

**ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ
І.І. МЕЧНИКОВА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ЧІНЕНА ОЛЬГА ВІТАЛІЇВНА

УДК 94:316.7(=411.16)(477.72)"17/19"

**ДИСЕРТАЦІЯ
ІДЕНТИЧНІСТЬ ЄВРЕЇВ БАЛТСЬКОГО ПОВІТУ
032 — історія та археологія
03 — Гуманітарні науки**

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ Чінена О.В.

Науковий керівник: Петрова Наталія Олександрівна, кандидат історичних наук,
доцент

АНОТАЦІЯ

Чинена О.В. Ідентичність євреїв Балтського повіту.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 032 - Історія та археологія. - Одеський національний університет імені І.І. Мечникова, м. Одеса, 2026. - Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Вступ висвітлює актуальність теми роботи, визначає об'єкт та предмет дослідження, хронологічні та територіальні рамки дисертації.

Визначаються мета і завдання дослідження, методологія, наукова новизна та практичне значення. Перелік публікацій та участі в конференціях, що засвідчують апробацію результатів дисертації, надається.

Перший розділ дисертаційного дослідження присвячено теоретичним і методологічним основам. Аналізуються і систематизуються ключові теоретичні засади, на яких базується дослідження етнічної ідентичності. Приділено увагу формуванню науково-понятійного апарату, уточненню термінології, зокрема поняття «єврейська ідентичність», у контексті історико-етнографічного дискурсу. Окрему частину розділу присвячено всебічному аналізу стану наукової розробки теми в українській та зарубіжній історіографії, що дозволяє оцінити ступінь її дослідженості та окреслити наявні прогалини у висвітленні проблеми. Здійснено комплексний аналіз джерельної бази дослідження, що охоплює архівні матеріали, періодичну пресу, нарративні джерела та матеріали етнографічних експедицій, які слугують підґрунтям для виявлення, аналізу та систематизації маркерів єврейської ідентичності. Розділ обґрунтовує вибір методів та підходів, які будуть застосовані в роботі, що забезпечує її наукову об'єктивність та системність.

Другий розділ присвячений вивченню географічних, соціальних та економічних умов, які сформували єврейську спільноту Балтського повіту.

Розглядається історична топографія регіону, що включає аналіз особливостей заселення та динаміки демографічних процесів. Досліджується структура єврейського населення, його професійна зайнятість та роль у економічному житті повіту. Особливу увагу приділено впливу єврейської громади на формування урбаністичного ландшафту та поширення топоніма містечко (штетл). Розділ висвітлює основні історичні події, які вплинули на формування ідентичності, та створює контекст для подальшого аналізу соціокультурних практик.

Третій розділ присвячений аналізу впливу офіційної антисемітської політики Російської імперії на життя єврейських громад, включаючи правовий статус, обмеження та заходи, спрямовані на зросійщення. Розділ висвітлює роль історичних подій, які вплинули на формування ідентичності, та створює контекст для подальшого аналізу соціокультурних практик, які застосовувалися як протидія внутрішньополітичному тиску.

У четвертому розділі досліджується динаміка і трансформація соціокультурних практик єврейської спільноти наприкінці ХІХ - на початку ХХ століття. Розділ присвячено комплексній історико-етнографічній реконструкції повсякденного життя та соціокультурних практик єврейської спільноти Балтського повіту. У ньому детально розглядається комплекс традиційних інститутів і звичаїв, як маркерів ідентичності. Зокрема сімейні обряди (цикл життя, свята), релігійні інституції (синагоги, хедери) та форми господарсько-побутової діяльності, що віддзеркалювали специфіку єврейської культури. Аналізується функціонування практик обрядово-побутових в умовах полікультурного середовища, у взаємодії з іншими етнічними та конфесійними групами. Особлива увага приділяється механізмам, за допомогою яких ці практики забезпечували внутрішню консолідацію громади, передачу культурної спадщини та збереження ідентичності в умовах відсутності власної державності. На основі аналізу різноманітних джерел,

включно з матеріалами етнографічних експедицій, розділ створює цілісну картину життя єврейського штетла, підкреслюючи його унікальні риси.

Ключові слова: Євреї, ідентичність, націотворення, Балтський повіт, благодійні товариства, штетл, політичні процеси, Південна Україна, Російська імперія, міграційні процеси, соціальна історія, хасидизм, цадики, Смуга осілості, поліетнічність.

SUMMARY

Chinena O. V. The Identity of Jews in the Balta District.

Thesis for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 032 - History and Archaeology. - Odesa I.I. Mechnikov National University, Odesa, 2026. - Qualifying scientific work on the rights of a manuscript.

Introduction highlights the relevance of the research topic and defines the object and subject of the study, as well as the chronological and territorial scope of the dissertation.

The purpose and objectives of the research, methodological framework, scientific novelty, and practical significance are outlined. A list of publications and conference presentations demonstrating the approbation of the dissertation results is also provided.

Chapter One of the dissertation is devoted to the theoretical and methodological foundations of the study. It analyzes and systematizes the key theoretical principles underlying the investigation of ethnic identity. Particular attention is paid to the development of the conceptual and terminological framework, including the clarification of the concept of “Jewish identity” within the context of historical and ethnographic discourse. A separate section provides a comprehensive analysis of the state of research on the topic in both Ukrainian and international historiography, making it possible to assess the extent of its scholarly exploration and identify

existing research gaps. A comprehensive analysis of the source base is conducted, encompassing archival materials, periodical publications, narrative sources, and ethnographic expedition materials, which serve as the foundation for identifying, analyzing, and systematizing markers of Jewish identity. The chapter substantiates the selection of methods and approaches employed in the study, ensuring its scientific objectivity and systematic character.

Chapter Two is devoted to the examination of the geographical, social, and economic conditions that shaped the Jewish community of Balta County. It explores the historical topography of the region, including patterns of settlement and demographic dynamics. The structure of the Jewish population, its occupational composition, and its role in the county's economic life are analyzed. Particular attention is paid to the influence of the Jewish community on the formation of the urban landscape and the emergence of the shtetl (small Jewish town) as a distinctive settlement type. The chapter highlights the major historical developments that influenced identity formation and provides the context necessary for further analysis of socio-cultural practices.

Chapter Three focuses on the impact of the official antisemitic policies of the Russian Empire on the lives of Jewish communities, including their legal status, various restrictions, and measures aimed at Russification. The chapter examines the role of historical events in shaping Jewish identity and provides a contextual framework for analyzing the socio-cultural practices employed as mechanisms of resistance to internal political pressure.

Chapter Four investigates the dynamics and transformation of the socio-cultural practices of the Jewish community in the late nineteenth and early twentieth centuries. It is devoted to a comprehensive historical and ethnographic reconstruction of the everyday life and socio-cultural practices of the Jewish community of Balta County. The chapter examines in detail a range of traditional institutions and customs that functioned as markers of identity, including family rituals (life-cycle ceremonies and religious holidays), religious institutions

(synagogues and cheders), and forms of economic and domestic activity reflecting the distinctive features of Jewish culture. It analyzes the functioning of ritual and everyday practices within a multicultural environment and in interaction with other ethnic and confessional groups. Particular attention is paid to the mechanisms through which these practices ensured internal community cohesion, facilitated the transmission of cultural heritage, and preserved identity in the absence of statehood. Based on a wide range of sources, including materials from ethnographic expeditions, the chapter reconstructs a holistic picture of life in the Jewish shtetl, emphasizing its unique characteristics.

Keywords: Jews, identity, nation-building, Balta District, charitable societies, shtetl, political processes, Southern Ukraine, the Russian Empire, migration processes, social history, Hasidism, tzaddikim, the Pale of Settlement, multiethnicity.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ НАУКОВИХ ПРАЦЬ АВТОРА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

1. Чінена О. Єврейські навчальні заклади Одеси кінця ХІХ ст. як складова механізму збереження етнічної ідентичності / О. Чінена // Українське порто-франко. - Одеса, 2020. - Вип. 8. - С. 64-68.
2. Петрова Н., Чінена О. Єврейська ідентичність у народній пам'яті / Н. Петрова, О. Чінена // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. - 2021. - Вип. 55. - С. 98-104.
3. Чінена О. Єврейські колективні господарства на території Української РСР як спосіб підтримки національної самосвідомості / О. Чінена // Записки історичного факультету. - Одеса, 2021. - Вип. 32. - С. 33-45.
4. Чінена О. Роль тафального ландшафту у формуванні ідентичності євреїв м. Балти / О. Чінена // Записки історичного факультету. - Одеса, 2022. - Вип. 33. - С. 33-46.
5. Петрова Н., Чінена О. Релігійні інституції як ілюстрація ідентичностей єврейського населення м. Балти (на матеріалах архівних документів ДАХмо) / Н. Петрова, О. Чінена // *Patrimoniul cultural de ieri - implicații în dezvoltarea societății durabile de mâine*. - 2024. - С. 335-336.
6. Чінена О. [Chinena O.] «Положення про устрій євреїв» 1804 р. як інструмент впливу на ідентичність єврейських громад у Російській імперії [“Regulations on the Organization of Jews” of 1804 as a tool for influencing the identity of Jewish communities in the Russian Empire] / О. Чінена [O. Chinena] // *Scientific Papers of the Vinnytsia Mykhailo Kotsiubynskyi State Pedagogical University. Series: History* [Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: Історія]. - 2024. - Вип. 50 [No 50]. - С. 131-135 [P. 131-135].
7. Чінена О. Євреї в «Трудах Подільського єпархіального історико-статистичного комітету» під редакцією Юхима Сіцинського / О. Чінена //

Вісник Черкаського університету. Серія: Історичні науки. - Черкаси, 2025. - Вип. 1. - С. 41-45 [Р. 41-45].

8. Chinena O. Jewish cemeteries as a historical and cultural complex / O. Chinena // International Conference History, Spirituality, Culture. Dialogue and Interactivity, 9th edition (June 15-17, 2023). - Galati, Romania, 2023. - P. 39-40.

9. Chinena O. Jewish collective household as a way of supporting national self-consciousness / O. Chinena // International Conference History, Spirituality, Culture. Dialogue and Interactivity (November 25-26, 2021). - University "Dunărea de Jos" Galati, Romania, 2021. - P. 64.

10. Чінена О. Освітні реформи другої половини ХІХ - початку ХХ ст. у Російській імперії як інструмент русифікації єврейського населення / О. Чінена // Етнокультурне розмаїття України: загальнонаціональна єдність та євроінтеграційний поступ: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. (Одеса, 22-24 серп. 2024 р.). - Одеса, 2025. - С. 165-168.

11. Чінена О. Соціокультурні маркери ідентичності євреїв Балтського повіту / О. Чінена // Вісник науки та освіти. - 2025. - № 9(39). - С. 232-240.

12. Чінена О. В. Відображення єврейської ідентичності Балтського повіту в наративних джерелах, архітектурі і тафольному ландшафті / О. В. Чінена // ХХVІІІ Сходознавчі читання А. Кримського: матеріали міжнародної наукової конференції (26-27 червня 2025 р.). - Київ : Львів - Торунь : Liha-Pres, 2025. - С. 116-118.

13. Чінена О. В. Історія та пам'ять: мацева та огель (ХІХ - початок ХХ століття) : [каталог] / О. В. Чінена. - Одеса : Бондаренко М. О., 2025. - 77 с.

