the-only-official-language-1.246058> (Last accessed: 12.10.2020).
332. Inbari M. Messianic Religious Zionism Confronts Israeli Territorial Compromises : monograph. Cambridge : Cambridge University Press, 2012. x+204 p.
333. Inglis Ch. Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity. *UNESDOC* : web-site. URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000105582> (Last accessed: 12.10.2020).
334. Israel's Independence Day 2019 / Central Bureau of Statistics. State of Israel. Jerusalem, 2017. 3 p.
335. Israel's population nears 9 million on eve of 2019. *THE TIMES OF ISRAEL* : web-site. URL: <https://www.timesofisrael.com/israels-population-nears-9-million-on-eve-of-2019/> (Last accessed: 12.10.2020).
336. Jabareen A. Language policy and the status of Arabic in Israel / A. Jabareen. *Jami'a: Al-Qasemi*. 2005. № 9. P. 24-46.
337. Jamal A. The Contradictions of State–Minority Relations in Israel: The Search for Clarifications. *Constellations*. 2009. Vol. 16. № 3. P. 493–508.

338. Kamusella T. Civic and ethnic nationalism: a dichotomy? *Minority Policies in Central and Eastern Europe in Comparative Perspective*. 2017. P. 15–33.
339. Kelman H. C. The interdependence of Israeli and Palestinian national identities: The role of the other in existential conflicts. *Journal of Social Issues*. 1999. 55 (3). P. 581–600.
340. Kheimets N., Epstein A. D. Language Education in the Trilingual Situation: The Post-Soviet Jewish Intelligentsia in Israel between State, Community and Labor Market. *Every Seventh Israeli: The Jews of the Former Soviet Union – Patterns of Social and Cultural Integration*. 2007. P. 85–116.
341. Kimmerling B. Clash of Identities. Explorations in Israeli and Palestinian Societies : monograph. N.Y. : Columbia University Press, 2008. xviii+431 p.
342. Kimmerling B. The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military : monograph. Berkeley : University of California Press, 2001. x+268 p.
343. Kohn H. Nationalism: Its Meaning and History : monograph. Malabar, Florida : Robert E. Krieger Publishing Company (rev. ed.). 1982. 191 p.
344. Kohn H. The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background : monograph. N.Y. : The Macmillan Company, 1944. 735 p.
345. Kovel J. Overcoming Zionism: toward a single democratic state in Israel/Palestine : monograph. London : Pluto Press, 2007. xii+299 p.
346. Kuzar R. Two Brief Introductions to Hebrew Canaanism. *Alabaster's Archive*. URL: [http://eagle.orgfree.com/alabasters\\_archive/kuzar\\_intros.html](http://eagle.orgfree.com/alabasters_archive/kuzar_intros.html) (Last accessed: 12.10.2020).

347. Kuzio T. The Myth of the Civic State: A Critical Survey of Hans Kohn's Framework for Understanding Nationalism. *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 25. № 1. P. 20–39.
348. Kymlicka W. Two models of Pluralism and Tolerance. *Analyse & Kritik*. 1992. Vol. 14. Is. 1. P. 33–56.
349. Lazin F. A. Politics, Race and Absorption: Israeli Housing and Education Policies for Ethiopian Jewish Immigrants, 1984-1992 : working paper. University of California, San Diego : The Center for Comparative Immigration studies, 2000. 44 p.
350. Leshem E. Being an Israeli: Immigrants from the Former Soviet Union in Israel, fifteen years later. *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*. Vol. 27, № 1, 2008. P. 29–49.
351. Leviatan Y. Israel may be the world's most liberal democracy. *THE TIMES OF ISRAEL* : web-site. URL: <https://blogs.timesofisrael.com/israel-may-be-the-worlds-most-liberal-democracy/> (Last accessed: 12.10.2020).
352. Liebman Ch. S. Reconceptualizing the Culture Conflict among Israeli Jews. *Israel Studies*. Vol. 2. № 2. 1997. P. 172–189.
353. Liebman Ch. S., Yadgar Y. Secular-Jewish Identity and the Condition of Secular Judaism in Israel. *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*. New Brunswick, N.Y. : Rutgers University Press, 2009. P. 149–170.
354. Luz E. Wrestling with an Angel: Power, Morality and Jewish Identity : monograph / transl. from the Hebrew by M. Swirsky. New Haven : Yale University Press, 2003. xii+350 p.
355. McGahern U. Multicultural norms and strategies: Minority policy in an ethnocratic state. *Mediterranean Politics*. 2010. 15 (3). P. 415–433. URL: [https://eprint.ncl.ac.uk/file\\_store/production/187595/ABBA7D7B-5599-40F8-993D-BD4A11A73A97.pdf](https://eprint.ncl.ac.uk/file_store/production/187595/ABBA7D7B-5599-40F8-993D-BD4A11A73A97.pdf) (Last accessed: 12.10.2020).