ЗМІСТ

ГЛОСАРІЙ	11
ВСТУП	14
РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ	20
1.1 Теоретичні аспекти дослідження	20
1.2 Письмові та польові джерела	36
Розділ II. ЄВРЕЙСЬКІ ГРОМАДИ БАЛТСЬКОГО ПОВІТУ: ІСТОРІЯ ТА РОЗСЕЛЕННЯ	41
2.1 Соціоекономічна та демографічна	44
характеристика єврейських громад Балтського повіту	44
2.2 Землеробські колонії в системі розселення євреїв	62
Балтського повіту	62
Розділ III. ПРАВОВИЙ СТАТУС ЄВРЕЇВ У РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ	72
3.1. Історичні передумови: від «золотої доби» до «смуги осілості»	74
3.2 Смуга осілості та її вплив на єврейську ідентичність	76
3.3. «Положення про устрій євреїв» 1804 року:.....	79
перший етап регулювання.....	79
3.4. Законодавство доби Миколи I:	87
посилення асиміляційного тиску	87
3.5 Внутрішня політика царського уряду з 1881 по 1917 рр	97
3.6 Міграційні процеси як наслідок законодавчих обмежень	101
Розділ IV. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ ЄВРЕЙСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ	105
4.1 Соціально-культурний простір єврейських.....	105
громад Балтського повіту	105
4.2 Мовна традиція.....	141
4.3 Самоорганізація (кагал).....	146
4.4 Побутові маркери та практики євреїв Балтського повіту	161
4.5 Юдаїзм та релігійна обрядовість	169
4.6 Модерні форми підтримки єврейської ідентичності:.....	187
наукові та історико-етнографічні товариства	187
ВИСНОВКИ	192

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	195
ДОДАТКИ.....	210

ГЛОСАРІЙ

БАР МІЦВА- в юдаїзмі прийом 13-літніх хлопчиків у доросле юдейське об'єднання. Підліток читає уривок з Тори в Суботу в синагозі і після цього вважається повноправним членом громади.

БАТ МІЦВА - релігійне повноліття для дівчат з 12 років.

БРИТ-МІЛА - обряд обрізання, що символізує укладання союзу (заповіту) між Богом та єврейським народом.

ВИХРЕСТ- особа, що перейшла з юдаїзму до християнства.

ГАЛАХА - юдейське право, сукупність законів та настанов, що регулюють релігійне, юридичне та сімейне життя.

ЙОМ КІПУР- Судний день, день посту та спокути гріхів.

КАШРУТ (КОШЕР) - система правил харчування, що визначає, які продукти дозволені до вживання.

КІПА (ЄРМОЛКА) - традиційний чоловічий головний убір, що символізує смирення перед Всевишнім.

КОРОБОЧНИЙ ЗБІР- непрямий податок на кошерні продукти (переважно м'ясо), що існував у Російській імперії для фінансування потреб громади та освітніх установ.

МАЦА - прісний хліб, який вживають під час свята Песах.

МАЦЕВА- намогильний камінь.

МЕЗУЗА - сувій пергаменту з текстом молитви «Шма», закріплений на одвірку дверей.

МІКВА- ритуальний басейн для омивання при синагозі з дощовою водою.

МЕНОРА - семисвічник, один із найдавніших символів юдаїзму, що стояв у Єрусалимському храмі.

МІНЬЯН - кворум з десяти дорослих чоловіків, необхідний для проведення публічного богослужіння.

ОГЕЛЬ- намогильний камінь на похованнях духовних лідерів громади.

ПЕСАХ - свято виходу євреїв з Єгипту (єврейський Великдень).

РАБИН - вчитель, духовний наставник та експерт у питаннях єврейського права.

РОШ ГА-ШАНА - єврейський Новий рік.

СВІЧНИЙ ЗБІР - державний податок на свічки, що запалювалися єврейськими родинами на Шабат та свята; запроваджений у ХІХ ст. для фінансування єврейських училищ.

СИНАГОГА - приміщення для спільних молитов, навчання та зборів громади.

ТАЛІТ ГАДОЛЬ - релігійний атрибут у вигляді великого прямокутного покривала (зазвичай біле з чорними або синіми смугами), виготовлене з вовни чи бавовни, з китицями цицит на чотирьох кутах. Одягається лише при молитві.

ТАЛІТ КАТАН- релігійний елемент традиційного одягу, прямокутне полотно з отвором для голови, яке зазвичай носять під сорочкою з китицями (цицит).

ТАЛМУД - багатотомний збір правових та етичних положень юдаїзму.

ТАЛМУД-ТОРА - заклад початкової освіти для малозабезпечених дітей громади.

ТАНАХ - аббревіатура назви єврейської Біблії (Тора, Невіім, Кетувім).

ТОРА - П'ятикнижжя Мойсеєве; найважливіший священний текст.

ТФЛІН - шкіряні коробочки з уривками з Тори, які чоловіки надягають під час ранкової молитви.

ХАНУКА - свято світла, встановлене на честь перемоги над грецькими загарбниками та відновлення Храму.

ХАНУКІЯ - дев'ятисвічник, релігійний атрибут свята Ханука.

ХАСИДИЗМ - релігійна течія, що наголошує на особистій побожності, радості та любові до Бога.

ХЕВРА КАДІША (Поховальне братство) - релігійна організація волонтерів, що займається підготовкою померлих до поховання та забезпеченням дотримання всіх обрядів трауру.

ХЕДЕР- малокомплектний платний заклад початкової освіти.

ХУПА - весільний балдахін, під яким проходить церемонія одруження.

ЦДАКА - обов'язкова благодійність, справедлива допомога тим, хто має в ній потребу.

ЦИЦИТ- китиці на таліт катан та таліт гадоль, що складається з 8 ниток та 5 вузлів, що служать постійним візуальним нагадуванням про 613 заповідей Бога.

ШАБАТ - сьомий день тижня, субота, призначена для відпочинку та духовного оновлення.

ШИВА - семиденний період глибокої жалоби після поховання близького родича.

ВСТУП

Актуальність теми дисертаційного дослідження зумовлена багатоаспектністю проблеми збереження етнокультурної ідентичності в умовах трансформацій на підґрунті глобалізації та міжкультурних комунікацій в сучасному світі. Водночас на прикладі єврейської спільноти, простежується історичний досвід формування та збереження національної самосвідомості впродовж століть. Особливої значущості набуває вивчення цих процесів у контексті Російської імперії, де офіційна політика була спрямована на асиміляцію всього населення, зокрема й єврейського, через внутрішню політику. Реконструкція соціокультурних практик, які використовувалися євреями для формування та збереження ідентичності, дозволяє поглибити розуміння механізмів етнічної стійкості. Також, виявити історичні закономірності збереження власної культури в умовах поліетнічного та поліконфесійного середовища.

Недостатній рівень вивчення механізмів та в цілому системи збереження єврейської ідентичності в межах Балтського повіту у вітчизняній та іноземній історіографії визначає необхідність комплексного вивчення цього регіону. Пропонована праця спрямована на заповнення існуючих лакун та комплексне дослідження формування та збереження ідентичності єврейських громад повіту з кінця XVIII до початку XX століття.

Зв'язок роботи з планами наукових досліджень

Дисертаційне дослідження виконане в межах комплексної науково-дослідної теми кафедри археології, етнології та всесвітньої історії факультету історії та філософії ОНУ імені І. І. Мечникова №207 «Етнокультурні процеси в українському східно-романському Порубіжжі»; № 354 «Трансформація етнокультурних процесів в Південно-Західній Україні».

Метою дисертаційної роботи є виявлення маркерів єврейської культури та історико-етнографічна реконструкція соціокультурних практик, спрямованих на формування та збереження етнічної ідентичності у хронологічних межах другої половини XVIII - початку XX століття Балтського повіту. Також уточнення науково-понятійного апарату категорії «єврейська ідентичність» у зазначеному контексті.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання низки наукових завдань:

- Визначити стан дослідження ідентичності євреїв Балтського повіту в українській історіографії;

- Сформувати джерельну базу дослідження з архівних, писемних, речових, усних, візуальних, етнографічних матеріалів;

- Дослідити історію формування єврейської спільноти Балтського повіту;

- З'ясувати механізми самоідентифікації євреїв, роль релігійних і повсякденних соціокультурних практик у формуванні та підтримці єврейської ідентичності;

- Визначити специфіку єврейського штетлу як соціокультурного простору та його роль у зміцненні самобутності культури єврейської спільноти;

- З'ясувати та систематизувати маркери єврейської ідентичності на території Балтського повіту.

Об'єктом дослідження виступає єврейська спільнота Балтського повіту Подільської губернії Російської імперії.

Предметом дослідження є ідентичність єврейської громади та соціокультурні практики, що спрямовані на формування та збереження єврейської ідентичності в умовах національної політики Російської імперії.

Географічні межі дослідження охоплюють історичну територію Балтського повіту в межиріччі Дністра та Південного Бугу. У

сучасному адміністративно-територіальному поділі це відповідає північним районам Одещини, частинам Кіровоградської та Миколаївської областей, а також частині лівобережжя Молдови.

Хронологічні межі дослідження. Нижня межа відповідає створенню Балтського повіту після Третього поділу Польщі. Відповідно зміною правового становища єврейських громад, що безпосередньо впливало на формування ідентичності євреїв. Верхня межа - кардинальними змінами державного устрою після Жовтневого перевороту та подальшим розформуванням Балтського повіту як адміністративно-територіальної одиниці.

Методологічна основа дослідження

Методологічною основою дисертації є загальнонаукові принципи науковості, історизму, об'єктивності, системності та верифікованості.

Основними методами дослідження є:

Порівняльно-історичний аналіз вивчення еволюції соціокультурних практик та зіставлення їх з аналогічними процесами в інших регіонах;

Діахронний та синхронний підходи дослідження процесів у динаміці та фіксації їх стану в певні періоди;

Міждисциплінарний для залучення методів етнографії, соціології та культурології, метою багатоаспектного розуміння феномену єврейської ідентичності;

Структурно-функціональний - вивчення внутрішньої організації єврейської спільноти та функцій соціокультурних практик у підтримці ідентичності;

Історико-етнографічний метод - реконструкції повсякденних практик, традицій та обрядів, як маркерів єврейської ідентичності;

Метод польових досліджень - обстеження тафального ландшафту (єврейських некрополів), а також для історико-етнографічної

реконструкції традиційних господарсько-житлових комплексів регіону;

Метод інтерв'ювання - для уточнення канонічних аспектів релігійного життя та особливостей сучасної обрядової практики. Використано під час спілкування з рабином та представниками громади.

Наукова новизна роботи полягає у тому, що:

- Виявлено механізми розселення євреїв у межах повіту;
- З'ясовано динаміку чисельності єврейської спільноти та причини демографічних змін;
- Уперше введено до наукового обігу результати комплексного обстеження тафального ландшафту Крутих, Балти, Кодими, Саврані, Кривого Озера де зафіксовано структуру та стан збереженості територіально відокремленого єврейського кладовища. На основі авторських польових спостережень та фотофіксації розроблено тривимірну модель (3D-реконструкцію) традиційного житла єврейської громади;
- Виявлено етнокультурну виразність побутового-житлового комплексу;
- Сформовано корпус польових матеріалів для виявлення і вивчення маркерів єврейської ідентичності;
- Здійснено комплексний історико-етнографічний аналіз соціокультурних практик єврейських громад Балтського повіту;
- Досліджено роль релігійної обрядовості юдаїзму у формуванні і зміцненні єврейської ідентичності;

Практичне значення дисертаційного дослідження полягає в історико-етнографічній реконструкції етнопросторової структури містечок Балтського повіту, з'ясуванні соціокультурних практик, що формували та підтримували самосвідомість єврейського населення

регіону. Результати дослідження, його теоретичні положення та висновки можуть бути використані в регіональних програмах національної політики при написанні монографій, наукових статей, підручників і навчальних посібників з етнології, історії України та краєзнавства, а також для розробки лекційних курсів і практичних семінарських занять. Створена тривимірна модель (3D-reconstruction) традиційного житла єврейської громади та результати комплексного обстеження тафального ландшафту (Балти, Кодими, Крутих та Кривого Озера, Саврані) популяризують важливість збереження об'єктів культурної спадщини, особливо в умовах повномасштабної війни. Матеріали дисертації можуть бути впроваджені у профільних виставках та постійно діючих експозиціях історико-краєзнавчих музеїв Одещини та інших регіонів України.

Апробація основних положень дисертації. Результати дисертаційного дослідження були представлені у доповідях на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях. Зокрема, використання народної пам'яті та усної історії як інструментів дослідження єврейської ідентичності представлено на 77-й звітній конференції викладачів і наукових працівників ОНУ імені І. І. Мечникова (Одеса, 2022) та на XIX науковій конференції «Етнічна культура в глобалізованому світі» (Одеса, 2024). Питання трансформації традиційної культури, зокрема клезмерської музики Південно-Східного Поділля, були представлені на Всеукраїнській конференції «Трансформаційні процеси соціальної культури в Україні» (Київ, 2023). Апробація результатів дослідження тафального ландшафту та ролі релігійних інституцій Балти відбулася на 9-й конференції «History, Spirituality, Culture. Dialogue and Interactivity» (Галац, Румунія, 2023) та IX-й міжнародній конференції «Patrimoniul cultural de ieri - implicații în dezvoltarea societății durabile de mâine» (2024). Проблематика єврейських некрополів та аналізу метричних

книг як культурного коду громад також висвітлювалася на Київській міжнародній конференції з юдаїки (Київ, 2023) та XXI науковій конференції «Етнічна культура в глобалізованому світі» (Одеса, 2025). Вплив державної політики Російської імперії на ідентичність громад, зокрема через інструменти русифікації та освітні реформи, розглядався на Всеукраїнській конференції «Етнокультурне розмаїття України» (Одеса, 2024). Практичні аспекти збереження культурної спадщини та залучення молоді до охорони пам'яток обговорювалися на круглому столі ESJF (2025). Результати комплексного аналізу ідентичності в наративних джерелах, архітектурі та тафальному ландшафті Балтського повіту було представлено на Міжнародній конференції «XXVIII Сходознавчі читання А. Кримського» (Київ, 2025). Окремі результати дослідження тафального ландшафту та єврейської епіграфіки та матеріальної спадщини XIX - початку XX століття було систематизовано та оприлюднено у формі авторського наукового каталогу «Історія та пам'ять: мацева та огель» (Одеса, 2025).

Структура та обсяг дисертації. Робота містить вступ, чотири розділи, шістнадцять підрозділів, висновки, список джерел і літератури (156 позицій на 15 сторінках). Загальний обсяг дисертації становить 255 сторінок, із яких 182 сторінки припадає на основний текст без урахування анотації, додатків та списку використаних джерел та літератури.

РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1 Теоретичні аспекти дослідження

Феномени «національна ідентичність» та «етнічна ідентичність» були предметом дослідження представників різних гуманітарних дисциплін - етнології, етнічній психології, філософії, соціальній психології, політології та ін. Окремих аспектів проблеми національної ідентичності присвячено праці Е.Д. Сміда, Л.Нагорної, М.Й. Боришевського, П.І. Гнатенка, В.М. Павленко. Феномени етнічної ідентичності вивчали І.В. Данилюк, В.Б. Євтух, О.М. Лозова, А.М. Львовичкіної, Ю.Ю.Руденко, М.А. Козловець.

Власне саме поняття ідентичності має широкий зміст і застосовується в різних галузях наукового знання, зокрема в історії, соціальних науках, психології, економіці та лінгвістиці. У загальному значенні ідентичність розглядається як категорія соціально-гуманітарних наук, що застосовується для опису індивідів і груп в якості відносно стійких, «тотожних самим собі» цілісностей. Формування, закріплення або трансформація даного феномену відбувається в процесі комунікації індивіда з соціумом. Однак і досі ці феномени, як і багато інших етнопсихологічних понять, заслуговують на більш точне визначення, як відзначають сучасні вчені (Г.М. Андрєєва, В.М. Павленко та ін.). Адже їх унікальність вимагає таких особливих визначень, які б повною мірою розкривали психологічну сутність і структуру понять «національна ідентичність» та «етнічна ідентичність», висвітлюючи водночас спільне та відмінне між ними.

З метою вирішення сформульованої проблеми проаналізуємо основні наукові позиції зарубіжних і вітчизняних учених із різних галузей гуманітарних знань.

У соціологічній науці вивченням сутності та структури феномена національної ідентичності займалися М.І. Пірен, Е.Д. Сміт та ін. За позицією Е.Д. Сміта, сутність феномена «національна ідентичність» (Сміт, 1994, с. 4-15) полягає в усвідомленні особистістю власної належності до такої групи людей, як нація. Натомість націю вчений визначив як сукупність людей, що вирізняється своєю назвою, власною історичною територією, спільними міфами, історичною пам'яттю, масовою громадською культурою, економікою, однаковими для всіх юридичними правами й обов'язками. Він вважає, що сутність національної ідентичності віддзеркалюють колективний та індивідуальний аспекти. Зокрема колективна національна ідентичність може пов'язуватися з поняттями «роду», «території» чи соціоекономічними характеристиками. У структурі національної ідентичності було виокремлено два основні компоненти: когнітивний, пов'язаний із уявленням про власне «Я», та афективний, що відображає емоційно-ціннісне ставлення (Сміт, 1994, с.18-19). На погляд вченого когнітивний компонент складається зі знань особистості про існування нації, її територію, символіку, звичаї, традиції, історичні події та героїв, зарахування себе до конкретної нації. Афективний компонент національної ідентичності особистості найвиразніше відбивається у ступені прихильності та її актуальності. Ступінь прихильності особистості до національної ідентичності виявляється у значущості та почуттях щодо її належності до конкретної національної групи, зокрема у почуттях щодо проживання на території цієї групи. До афективного компонента національної ідентичності належать національна гордість чи сором, національна самоповага чи зневага та т. ін.

У межах етнопсихологічного підходу, національна гордість віддзеркалює почуття патріотизму та глибинної прихильності до своєї Батьківщини. Це фундаментальне почуття виявляється в усвідомленні особистістю своєї етнонаціональної належності, що базується на єдності мови, культури та спільних інтересів нації (Янів, 2006, с. 341). Національна гідність, у такому контексті, постає як результат внутрішнього переживання індивідом автентичності свого народу, його історії, традицій та звичаєво-обрядової сфери.

За переконаннями М.І. Пірен, сутність національної ідентичності неможливо розглядати без урахування впливу спільної мови, території, культури, звичаїв і традицій, які об'єднують людей із однієї нації. Вчена наголосила, що в умовах сьогодення актуалізується такий аспект проблеми національної ідентичності як еліта нації. За її переконаннями, становлення національної ідентичності сучасної еліти нації виступає провідним чинником як консолідації кожного суспільства, так і запобігання й подолання глобалізаційних викликів націям-державам. (Пірен, 1998, С.254-262)

В етнології Ю. В. Бромлі детально проаналізував структуру етнічної самосвідомості (ethnic self-awareness), зміст якої за сутністю корелюється з категорією національної ідентичності. За позицією вченого, важливим складником самосвідомості виступають уявлення людини про типові якості та властивості свого етносу (Bromley, 1974, р. 58). Такі уявлення він трактував як етнічні аутостереотипи. Водночас дослідник підкреслював тісний взаємозв'язок самоідентифікації з іншими складниками етнічної самосвідомості: усвідомленням людьми власної належності до спільноти, рефлексією щодо спільного походження та історичної долі (Bromley, 1974, р. 66).

У контексті психологічної науки національну ідентичність доцільно розглядати як складову структури національної

самосвідомості особистості як систему її уявлень про власні етнокультурні характеристики.

Аналіз сучасних наукових робіт українських філософів і психологів дозволив встановити, що у вітчизняному науковому просторі вивчалися лише окремі аспекти проблеми розвитку національної ідентичності особистості (А.С. Баронін, А.М. Березін, М.Й. Боришевський, Т.С. Воропаєва, Г.Б. Гандзілевська, П.І. Гнатенко, І.В. Данилюк, В.М. Павленко, Л.М. Співак,).

Так, М.Й. Боришевський досліджував національну ідентифікацію громадян у контексті встановлення провідних чинників демократичних перетворень в українському суспільстві. Психолог визначив сутність цього процесу як усвідомлення людиною власної належності до конкретного етносу, нації та близькості, спорідненості. (Боришевський, 2000, с. 63) Як бачимо, учений застосував термін «національна ідентифікація» як щодо нації, так і щодо етносу, вочевидь суттєво не розрізняючи ці групи. Підкреслимо, що він акцентує увагу на свідомому характері цього процесу.

За позицією А. С. Бароніна, складний процес національної ідентифікації презентує собою таке глибинне ототожнення людиною самої себе з нацією, що базується на стійкому психологічному зв'язкові та активному прийнятті до власного внутрішнього світу національних норм, взірців і ціннісних орієнтирів. Важливу роль у динаміці цього процесу вчений надавав соціокультурним традиціям (Баронін, 2000, с. 142-145). За його переконанням, традиції об'єктивуються у віруваннях, стереотипах поведінки, специфічних способах мислення та прагненнях, що виступали фундаментом для попередніх поколінь і залишаються смисложиттєвими для теперішніх представників конкретної нації. У своїх працях дослідник

зазначав, що традиції завжди узгоджуються з національним ідеалом, а їх дотримання представниками нації є підтвердженням власної національної належності та маніфестацією солідарності з цією спільнотою.

З огляду на тлумачення А. С. Бароніна щодо значущості традицій, варто підкреслити, що ідеї про роль осмислених особистістю духовних, історичних та громадянських цінностей як підґрунтя розвитку ідентичності активно розвиває і Г. Б. Гандзілевська (Гандзілевська, 2013, с. 28-32). Дослідниця акцентує увагу на тому, що формування національної самосвідомості людини значною мірою ґрунтується на її усвідомленому та вільному виборі. Феномен «національна ідентичність» також виступав центральним об'єктом наукового інтересу таких вітчизняних вчених, як філософ П. І. Гнатенко та психолог В. М. Павленко (Гнатенко, Павленко, 1999, с. 82).

Відзначимо, що концептуальні положення вітчизняних авторів є цілком співзвучними з поглядами класика зарубіжної політичної етнології Е. Сміта. Зокрема, у перекладному виданні його праці обґрунтовується теза про багатомірність національної ідентичності, складниками якої є множинність ідентифікацій людини, що стосуються ключових маркерів нації: спільної історичної пам'яті, міфології, території та державної приналежності з її системою однакових прав і обов'язків (Сміт, 1994, с. 24). Базовими чинниками розвитку цього феномену вітчизняні вчені вважають національну самосвідомість, національну ідею, почуття духовності та культуру нації (Гнатенко, Павленко, 1999, с.118). Досліджуючи особливості самоідентифікації етнічних українців Півдня України, Т. С. Воропаєва також підкреслила багатовимірність і складну структуру

національної ідентичності громадянсько-політичного типу (Воропаєва, 2010, с. 61-65).