356. McLaren P. White terror and oppositional agency: Toward a critical multiculturalism. *Multicultural education, critical pedagogy, and the politics of difference* / ed. by C. Sleeter, P. McLaren. N.Y. : State University of New York Press, 1995. P. 33–70.
357. Mead G. H. *Mind, Self, and Society* / ed. by C. W. Morris. Chicago : University of Chicago Press, 1934.
358. Meicer I. Multiculturalism in Israel: The Situation and the Challenge. *Israel Ministry of Foreign Affairs*. URL: <https://mfa.gov.il/MFA/MFA-Archive/2001/Pages/Multiculturalism%20in%20Israel-%20The%20Situation%20and%20the.aspx> (Last accessed: 12.10.2020).
359. Migdal J. S. *Through the Lens of Israel: Explorations in State and Society* : monograph. Albany, NY : SUNY Press, 2001. ix+237 p.
360. Nationality Law, 5712-1952. *Official Knesset Website*. URL: [https://www.knesset.gov.il/review/data/eng/law/kns2\\_nationality\\_eng.pdf](https://www.knesset.gov.il/review/data/eng/law/kns2_nationality_eng.pdf) (Last accessed: 12.10.2020).
361. Netanyahu B. *The Founding Fathers of Zionism* : monograph. Balfour Books & Gefen Publishing House, 2012. 230 p.
362. Niznik M. Searching for a New Identity: The Acculturation of Russian-born Adolescents in Israel. *Proceedings of the 4-th International Symposium on Bilingualism*. Somerville, MA : Cascadilla Press, 2005. P. 1703–1721.
363. Ohana D. *The Origins of Israeli Mythology: Neither Canaanites nor Crusaders* : monograph / transl. by D. Maisel. Cambridge : Cambridge University Press, 2012. x+266 p.
364. Omer A. *When Peace Is Not Enough: How the Israeli Peace Camp Thinks about Religion, Nationalism, and Justice* : monograph. Chicago : University of Chicago Press, 2013. xii+368 p.