Більш глибокому розумінню функціональної ролі національної самоідентифікації у становленні особистості сприяє теза дослідниці про те, що утвердження самоцінності історичної пам'яті та розбудова на її засадах чіткої аксіологічної системи є неодмінною передумовою успішної самореалізації людини в суспільстві (Воропаєва, 2004, с. 61-65).

Розглядаючи роль історичної пам'яті як основи аксіологічної системи, варто звернутися до концепції О. Руденко, яка пропонує розгляд національної ідентичності крізь призму консолідаційної моделі. Авторка зазначає, що ідентичність є складним багат шаровим феноменом, який у процесі політичної модернізації потребує свідомих зусиль держави та суспільства. Згідно з цим твердженням, для консолідації спільнота потребує актуалізації суспільно-історичної традиції, формування образу "золотої доби" та звернення до постатей історичних національних героїв. Такий підхід дозволяє формувати ідентичність на основі історичної пам'яті (Руденко, 2020, с. 100-110).

Продовжуючи цю лінію, доцільно припустити, що позитивна національна ідентичність виступає стрижневою характеристикою самоактуалізованої особистості. В аналогічному ракурсі, у дослідженні Л. М. Співак презентовано положення про нерозривний зв'язок національної ідентичності та національної самосвідомості. Результатом цього інтегративного процесу є формування цілісного та структурованого національного «Я» особистості (Співак, 2015, с. 300). У складі його ядра авторка виокремлює національну самоідентичність як прямий результат усвідомлення та емоційної оцінки власної приналежності до нації (Співак, 2015, с. 300).

О. В. Шевченко, розвиваючи ідеї М. Й. Боришевського, трактує національну ідентифікацію як процес самоотожнення особистості зі своєю нацією, кінцевим результатом якого є сформований «Я-образ» представника нації (Шевченко, 2003, с. 409-420.). В свою чергу, аналізуючи етнічну ідентичність як невід'ємний складник соціальної ідентичності, П.І. Гнатенко та В. М. Павленко визначають її як результат когнітивно-емоційного усвідомлення своєї належності до етнічної спільноти. Така ідентичність віддзеркалює різні рівні ототожнення індивіда зі своїм етносом та його диференціацію від інших груп (Гнатенко, Павленко, 1999, с. 466).

На особливу увагу заслуговує вивчення особливостей самоідентифікації представників національних меншин, що було предметом аналізу психолога І. В. Данилюка (Данилюк, 2005, с. 43-51). Шляхом емпіричного аналізу було доведено, що почуття етнічності, зазвичай, має вищі показники актуалізації у недомінуючих етнічних спільнот. Значення етнічної ідентифікації часто є ситуативним: вона може не проявлятися яскраво у моноетнічному середовищі, проте суттєво активізується при переході індивіда у полікультурний простір, виступаючи захисним механізмом проти асиміляційних процесів.

1.2 Єврейська ідентичність: теоретичні підходи та дослідження.

Вивчення феномену єврейської ідентичності є одним з найскладніших напрямків у сучасній гуманітаристиці. Поняття знаходиться на перетині таких дисциплін як: історії, соціології, антропології, культурології, релігієзнавства, етнології та філософії. Складність зумовлена історичним шляхом єврейського народу, зокрема відсутністю власної державності протягом більшої частини історії, сталою релігійною традицією, що формувала етнічну

самосвідомість. Зазначені чинники сформували багат шарову, динамічну основу єврейської ідентичності.

Наукова рефлексія щодо вивчення та аналізу механізмів збереження етнорелігійної самосвідомості в умовах постійних зовнішніх тисків та внутрішніх трансформацій, розпочалася у ХІХ столітті. Відповідно на основі емансипації євреїв у Західній Європі та кризи традиційних громад у Східній, виникла потреба у переосмисленні єврейської ідентичності як культурно-історичного феномену. Найбільш інтенсивного розвитку та концептуального осмислення дослідження єврейської ідентичності відбулось у ХХ - на початку ХХІ століття, як реагування на катастрофічні події Голокосту, який поставив під загрозу саме існування єврейського народу, а також на створення держави Ізраїль, що дало нове екзистенційне та геополітичне вимірення єврейській ідентичності. Сучасні глобалізаційні процеси, міграція та розвиток цифрових комунікацій посилюють актуальність дослідження, у контексті розуміння етнокультурної сталості в умовах сучасного світу.

Отже, поняття "єврейська ідентичність" є одним з складних для універсального визначення, оскільки водночас є динамічним, полісемантичним та багатовимірним. Поняття об'єднує в собі багатоконпонентний комплекс взаємопов'язаних складових та компонентів:

Релігійна складова: Юдаїзм є базовим елементом традиційної єврейської ідентичності, що визначає систему вірувань, етичні норми, календар свят, обряди та ритуали (Шабат, кашрут, бріт міла, бар міцва, бат міцва). Сьогодні для світських євреїв релігійні елементи здебільше сприймаються як культурна спадщина або колективна пам'ять.

Етнопсихологічна: Відчуття приналежності до єврейського народу, що ґрунтується на спільній історичній долі, походженні,

генеалогії, навіть якщо релігійні зв'язки ослаблені. Важливим елементом є також стале відчуття належності до спільноти навіть за відсутності територіальної єдності.

Етнокультурна: Культурна спадщина, що включає писемність (на їдиші, івриті, ладіно), мистецтво, побутові традиції, фольклор у вигляді пісень, легенд, казок та систему цінностей, які передаються з покоління в покоління.

Історична: Спільна історична пам'ять, що охоплює періоди державотворення (давнє Ізраїльське царство) та існування позадержавою (Вигнання, погроми, Голокост), формує колективну пам'ять та зв'язок з історичною Батьківщиною.

Особливої уваги потребує мовний компонент, оскільки він став основою унікальної системи диглосії (двомовності). Ключовим фактором тут виступав сакральний статус івриту: як мова релігійного культу та інтелектуальної комунікації, він забезпечував безперервність духовної традиції. Водночас не менш важливим чинником етнічної самобутності євреїв-ашкеназів Східної Європи був їдиш. Він слугував розмовною мовою, що ілюструвала в собі ментальні риси, фольклорні пласти та специфіку побуту штетла.

Соціальний компонент впливав на формування ідентичності за рахунок внутрішніх інституцій таких як: кагал, благодійні товариства, освітні заклади, які забезпечували взаємодопомогу та збереження етнокультурних особливостей в умовах інокультурного середовища.

На відміну від багатьох інших ідентичностей, єврейська не була монолітною чи статичною, внаслідок чого утворились етнічні групи, як реакція на навколишнє середовище.

Перша група - ашкеназькі євреї, що проживали частково у Центральній та Східній Європі. Друга група – сефарди з Піренейського півострова та третя мізрахі (з Близького Сходу та

Північної Африки), кожен з яких має свої культурні, мовні та релігійні особливості. Від ортодоксії до консервативних, реформістських течій та світського єврейства. Відповідно "єврейська ідентичність" є багатошаровим конструктом, який вимагає комплексного підходу в контексті етнологічного дослідження.

Вивченням єврейської ідентичності займалися такі науковці як С.М. Дубнов, Г.Шодем, Д. Боярін, Й. Йершальмі, К. Гейс які запропонували різні методологічні підходи та концепції.

С. М. Дубнов, провідний єврейський історик та ідеолог початку ХХ століття, розробив концепцію «культурно-національної автономії» як стратегічного механізму збереження єврейського народу в умовах діаспори. На протиположності релігійному догматизму та радикальним асиміляційним процесам, він обґрунтував ідею, що єврейська ідентичність має розвиватися на засадах світської національної культури, мовної диглосії (їдиш та іврит), літератури, мистецтва та розгалуженої системи власних освітніх і громадських інституцій (Дубнов, 1911, с. 64-68).

Вчений стверджував, що специфічний історичний досвід євреїв у діаспорі сформував унікальну модель «духовної нації», для якої основою єдності виступає не територіальна цілісність, а культурна спадщина та автономна громадська організація, тобто кагал у його модернізованому вигляді (Дубнов, 1911, с. 102). Він вбачав майбутнє єврейського народу у розбудові мережі світських шкіл, бібліотек та культурних центрів, що функціонують на основі національного самоуправління.

Теоретичні висновки С. М. Дубнова є важливими для розуміння функціонування єврейської ідентичності в умовах Російської імперії, зокрема у межах Смуги осілості. Попри офіційні дискримінаційні обмеження та адміністративний тиск, потужна внутрішня

інфраструктура громади, у вигляді традиційних хедерів та єшив та благодійних товариств, дозволяла єврейським громадам Балтського повіту зберігати високий рівень соціокультурної самодостатності. Це цілком корелюється з візією С. М. Дубнова щодо єврейства як «екстериторіальної нації», що здатна підтримувати власну ідентичність через механізми внутрішньої автономії (Дубнов, 1997, с. 320-325).

Логічним доповненням до соціологічного аналізу С. М. Дубнова є дослідження Г. Шолема, який фокусує увагу на містичних та релігійно-символічних складниках єврейського світогляду, що стали одним із важливих чинників формування хасидської ідентичності в межах Смуги осілості. Г. Шолем вважається фундатором сучасного наукового вивчення єврейського містицизму, зокрема Кабали та хасидизму. Його праці докорінно змінили уявлення про роль езотеричних течій у єврейській історії та їхній безпосередній вплив на формування релігійної ідентичності (Sholem, 2003, с. 34-38). Дослідник проаналізував, як специфічні містичні уявлення про Божественне, космогонію та місце людини у світі, а також практики (медитації, кавана молитовна зосередженість, ритуали) формували світогляд євреїв та ставлення до історичного процесу, страждань (що інтерпретувалися як «муки Месії») та месіанських сподівань.

На думку Г. Шолема, хасидизм, що сформувався у XVIII столітті в середовищі єврейських громад Східної Європи, започаткував нові форми релігійного самовираження та колективної ідентифікації. Їхньою характерною рисою стало посилення значення містичного досвіду, емоційної складової релігійного життя, колективних духовних практик і культу цадика як харизматичного лідера громади. На противагу раціоналістичному талмудичному юдаїзму (мітнагдім), хасидизм змістив акценти на індивідуальний емоційний досвід, екстатичну радість та безпосередній зв'язок із

Творцем через інститут цадикізму, тобто визнання особливої духовної ролі лідера громади (Sholem, 2003, с. 352-355). Як наслідок, хасидизм набув особливого поширення в умовах соціально-економічних криз та обмеженого доступу широких верств єврейського населення до талмудичної освіти. Це сприяло його утвердженню як одного з найвпливовіших релігійних рухів у середовищі східноєвропейських євреїв.

Методологічні підходи Г. Шолема дозволяють експлікувати релігійність хасидських громад Балтського повіту, зокрема відомого Савранського осередку. Ідентичність савранських хасидів, як і інших хасидських дворів, була пов'язана з авторитетом цадика, колективними ритуалами та емоційно насиченою молитвою. Відповідно структура ідентичності виступала ефективним захисним механізмом, здатним протидіяти зовнішньокультурному тиску.

Важливим методологічним підґрунтям дослідження є концепція Сало У. Барона, який виступив головним критиком так званої «сльозної концепції єврейської історії» (*Lachrymose Conception of Jewish History*). Традиційна парадигма довгий час домінувала в історіографії, зосереджуючись виключно на гоніннях, стражданнях та мучеництві єврейського народу. Натомість С. Барон наголошував на «нормальності» єврейського історичного процесу, акцентуючи увагу на винятковій стійкості, адаптивності та внутрішній динаміці єврейських спільнот (Baron, 1963, vol. 4, pp. 245-258).

Дослідник стверджував, що євреї ніколи не були пасивними об'єктами зовнішніх обставин, а виступали активними суб'єктами історії. Вони постійно трансформували власну ідентичність, економічні стратегії та соціокультурні інституції у відповідь на виклики часу. С. Барон звертав особливу увагу на економічні здобутки, інтелектуальний розквіт та розвинені системи внутрішнього самоврядування і благодійності як неспростовні

докази вітальності та життєздатності громад (Baron, 1952, vol. 2, pp. 210-215).

Застосування теоретичних підходів дозволяє перенести дослідницький фокус на Балтський повіт. Проаналізувати його як унікальний соціокультурний простір, що дає змогу дослідити конкретні механізми, завдяки яким місцеві єврейські громади зберігали свою ідентичність та певну внутрішню автономію. Такий підхід допомагає заповнити лакуни в історіографії та зрозуміти специфіку життя євреїв регіону. Економічна активність євреїв регіону, розгалужена мережа синагог, освітніх закладів та благодійних товариств, зафіксовані в різнотипових джерелах, є свідченням «нормальності» та соціокультурної життєстійкості, про які писав С. Барон.

Методологічне значення, в контексті аналізу, формування та збереження ідентичності єврейських громад мають праці Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера, зокрема концепція «винайдених традицій» (The Invention of Tradition). Дослідники вважають, що значна частина соціокультурних практик, які сприймаються як «давні» та «автентичні», насправді були сформовані, модифіковані або адаптовані у відповідь на виклики модернізації та нові політичні умови (Hobsbawm, Ranger, 1983, pp. 1-14). Зазначений підхід дозволяє оцінити, як певні ритуали чи символи могли набувати нового змісту та значення в процесі підтримання колективної пам'яті та групової ідентичності Балтського повіту. В умовах Гаскалі (єврейського Просвітництва) чи посилення тиску імперської політики.

Застосування даної концепції спонукає до аналізу того, які з практик євреїв регіону були автентично збереженими, а які свідомо адаптованими чи новоствореними для підтримки ідентичності в

умовах соціальних змін. Концепція дозволяє уникнути спрощених інтерпретацій і зосередитися на динаміці культурних процесів, де традиція виступає не як статичний спадок, а як інструмент збереження.

Наукові підходи, що розвиваються з другої половини ХХ століття, остаточно відходять від монолітного розуміння єврейства, акцентуючи увагу на плюралістичному, гібридному та ситуативному характері ідентичності. В межах даного дослідження, подібна методологія, дозволяє розглядати єврейську спільноту Балтського повіту як середовище, де співіснували різні форми самовизначення від ортодоксально-традиційних до модернізовано-світських, що постійно взаємодіяли між собою, формуючи стратегію національного виживання (Нагорна, 2003 с. 18-30).

Сучасні дослідники, зокрема Д. Боярін та Й. Йершальмі, наголошують на багатовимірності єврейської ідентичності, яка може проявлятися як у релігійних формах, так і через культурну, етнічну чи історичну самоідентифікацію. Важливу роль у її збереженні відіграють колективна пам'ять, усвідомлення спільного історичного досвіду та культурної спадщини. Особливого значення в сучасному єврейському дискурсі набувають пам'ять про погроми, Катастрофу (Голокост) та відчуття належності до світового єврейства (Boyarin, 1993, pp. . 693-725).

Вагоме методологічне значення для дослідження мають напрацювання Крістін Гейз, зокрема концепція релігійної нечистоти як інструменту формування ідентичності та регулювання соціальних кордонів. Аналізуючи трансформацію юдаїзму від періоду Другого Храму до епохи Талмуду, дослідниця доводить, що галахічні приписи щодо ритуальної чистоти, кашруту та заборони змішаних шлюбів виконували функцію не лише теологічних догм, а і

антропологічних механізмів сегрегації, що забезпечували сталість єврейської ідентичності та культури в іноетнічному оточенні (Hayes, 2002, 328 p.).

Тяглість релігійного компонента як фундаменту самозбереження висвітлюється в сучасних міждисциплінарних дослідженнях. Зокрема, лінгвокультурологічний аналіз Ю. Нідзельської підтверджує, що релігійний світогляд залишається центральним елементом єврейської ідентичності, як запобіжний засіб проти асиміляції в історичних випробуваннях та в умовах еміграції. Дослідниця акцентує увагу на тому, що сутність діаспорного існування пов'язана з поняттям «інакшості», а поняття галуту постає однією центральних основ ідентичності (Нідзельська, 2021, с. 158-159).

Застосування цього підходу до аналізу інституту рабинату в Російській імперії дозволяє інтерпретувати діяльність рабинів як стратегічне підтримання "етноконфесійної кордону", яка формувала межу між традиційною громадою та соціумом. Відтак, зафіксовані в нормативних актах (зокрема у "Правилах для рабинів" 1894 р.) обмеження повноважень духовних лідерів, фіскальний тиск на сакральні обряди (міква, обрізання) та ліквідація автономних інституцій (поховальні братства) постають як цілеспрямована спроба імперської влади зруйнувати ці традиційні бар'єри. Таким чином, ліквідація рабинської влади та примусова "проникність" обцинних кордонів через стимулювання асиміляції розглядаються як центральні елементи державної політики уніфікації, спрямованої на нівелювання системи єврейської самоорганізації, теоретичне підґрунтя якої було закладене ще в античну добу.

Варто зауважити, що політика зросійщення в Російській імперії реалізовувалася через послідовне нищення самоорганізації народів

як націотворчого компонента. Такий підхід був універсальним: механізми, що застосовувалися до єврейських громад, часто дублювалися і щодо інших етносів. Підтвердженням є ліквідація козацького самоврядування після знищення Запорізької Січі. Як зазначає О. Бачинська, на прикладі козацьких формувань відбувалася повне знищення звичних форм місцевого правління. Ключовим інструментом стало позбавлення козацької Ради права обирати військового отамана, очільник отримував лише статус «наказного», що фактично перетворювало лідера громади на державного чиновника (Бачинська, 2024, с. 749-770). Таким чином, через знищення адміністративної суб'єктності відбувалося примусове включення українського населення до загальноімперського політичного простору.

Аналізуючи вплив процесів асиміляції, секуляризації та глобалізації, дослідники розглядають єврейські громади як динамічну спільноту, що постійно реконструює свою належність. У цьому контексті концепція гібридності підкреслює, що національна ідентичність формується з елементів різних культурних традицій, утворюючи певні синтетичні форми. Для дослідження євреїв Балтського повіту цей підхід є одним з базових, оскільки він дозволяє пояснити, як місцева громада, перебуваючи в іноетнічному (українському, молдовському, польському) та імперському оточенні, створювала власну модель соціокультурного буття (Yerushalmi, 1982, pp. 94-98).

Вищезазначені підходи є актуальними для розуміння трансформаційних процесів у єврейських громадах на початку ХХ століття, внаслідок впливу Хаскалі, сіонізму та зростаючої урбанізації з'являлися нові форми єврейської самосвідомості. Вони дозволяють аналізувати традиційні та модернізовані соціокультурні

практики, які свідчили про адаптацію та зміни в єврейській ідентичності напередодні революційних подій.

У цьому контексті ідея гібридності акцентує увагу на здатності національної ідентичності органічно вбирати елементи різних культур, створюючи унікальні синтетичні форми, які при цьому зберігають своє єврейське суть.

Отже, огляд теоретичних поглядів на процес формування єврейської ідентичності підтверджує її багатокомпонентність. Праці таких вчених Симона Дубнова, Гершома Шолема, Сало Барона, Еріка Гобсбаума, Теренса Рейнджера, а також сучасних авторів підтверджують, що ідентичність не є статичною. Під дією зовнішніх (політичних режимів, економіки, соціальних контактів) та внутрішніх (релігійних рухів, мовних змін, культурних течій) факторів відбувається трансформація або пристосування. Єврейська самосвідомість постає як переплетіння етнічних, конфесійних, культурних та історичних компонентів. Фундаментом збереження в діаспорі залишається релігійна традиція та її інституції (синагоги, хедери, єшиви). Проте поруч із цим вагому роль відіграла світська культура та здатність до національної самоорганізації, що стали дієвими механізмами виживання в умовах бездержавності. Здатність до адаптації виявлялася і у свідомому відтворенні традицій (їхньому «винайденні») у відповідь на нові політичні реалії, що вимагає критичного погляду на соціокультурні практики.

1.2 Письмові та польові джерела

У ході дослідження ідентичності євреїв Балтського повіту проаналізовано масив архівних джерел, залучених із фондів Державних архівів Хмельницької (ф. 227 Подільське губернське правління, ф. 226 Подільська духовна консисторія), Одеської (ф. 5, 16, 923, Р-99) Управління Одеського генерал-губернатора, Відділ реєстрації актів

цивільного стану, Одеський губ.ісполком), Миколаївської областей (ф.448) та Центрального державного історичного архіву України у м. Києві. зокрема метричні книги про народження та одруження кінця XVIII -початку XX ст. У метриках таких поселень, як Круті, Кодима, Балта, Ягорлик, Рибниця та Голованівськ, із середини XIX ст. простежуються певні відмінності у структурі записів. Якщо у Балті, Крутих та Кодимі практика перекладу та дублювання інформації івритом поступово зникає, то в Рибниці та Ягорлику двомовність зберігається значно довше. У метричних записах фіксувалися дата народження та день обрізання (Бріт міла) (ДАХмо Ф227,оп.1, спр. 3635), а також соціальний статус батьків, зокрема їхня приналежність до міщанських ремісничих спільнот. Окрім дублювання інформації на івриті мовна тардиція простежується і у інших видах документації, зокрема через підписи членів громади івритом та їдишем, що свідчить про застосування двох мов, що були традиційними для єврейської сільноти. Фіксація обряду ініціації ілюструє дотримання релігійних заповідей як фундаментальної релігійної практики для підтримки єврейської самосвідомості. Своєчасність проведення обряду (на 8-й день після народження) підтверджує дотримання традицій та першого з ключових «обрядів переходу» для хлопчиків.