365. Palestine. Population Indicator / *Palestinian Central Bureau of Statistics* : web-site. URL: [http://www.pcbs.gov.ps/site/lang\\_en/881/default.aspx#Population](http://www.pcbs.gov.ps/site/lang_en/881/default.aspx#Population) (Last accessed: 12.10.2020).
366. Parsons T. The Position of Identity in the General Theory of Action. *The Self and Social Interaction* / ed. by K. Gergen, C. Gordon. N.Y. : John Wiley and Sons Inc, 1968. P. 11–24.
367. Peled A. A Question of Loyalty: Military Manpower Policy in Multiethnic States : monograph. Cornell University : Cornell University Press, 1998. 203 p.
368. Prior M. Zionism and the State of Israel: a moral inquiry : monograph. London : Routledge, 1999. xi+278 p.
369. Rajzman R., Pinsky Y. Religion, ethnicity and identity: former Soviet Christian immigrants in Israel. *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 36. № 11, 2013. P. 1687–1705.
370. Reiter Y. Inclusive Citizenship as a Framework for Jewish-Arab Relations in Israel. *The Romanian Journal of Society and Politics*. Vol. 8. № 1. 2013. P. 13–34.
371. Rokkan S. Cross-cultural, cross-societal and cross-national research. *Historical Social Research*. 18 (2). 1993. P. 6–54.
372. Rosenthal D. The Israelis: Ordinary People in an Extraordinary Land : monograph. N.Y : Free Press, 2003. 467 p.
373. Safran W. The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical Perspective. *Israel Studies*. Vol. 10, № 1. P. 36–60
374. Schechtman Joseph B. The Vladimir Jabotinsky Story : monograph / 2 vol. (1956, 1961), N.Y. : Thomas Yoseloff Inc.
375. Schindler C. The Triumph of Military Zionism: Nationalism and the Origins of the Israeli Right : monograph. London and New York : I.B. Tauris, 2006. 282 p.

376. Schwartz D. Faith at the crossroads: a theological profile of religious Zionism : monograph / transl. by B. Stein. Leiden; Boston; Köln : Brill, 2002. xii+250 p.
377. Seliktar O. New Zionism and the foreign policy system of Israel : monograph. London : Croom Helm, 1986. xii+308 p.
378. Seton-Watson H. Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism : monograph. London : Methuen, 1989. xv+563 p.
379. Shafir G., Peled Y. Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship : monograph. Cambridge University Press, 2004. xii+397 p.
380. Shapira A. Ben-Gurion; Father of Modern Israel: monograph / transl. from the Hebrew by A. Berris. New Haven : Yale University Press, 2014. xii+276 p.
381. Shapira A. Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948 : monograph. Stanford, California : Stanford University Press, 1999. xi+446 p.
382. Shapiro Y. The road to power: Herut Party in Israel / transl. from the Hebrew by R. Mandel. Albany : State University of New York Press, 1991. vii+207 p.
383. Shavit Y., Eran M. The Hebrew Bible reborn: from Holy Scripture to the Book of Books. A history of biblical culture and the battles over the Bible in modern Judaism: monograph / transl. by Ch. Naor. Berlin : Walter de Gruyter, 2007. x+566 p.
384. Shaw R. P., Wong Y. Genetic Seeds of Warfare: Evolution, Nationalism, and Patriotism / Boston : Unwin Hyman, 1989.
385. Sheffer G. Is the Jewish Diaspora Unique? Reflections on the Diaspora's Current Situation. *Israel Studies*. Vol. 10. № 1. 2005. P. 1–35.

386. Shelef N. G. *Evolving Nationalism: Homeland, Identity, and Religion in Israel, 1925-2005* : monograph. Ithaca, New York : Cornell University Press, 2010. x+283 p.
387. Shils E. Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observation on the Relationships of Sociological Research and Theory. *The British Journal of Sociology*. 1957. Vol. 8. № 2. P. 130–145.
388. Shohamy E. The Weight of English in Global Perspective: The Role of English in Israel. *Review of Research in Education*. Vol. 38. March 2014. P. 273–289.
389. Shumsky D. *Beyond the Nation-State: The Zionist Political Imagination from Pinsker to Ben-Gurion* : monograph. New Haven and London : Yale University Press, 2018. xiii+297 p.
390. Smith Anthony D. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach* : monograph. N.Y.: Routledge, 2009. viii+184 p.
391. Smith Anthony D. *Myths and Memories of the Nation* : monograph. Oxford : Oxford University Press, 1999. iv+281 p.
392. Smith Anthony D. *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic* : monograph. Blackwell Publishing Ltd., 2008. xv+245 p.
393. Smith Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations* : monograph. Blackwell Publishing Ltd., 1988. xviii+312 p.
394. Smooha S. *The Model of Ethnic Democracy* : working paper / European Centre for Minority Issues, ECMI Working paper #13, 2001. 95 p.
395. Spolsky B., Shohami E. Introduction. *Language Education of Minority Children*. MA : Newbury House, 1972. P. 1–10.
396. Spolsky B., Shohami E. *The Languages of Israel Policy, Ideology and Practice. Bilingual Education and Bilingualism*. Clevedon : Multilingual matters, 1999. 302 p.