Також у вищезгаданих документах зазначається приналежність батьків до професійних спільнот єврейських громад, що свідчить про глибоку соціальну диференціацію громади та відповідно корелюється з кількістю синагог, молитовних будинків у волосних містечках та безпосередньо у Балті. Варіативність єврейського соціуму віддзеркалюється не лише у розмаїтті релігійних течій, а й у принципах групування громад навколо молитовних установ. Одним із ключових джерел для вивчення цього питання в межах Балти є архівна справа «Наряд Подольского губернского правления о проверке правильности существования еврейских молитвенных

домов» (ДАХМО, ф. 227 оп. 3, сп. 8151). Інформація в документі структурована у вигляді таблиці: назва установи, реквізити дозволу на відкриття, дані старости, скарбничого та вченого єврея (рабина), а також чисельність прихожан за 1913-1914 роки. Наведені відомості дають змогу реконструювати не лише типи ідентичностей, а й найбільш поширені варіанти самовизначення балтських євреїв. Аналіз джерела виявив кілька ліній диференціації, що зафіксовані у самих назвах установ. Так, у синагогах чітко простежується регіональна та локальна ідентичність: Сандігурська, Кодимська, Коритненська, Білоруська, Тальнянська, Тростянецька, Савранська. Інші назви вказують на професійний характер спільнот: Велика купецька, Цехова та Ремісничка. Окремо варто виділити колективну ідентифікацію за хасидськими течіями, що часом поєднувала територіальне походження з конфесійною приналежністю (Савранська, Сандігурська). Судячи з кількості прихожан, найчисельнішою на 1913-1914 роки була громада хасидів (Велика синагога, 375 осіб) (Петрова, Чінена, 2024, 335-336). Така строката диференціація в Балті була зумовлена адміністративним статусом міста та його географією, що сприяло розквіту торгівлі та ремесел традиційних сфер єврейської зайнятості.

Таким чином, у зазначеному документі простежується багатошаровість самосвідомості єврейської спільноти, зокрема локальна та професійна, релігійна та гібридна, що формувалася на перетині територіальної та конфесійної приналежності. Аналіз числених прохань про відкриття молитовних будинків у Голованівську, Крутих та Балті дає змогу реконструювати умови релігійного життя в Російській імперії, де жорсткі вимоги до відкриття установ відображали антисемітський вектор державної політики.

Важливе місце в дослідженні посідають нарративні джерела: автобіографічна оповідь мешканця Балти Абрама Приблуди та праця Олександра Алексєєва. Свідчення на основі власного досвіду ілюструють внутрішню структуру громад, соціокультурні практики та повсякденні механізми самоідентифікації.

Вагомою складовою джерельної бази стали авторські польові дослідження, проведені протягом 2022 - 2025 років. Результатом експедицій стала комплексна фіксація матеріальних маркерів ідентичності єврейських громад регіону. Зокрема, за підтримки Меморіального фонду єврейської культури (Memorial Foundation Jewish Culture, США) було реалізовано проєкт із фіксації тафального ландшафту, що дозволило сформувати та видати каталог єврейських кладовищ містечок Кодима та Круті.

У ході польових робіт також було зафіксовано та проаналізовано сакральні споруди та господарсько-житлові комплекси у Балті, Кодимі, Крутих та Саврані. Традиційні єврейські будинки регіону вирізнялися багатокімнатністю, наявністю розгалужених підвалів та схронів, що вирізняло їх на тлі забудови українських чи молдовських сусідів. Фасади релігійних споруд часто містили елементи юдейської атрибутики: метафорне зображення сувоїв Тори або Скрижалей Завіту.

Ключовим джерелом для реконструкції самосвідомості найбільш інформативним є тафальний ландшафт (єврейські кладовища). Епітафії та декорування на мацевих (благословляючі руки когенів, глечики левітів, зображення левів та оленів) не лише вказували на родинну чи станову приналежність померлого, а й засвітчують його нерозривний зв'язок із сакральною традицією.

Щодо візуальних маркерів єврейської ідентичності, то архітектурні особливості забудови відігравали ключову роль у сприйнятті містечок зовнішніми спостерігачами. Зокрема, у

статистичних описах 1887 року зазначалося, що поштовий шлях від Києва до Одеси, який пролягав через Балту, Кодиму та Круті, мав виразне етнокультурне обличчя. За свідченнями сучасників, уже на під'їзді до Крутих чи Кодими подорожній усвідомлював в'їзд саме до єврейських поселень завдяки специфіці їхнього ландшафту та характерному архітектурному ансамблю (Субботин, 1887, с.185).

Отже, єврейська ідентичність постає як складний, динамічний феномен, який у працях дослідників визначається через баланс між релігійною традицією та адаптацією до зовнішніх змін. Джерельна база дослідження дозволяє верифікувати теоретичні положення на прикладі Балтського повіту через комплексне поєднання архівних документів та матеріальних свідчень. Зокрема, опрацювання архівних фондів, у поєднанні з результатами авторських польових досліджень 2022–2025 років, створює основу для виявлення соціокультурних практик громади. Залучення епіграфічних матеріалів, разом із аналізом тафального ландшафту та житлово-господарських комплексів, дозволяє реконструювати ідентичність єврейського населення повіту. Такий підхід забезпечує перехід від абстрактних категорій ідентичності до аналізу реальних візуальних маркерів та повсякденних стратегій формування та підтримки ідентичності єврейської спільноти в полікультурному просторі регіону.

Розділ II. ЄВРЕЙСЬКІ ГРОМАДИ БАЛТСЬКОГО ПОВІТУ: ІСТОРІЯ ТА РОЗСЕЛЕННЯ

Єврейське населення на території Балтського повіту фіксується приблизно XVII-XVIII століттях (Кушнір, 2012). Його активне формування було нерозривно пов'язане з процесами розширення Речі Посполитої на схід та подальшим входженням цих земель до складу Російської імперії наприкінці XVIII століття, після поділів Речі Посполитої. Саме тоді значна частина євреїв Східної Європи опинилася під владою Російської імперії. Офіційно Балтський повіт був сформований у 1796 році на території колишнього Брацлавського воєводства, землі якого відійшли до Російської імперії внаслідок Другого поділу Речі Посполитої у 1793 році (Кушнір, 2024, с.11-12).

Процес територіального впорядкування приєднаних земель супроводжувався адміністративними змінами, що тривали до початку XIX століття. Зокрема, у 1795–1796 рр. через відсутність достатньо облаштованих міст у регіоні, повітові установи часто засновувалися в казенних містечках, наприклад Єленськ, що на той час був визначений центром Балтського повіту. Остаточна структура Подільської губернії була визначена після реформ 1802–1804 рр., коли за Балтським повітом було закріплено остаточні територіальні межі та адміністративний статус (Калініч, 2006, с. 222-230).

Згідно з адміністративним поділом, Балтський повіт Подільської губернії, як і більшість території Правобережної України, увійшли до так званої «смуги осілості». Правовий режим, запроваджений імперською владою, суттєво обмежував місце проживання євреїв, концентруючи їх у певних регіонах (Леванда, 1874, с. 55-56). Таке примусове зосередження зумовило особливості соціально-економічного та культурного розвитку єврейської

громади, стимулюючи формування відносно закритих внутрішніх спільнот.

Протягом XIX століття Балта перетворилася на один із значних єврейських центрів Подільської губернії. Сприяло цьому вигідне географічне положення на перетині важливих торговельних шляхів, що стимулювало розвиток ремесел, активної торгівлі (зокрема зерном, лісом, худобою) та банківської справи, де євреї відігравали ключову роль (Гульдман, 1893). Вони були не лише купцями та ремісниками, але й шинкарями, орендарями, факторами, що забезпечувало їхню інтегрованість в економічне життя регіону, хоча й з певними обмеженнями (ДАХМО Ф. 227, оп. 1, спр. 6563а), (Таблиця 2).

Дослідження А. Заяця на матеріалах Волині XVI–XVII ст. підтверджують сталість професійної діяльності незалежно від регіону проживання. Автор наводить приклади активної участі євреїв навіть у будівництві замкових мурів та спільних ремісничих закупівлях євреїв і християн (на прикладі луцьких склярів 1628 р.), що ілюструє модель прагматичного взаємоіснування (Заяць, 2022, с. 20). Та ж сама професійна діяльність фіксується і в Балтському повіті (ДАХМО Ф. 227, оп. 1, спр. 6563а).

Економічна роль єврейського населення була продовженням традиційної професійної діяльності, характерних за часів Речі Посполитої. Аналіз джерел XVII ст., проведений А. Зайцем, свідчить про аналогічні форми господарювання: оренду, торгівлю та надання фінансових послуг усім верствам населення, включаючи селянство (Заяць, 2022, с. 65-91).

Демографічне зростання єврейського населення в повіті було помітним. До кінця XIX століття євреї становили значну частину мешканців як самого повітового міста, так і багатьох містечок. Наприклад, згідно з даними Першого загального перепису населення

Російської імперії 1897 року, євреї склали близько 53-55% населення самої Балти (з приблизно 23 000 мешканців, понад 12 000 були євреями). Ця статистика підкреслює домінуюче становище євреїв у міському житті.

Назва населеного пункту	Кількість євреїв у кінці XVIII ст.	Кількість євреїв за даними 1897 р.	Кількість євреїв за даними 1910 р.
Балта (Юзефград)	430	13164	14924
Богопіль	108	5909	-
Голованівськ	126	4380	-
Канецьпіль	39	447	-
Кодима	21	1000	-
Криве Озеро	41	3585	10391
Круті	337	2000	-
Окни	9	1530	-
Рибниця	7	3001	-
Саврань	290	3198	-
Ягорлик	7	354	-

Таблиця №1

Чисельність єврейського населення в містечках Балтського повіту (кінець XVIII - кінець XIX ст.)

Життя єврейської громади Балтського повіту характеризувалось високим рівнем релігійності яка гарантувала формування та підтримку ідентичності. Зокрема, у діяльності численних синагог (великих, хороших, клойзів - хасидських молитовних будинків), хедерів (початкових релігійних шкіл) та єшив (вищих релігійних навчальних закладів). (ДАХМО, Ф.227, Оп.3, спр.8151) Традиційні інституції самоорганізації, такі як кагал (до офіційного скасування у 1844 р., (Миш, с. 56)) та різноманітні благодійні товариства (Хевра Кадиша - похоронне братство, Бикерзойлем- допомога хворим, Ахнусис охрем- нічліг для бідних, Хевра талмуд Торе -

підкування про освіту сиріт) (Алексєєв,1896, с. 19-20), відігравали важливу роль у підтримці внутрішнього порядку, соціальній допомозі, забезпеченні освіти та, найголовніше, у збереженні національної та релігійної ідентичності. Зазначені структури самоврядування створювали міцну соціальну мережу, що дозволяла громаді виживати та розвиватися в умовах міжкультурних комунікацій та антисемітської політики Російської імперії.

Водночас, кінець XIX - початок XX століття був періодом соціально-політичних та культурних трансформацій. З одного боку, це був розквіт Хаскали (Єврейського просвітництва), що приносила нові ідеї про секуляризацію, модернізацію та інтеграцію євреїв у європейське суспільство. З іншого боку, посилювалися антисемітські настрої, що виливалися у погроми зокрема, Балтський погром 1882 року (Дубнов, 1912, с.157-158) та обмеження з боку уряду, які негативно впливали на єврейські громади регіону, стимулюючи як процеси асиміляції, так і консолідації та розвитку національної самосвідомості.

2.1 Соціоекономічна та демографічна характеристика єврейських громад Балтського повіту.

Балта

Місто Балта в наслідок історичних процесів поділялося на дві частини по річці Кодима - «турецьку» та «польську». Так звана «турецька» частина, що на правому березі річки Кодима, мала до російсько-турецької війни назву Балта і за умовами Яського мирного договору 1791 року, перейшла до володінь Російської імперії в підпорядкування Катеринославського намісництва. «Польська» частина - Юзефград, що на лівому березі Кодими, у 1795 році, після третього поділу Польщі, підпорядковувалась Вознесенському намісництву. Згодом, у 1797 році, Балту було приєднано до

Юзефграда і було створено повітове місто Балта. (Бачинський, Ващенко, Кульчицький, 1976, с. 69)

Населення двох колишніх форпостів Османської імперії та Речі Посполитої за даними перепису населення 1897 року, чисельність населення становила 23,765 тис. осіб. Із них єврейське населення налічувало 13,164 тис., українське - 4,724 тис., російське - 5,385 тис., польське - 305 осіб, представники інших національностей - 187 осіб (Тройницький, 1889-1905). Відповідно зазначені дані ілюструють етнокультурне розмаїття міста. Із зазначеної статистики євреї були найчисельнішою національною меншиною. Як і будь-яка етнічна спільнота, євреї консолідувались та створили компактну територію проживання у межах міста, яка носила назву штетел або містечко. Традиційно до структури містечка входили: синагоги, школи, житлові споруди, ринкова площа, скотобійні та цвинтарі. Релігійних установ у Балті згідно з документом духовного правління «Нарядом Подольского губернского правления о проверке правильности существования еврейских молитвенных домов», налічувалось 21 синагог. Інформація в джерелі структурована у вигляді таблиці: назва синагоги/молитовного дому, номер та дата дозволу на відкриття, П.І.Б. скарбничого, старости та вченого (казенного рабина), кількість прихожан за 1913- 1914 рр. (ДАХмО Ф.227, Оп.3, спр. 8151, с.16-20) Ці дані дають змогу з'ясувати не тільки види ідентичностей, а також найбільш поширені варіації самоідентифікації серед єврейської спільноти Балти. Аналіз представленого джерела виявив наявність декількох варіацій, що відображаються у назвах релігійних установ. Так у синагог простежується локальна та регіональна колективна ідентичність, а саме: Сандігурська, Кодимська, Коритненська, Білоруська, Тальнянська, Тростянецька, Савранська, що походять від назв населених пунктів та регіонів. Інші назви демонструють професійну ідентичність: Велика - купецька, Цехова та Ремісничка.

Важливо зазначити наявність колективної ідентифікації за релігійною течією в юдаїзмі, що в деяких випадках об'єднувала у собі як локальну етнічну свідомість так і конфесійну (Савранська, Сандігурська). Виходячи з наведених даних, щодо кількості прихожан, найбільш чисельною станом на 1913-14 рр. була релігійна громада хасидів (Велика синагога з кількістю прихожан 375 осіб). Окреме місце в структурі містечка посідала погребальна синагога, наявність якої свідчила про дотримання традицій громадою. Вона виступала не лише релігійною установою, а й ключовим елементом поховальної обрядовості, забезпечуючи сакральний супровід та виконання обрядодій згідно з юдейською традицією. Наявність тако диференціації релігійних установ у єврейській громаді Балти пов'язана, перш за все, з адміністративним статусом міста та географічним положенням, що сформувало умови для розвитку торгівлі та ремесл, тобто основу професійної діяльності євреїв.

Важливою складовою єврейської інфраструктури була мережа освітніх закладів. Станом на 1867 рік у місті зафіксовано діяльність чотирьох хедерів, які функціонували у приватних будинках (зокрема, у будинку Лазаря Смульсона). Ці початкові школи були камерними, розрахованими в середньому на 9-10 учнів (ДАХМО Ф. 321, Оп.1 Спр.7, с. 26-27), що дозволяло інтегрувати навчання безпосередньо у житловий простір громади. Окрім освіти, інфраструктуру міста доповнювала Єврейська лікарня, яка мала статус важливого соціального об'єкта та обслуговувала не лише мешканців Балти, а й навколишні населені пункти. (Крилов, 1903, с. 333)

Економічний профіль міста та його розвиток були нерозривно пов'язаний з функціонуванням чотирьох щорічних ярмарків. (Крилов, 1903, с. 333) Вони перетворювали Балту на торговельний вузол, де єврейське купецтво відігравало ключову посередницьку роль, забезпечуючи зв'язок між локальним виробництвом та зовнішніми

ринками. Проте, окрім великої торгівлі, місто було осередком різноманітних промислів. Архівні, статистичні та наративні джерела, фіксують на початок ХХ століття широку професійну палітру єврейського населення від дрібних крамарів до майстрів вузьких ремесел, як-от політурництво. (ДАХМО Ф227 Оп.1 Спр.6563а, с. 49)

Така соціально-економічна активність безпосередньо відображалася на топографії та архітектурному обличчі Балти. Місто демонструвало чітку просторову районування за принципом етнічної та майнової консолідації. Центральна частина, згідно зі статистичними даним Юхима Сіцінського, мала «міський» вигляд: вимощені бруківкою вулиці та капітальні кам'яні будинки (як одно-, так і двоповерхові), що належали заможним верствам (Сіцінський, 1901, с.1.) На відміну від просторих міщанських садиб інших частин міста, єврейські будинки тут розташовувалися максимально близько один до одного, буквально «стіна до стіни» (Додаток 1, Фото 8). Така архітектурна щільність у поєднанні зі специфічним ландшафтом схилів формувала простір штетла відокремлений не фізичними межами, а природнім розподілом простору.

Голованівськ

Єврейська громада Голованівська фіксується у XVII столітті, коли містечко входило до складу Брацлавського воєводства Речі Посполитої. Присутність євреїв у цей період була тісно пов'язана з орендою земель, корчем та млинів, що становило основу їхнього економічного життя. З включенням Голованівська до складу Російської імперії та його входженням до смуги осілості, єврейське населення почало зростати, стаючи однією з найчисельніших етнічних груп. (Архів ЮЗР, 1883, ч. 6, т. 1, с. 120) Наприкінці XVIII - на початку XIX століть Голованівськ став помітним центром хасидизму, що значно вплинуло на соціокультурне життя громади. (Шолем, 2003, с. 352)

Згідно з переписом 1897 року, у Голованівську мешкало 4 380 євреїв, що становило близько 50,8% від загального населення містечка (Перший загальний перепис населення...,1905, с.160). Така значна чисельність підкреслює домінуючу роль євреїв у соціальному та економічному житті Голованівська. Протягом кінця ХІХ - початку ХХ століття чисельність євреїв залишалася високою, незважаючи на періоди еміграції та політичних потрясінь. (Сіцинський, 1901, с.70)

У Голованівську діяло кілька синагог та численних молитовних будинків (клойзів), які були центрами релігійного та громадського життя. (ДАХМО, Ф.227, Оп.3, спр.8151, с.28) Найбільш значущими були Велика синагога та хасидські штибли, що обслуговували послідовників різних хасидських дворів. Ці установи були не тільки місцями богослужінь, але й осередками освіти (хедери при синагогах) та благодійності. Єврейські школи, як традиційні (хедери, талмудтори), так і модернізовані, відігравали ключову роль у збереженні мови їдиш та єврейської культури. Станом на 1889 рік у Голованівську функціонували дві синагоги, що свідчило про сталий характер релігійного життя громади. Подальша соціокультурна модернізація містечка на початку ХХ століття супроводжувалася розвитком освітньої та фінансової інфраструктури: у 1909 році було відкрито приватне єврейське чоловіче училище, а в 1912 році розпочало діяльність єврейське ощадно-позикове товариство. Євреї Голованівська традиційно займалися торгівлею (зерном, лісом, продуктами сільського господарства), були власниками магазинів, корчм, постійних дворів. Розвивалися також ремесла: шевці, кравці, столяри, ковалі. Економічна активність була інтегрована в загальну економіку повіту, але при цьому зберігала свої особливості. (Крилов, 193, с. 350) Соціальне життя було організоване навколо релігійних установ та громадських організацій, що забезпечували підтримку членів громади та вирішували повсякденні питання.

Богопіль (Первомайськ)

Богопіль, розташований на правому березі річки Південний Буг, виник як торговельне містечко, що сприяло ранньому заселенню його євреями. Перші відомості про єврейську громаду датуються XVIII століттям. (Архив ЮЗР, 1883, ч. 6, т. 1, с. 96) Його розташування на перетині торговельних шляхів, що вели до Одеси, Херсона та інших великих центрів, зробило його важливим вузлом торгівлі, в якій євреї відігравали ключову роль. Після входження до смуги осілости єврейська громада Богополя стрімко зростала, стаючи однією з найбільших у регіоні. Згідно з даними "Трудов Епархиального комитета" у 6 окрузі Балтського повіту в Богополі, починаючи з 1800 року, євреї активно витісняли християнське населення до ярів, займаючи найкращу частину містечка, що свідчить про їхню домінуючу економічну та соціальну роль.

Згідно з переписом 1897 року, у Богополі мешкало 5 909 євреїв, що складало значну частку - близько 55,4% від усього населення містечка (Перший загальний перепис населення..., 1905, с.156). Ця цифра свідчить про глибоку вкоріненість єврейської громади в структуру містечка та її домінуюче становище у всіх сферах життя. Православного населення налічувалося 1656 осіб, а євреїв - 700 осіб, що вказує на певні розбіжності в джерелах або різні критерії підрахунку. (Сіцинський, 1901, с.101)

У Богополі функціонувало декілька великих синагог, включаючи Хорову синагогу, яка була місцем богослужіння та культурним центром. Крім того, діяли численні клойзи та міньяни, що забезпечували духовні потреби різних течій в юдаїзмі, зокрема хасидизму. При синагогах працювали хедери, як центри релігійної освіти для дітей. Релігійні свята, шабат та кашрут були невід'ємною частиною повсякденного життя, формуючи сильну колективну

ідентичність. Громада також мала свої благодійні товариства, лікарні та школи. (ДАХМО, Ф.227, Оп.3, спр.8151, с.30)

Євреї Богополя були переважно зайняті у торгівлі, будучи купцями, маклерами, власниками крамниць та лавок. Розвивалися також ремесла (швейна справа, теслярство, ювелірна справа) та дрібне виробництво. (ДАХМО, Ф.227, Оп.1, спр.6563а., с.155-197) Через містечко проходив великий потік товарів, що створювало сприятливі умови для підприємництва. Соціальне життя було жвавим, з активною участю громади у підтримці своїх членів та збереженні єврейських традицій.

Окни

Містечко Окни (пізніше Червоні Окни, нині - Окни) також було одним із місць компактного проживання євреїв у Балтському повіті, їхня поява тут пов'язана з розвитком торгівлі, ремеселта корчмарства у регіоні, починаючи з XVIII століття. (Легун, 2025, с.497) Включення до смуги осілості стимулювало зростання єврейської громади, яка поступово інтегрувалася в місцеву економіку, але зберігала свої культурні та релігійні особливості.

Згідно з переписом 1897 року, в Окнах мешкало 1 530 євреїв, що становило приблизно 38,2% від загального населення містечка (Перший загальний перепис населення..., стр.165). Чисельність євреїв підкреслює їхню економічну роль у житті Окон. Православного населення було 1100 осіб, а євреї становили більшість населення містечка, що також вказує на значну присутність громади. (Сіцінський,1901, с.30)

На початку ХХ ст. в Окнах функціонувала щонайменше одна Велика синагога, а також кілька невеликих молитовних будинків, які служили осередками релігійного життя. Хедери надавали початкову релігійну освіту. (ДАХМО, Ф.227, Оп.3, спр.8151, с. 15) Релігійні традиції, святкування шабату та єврейських свят, зокрема Рош-га-

Шана та Суккот, (Додаток 1, фото 10) були центральними елементами, що сприяли збереженню колективної ідентичності.