397. Sternhell Z. The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State: monograph / transl. by D. Maisel. Princeton : Princeton University Press, 1998. xiii+419 p.
398. Tajfel H. Experiments in intergroup discrimination. *Scientific American*. 1970. P. 96–102.
399. Tajfel H., Turner J. C. The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. *Political psychology: Key readings*. New York, NY : Psychology Press, 2004. P. 276–293.
400. Tamir Y. Not So Civic: Is there a Difference between Ethnic and Civic Nationalism? *Annual Review of Political Science*. 2019. P. 419–434.
401. Taylor Ch. The Politics of Recognition. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* / ed. by A. Gutman. Princeton, N.J., 1994. P. 25–73.
402. Teveth Sh. Ben-Gurion: The Burning Ground, 1886-1948 : monograph. N.Y. : Houghton Mifflin Company, 1987. xxii+967 p.
403. The Arab Population in Israel: Facts and Figures / Myers-JDC-Brookdale Institute, 2018. 12 p.
404. The History of Betar. *Jewish Virtual Library* : web-site. URL: <http://www.betar.org.uk/history.php> (Last accessed: 12.10.2020).
405. The Palestine Order in Council. *United Nations Informational System on the Question of Palestine* : web-site. URL::: <http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/C7AAE196F41AA055052565F50054E656> (Last accessed: 12.10.2020).
406. The Population of Ethiopian Origin in Israel / Central Bureau of Statistics. State of Israel. Jerusalem, 2018. 16 p.
407. The Zionist idea: A Historical Analysis and Reader / ed. and with an intr. and biogr. notes by A. Hertzberg. Philadelphia : The Jewish Publication Society, 1997. 650 p.



408. The Zionist Ideas: Visions for the Jewish Homeland – Then, Now, Tomorrow / ed. by G. Troy; foreword by N. Sharansky. Lincoln : University of Nebraska Press, 2018. lxii+539 p.
409. Verdery K. National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania : monograph. Berkeley and Los Angeles, California : University of California Press, 1991. xvi+406 p.
410. Verdery K. What Was Socialism, and What Comes Next? : monograph. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1996. 298 p.
411. Waxman D. The Pursuit of Peace and the Crisis of Israeli Identity: Defending/Defining the Nation : monograph. N.Y. : Palgrave Macmillan, 2006. xviii+264 p.
412. Wimmer A. Schiller N. G. Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2. 2 (4), 2002. P. 301–334.
413. Winther J. The Hebrew Revolution and the Revolution of the Hebrew Language between the 1880-s and the 1930-s. *Nordisk Judaistik*. Vol. 11, 1990. P. 73–80.
414. Yonah Y. Israel as a Multicultural Democracy: Challenges and Obstacles. *Israel Affairs*. Vol. 1. № 1. 2005. P. 95–116.
415. Yuchtman-Yaar E. Continuity and Change in Israeli Society: The Test of the Melting Pot. *Israel studies*. Vol. 10, № 2, 2005. P. 91–128.
416. Zameret Z. The Melting Pot in Israel: The Commission of Inquiry Concerning Education in the Immigrant Camps During the Early Years of the State : monograph. State University of New York, Albany : State University of New York Press, 2002. 352 p.

417. Zegeye A. The construction of the Beta Israel identity. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*. Vol. 10. № 5. 2004. P. 589–618.
418. Zelalem S. Racism in Israel: The case of Ethiopian Jews (Falasha) : working paper / CERS, 2014. 9 p.