Основними заняттями євреїв Окон були дрібна торгівля (бакалія, мануфактура), а також ремесла, зокрема шевство, кравство, пекарська справа. (Крилов, 1901, с. 394) Частина єврейського населення займалася сільськогосподарською діяльністю, орендуючи землі. Соціальне життя було організоване навколо релігійних установ, забезпечуючи взаємодопомогу та підтримку громади.

Саврань

Саврань має особливе місце в історії єврейства регіону, будучи одним із значних хасидських центрів Правобережної України. Єврейська громада тут сформувалася в XVII-XVIII століттях. (Легун, 2025, с. 553) З кінця XVIII століття Саврань набула особливого значення завдяки заснуванню хасидської династії Савранських цадиків, що приваблювало до містечка численних хасидів з різних куточків імперії. Це перетворило містечко на важливий духовний центр. Хасидська течія юдаїзму сприяла збереженню високої релігійності та згуртованості громади.

Перепис 1897 року показав, що у Саврані мешкало 3198 євреїв, що становило близько 42,4% від загального населення містечка. (Перший загальний перепис населення..., 1905, с. 167). Православного населення було 2653 особи, а євреїв - більше ніж 3000 осіб, що також підкреслює їхню численність. (Сіцинський, 1901, с.67)

У містечку діяло кілька синагог та численних хасидських клойзів (штиблів), що належали до різних хасидських напрямків. Згідно з топографічними описами Подільської губернії, укладеними на межі XVIII-XIX століть, економічне життя містечка Саврань характеризувалося регулярною торгівельною діяльністю. Зокрема,

щоп'ятниці тут відбувалися невеликі ранкові торги, у яких брали участь переважно місцеві селяни та представники єврейської громади. Окрім щотижневих торгів, двічі на місяць (через тиждень) організовувалися ярмарки, що тривали протягом усього дня. На ці заходи приїздили купці з різноманітними товарами з навколишніх населених пунктів, зокрема з Єлінського (Балти), Крутих, Голованівська, а також із Рашкова, звідки постачали молдавські товари та бакалію. (Легун, 2025, с.554)

Окремі представники купецтва мали у містечку сталу нерухомість та земельні угіддя. Так, балтський купець Шмуль Гольда володів у Саврані будинком, отриманим від тогочасних власників містечка - Олександра та Юзефа Любомирських. До цього володіння також належав окремий хутір на савранських полях із прилеглими орними землями та сінокосами. (Легун, 2025, с.555)

Соціально-просторову структуру містечка того періоду доповнювали дві старі дерев'яні єврейські школи (молитовні будинки). За даними описів, одна з цих споруд пустувала, тоді як інша використовувалася громадою як місце для навчання та проведення релігійних зібрань. (Легун, 2025, с.553) Центральною була Велика синагога, а також молитовні будинки, пов'язані з родом Савранських цадиків. Релігійне життя було надзвичайно інтенсивним, з акцентом на вивчення Тори, кабали та хасидських вчень. Хедери та ешиви відігравали ключову роль у підтримці духовної освіти та передачі традицій наступним поколінням, формуючи глибоку релігійну та культурну ідентичність, яка була відмінною від інших єврейських громад. Євреї Саврані займалися традиційними для смуги осілої видами діяльності: торгівлею (лісом, зерном, худобою), ремеслами (бондарство, теслярство, ковальство) та наданням послуг (ДАХМО, Ф.227, Оп.1, спр.6563а, с. 110) (Додаток 1.1). Станом на 1914 рік єврейське підприємництво

займало визначальні позиції в економічній структурі містечка, фактично монополізувавши основні галузі роздрібної та оптової торгівлі. Громаді належали не лише стратегічні промислові об'єкти, млини та єдиний у містечку маслобійний завод, а й уся мережа спеціалізованих крамниць бакалійних, мануфактурних, взуттєвих та борошняних. Контроль над готельною справою, аптечною торгівлею та лісовими складами підкреслює високий рівень інтегрованості єврейського капіталу в господарське життя регіону та його роль у забезпеченні життєдіяльності всього повіту. (Памятная книжка..., 1914, с. 182-184).

Таким чином, Саврань постає як один із найбільш репрезентативних соціокультурних центрів єврейської ідентичності Балтського повіту, де релігійний авторитет хасидської династії органічно поєднувався з потужним економічним домінуванням громади. Статус містечка як духовного осередку (завдяки інституту цадикізму та розгалуженій мережі клоїзів) забезпечував високий рівень внутрішньої консолідації та стійкість єврейської ідентичності.

Криве Озеро

Єврейська громада Кривого Озера фіксується у XVIII століття. (Легун, 2025, с.548) Розташування містечка на річці Кодима, притоки Південного Бугу, сприяло розвитку торгівлі та водних шляхів, що приваблювало єврейських торговців та ремісників. З включенням до смуги осілості громада Кривого Озера зростала, інтегруючись в економічне та соціальне життя повіту. Євреї займались комерційною та торгівельною діяльністю завдяки розташуванню населеного пункту на торгівельному шляху від півдня до сходу. У містечку виокремлювались два мікрорайони: Волощина,

де проживали молдовани, та Колантирки, що був осередком проживання євреїв, українців та шляхти. (Чінена, 2025, с.43)

Перепис 1897 року зафіксував у Кривому Озері 3 585 євреїв, що становило значні 35,6% від загального населення (Перший загальний перепис населення..., 1905, с. 163). Це свідчить про їхню помітну присутність та вплив на структуру та економіку містечка. Православне населення зафіксоване у кількості 1670 осіб, проте точна кількість євреїв не вказана, лише підкреслюється їхня роль як перших поселенців.(Сіцинський, 1901, с. 109)

У Кривому Озері Станом на 1914 рік духовна та соціальна інфраструктура громади включала сім синагог, діюче єврейське кладовище та приватне училище, що забезпечувало відтворення релігійних та освітніх традицій (ДАХМО, Ф. 227, Оп.3,спр.885, с.22). Подальша розбудова самоврядних інституцій супроводжувалася відкриттям єврейського ощадно-позичкового товариства, яке стало важливим фінансовим інструментом підтримки місцевого підприємництва.

Господарський профіль єврейського населення на межі XIX-XX століть традиційно визначався ремісничим виробництвом та комерційною діяльністю. До 1914 року єврейський капітал займав домінуюче становище у ключових секторах місцевої економіки: під контролем громади перебували три аптеки, готельний бізнес, десять лісових складів та два маслобійні заводи. Масштаби торговельної активності підтверджуються функціонуванням 113 лавок, серед яких переважали мануфактурні та бакалійні заклади, що фактично забезпечувало єврейському підприємству роль головного регулятора товарних потоків у регіоні. (Памятная книжка..., 1914, с. 185-187)

Євреї Кривого Озера традиційно займалися торгівлею зерном, лісом, худобою, а також у виробництві (млини, винокурні) та

ремеслах (швейна справа, чоботарство, кузні) (Крилов, 1905, с. 342). Містечко відігравало роль регіонального торговельного центру. Соціальне життя було організоване навколо синагог та благодійних товариств, які надавали підтримку бідним, хворим та нужденним, зміцнюючи таким чином внутрішню єдність громади.

Рибниця

Рибниця, розташована на лівому березі Дністра, історично була частиною Балтського повіту. Єврейське населення фіксується тут ще у XVIII столітті, активно займаючись торгівлею та ремеслами. (Легун, 2025, с. 502) Розташування на річці Дністер, яка була важливим торговельним шляхом, сприяло економічному розвитку містечка та зростанню єврейської громади. Містечко було важливим пунктом на торговельних маршрутах, що з'єднували центральні регіони Російської імперії з Бессарабією.

Згідно з даними Першого загального перепису населення Російської імперії 1897 року, у Рибниці мешкало 3 001 євреїв, що становило приблизно 52,4% від загального населення містечка. (Первая всеобщая перепись..., 1905, т. 32, с. 2-3) Ця висока частка свідчить про глибоку інтеграцію та значний вплив єврейської громади на всі аспекти життя Рибниці. Чисельність євреїв у містечку зростала протягом XIX століття, незважаючи на періоди економічних труднощів та політичних обмежень (Сіцінський, с. 190).

У Рибниці функціонувало шість релігійних установ, які були центральними осередками релігійного та громадського життя. Серед них виділялася Велика синагога, як місце богослужінь і культурно-освітній центр громади (ДАХмО Ф. 227, Оп.3, спр.8151, с.20). При синагогах діяли хедери та талмуд-тори, що забезпечували релігійну освіту для дітей та молоді. Рабинат мав значний авторитет, а

діяльність різноманітних благодійних товариств сприяла підтримці соціальної згуртованості громади. (Гульдман, 1889, с.247)

Євреї Рибниці традиційно займалися торгівлею, ремеслами та наданням послуг. Зокрема, займались торівлею хлібо, експортом деревини та сільськогосподарської продукції. Розвивалися також ремісничі цехи - кравці, шевці, столяри, ковалі. (Додаток 1.1) Економічна активність єврейської громади сприяла розвитку містечка. Соціальне життя, організоване навколо релігійних та громадських інституцій, які забезпечували взаємодопомогу, вирішували повсякденні питання та підтримували культурну спадщину євреїв. Значний вплив на життя громади також мали різні політичні та сіоністські рухи, що активізувалися наприкінці ХІХ - на початку ХХ століть.

Круті

Містечко Круті, засноване у ХVІІІ столітті та швидко стало одним з важливих економічних та культурних центрів Балтського повіту, що обумовило раннє заселення його євреями. (Ciesielski 2018 с. 59) Єврейська громада, до неї було приписано громаду Кодими, існувала тут щонайменше з 1780-х років. Вигідне географічне розташування на торговельних шляхах зробило Круті одним з ключових торгових центрів регіону. (Архив ЮЗР, 1890, ч. 5, т. 2, с.181)

Станом на 1846-1848 рр. одним із значних осередків єврейської громади Балтського повіту було містечко Круті, де нараховувалося 374 двори та 1988 душ населення. Економічний профіль громади визначався розвиненим ремісництвом, зокрема діяла кожевня, а пріоритетним заняттям місцевих євреїв була вичинка шкіри. (Військово-статистичний опис, 1848 р. с.122) Майже вся місцева торгівля зосереджувалася в руках єврейських підприємців, які

застосовували стратегію реалізації товарів за нижчими цінами У 1897 рік євреїв - 2000 осіб, а православного населення було 1853 особи, що підтверджує їхню чисельну домінантність. (Перший загальний перепис населення..., 1905, с. 163) Станом на 1899 рік чисельність населення містечка Круті зросла до 5000 жителів. Поселення перетворилося на один із найбільш значущих місцевих ринків, де ключову роль відігравала оптова торгівля зерном (хлібом) та худобою. (Ілюстрований путівник..., 1898, с. 187) Перепис 1897 року зафіксував 2 389 євреїв, що становило 49,7% від загального населення містечка. У 1923 році їхня кількість зменшилася до 1024 (ДАОО, Ф.Р-99, Оп.1 ,спр.215, с. 137). Ці дані свідчать про значну присутність єврейського населення протягом тривалого періоду.

З 1905 року головним рабином був Ар'є-Лейб Браверман (1872-?). (Крилов,1905, с.363). На початку ХХ століття єврейська громада зберігала свої релігійні інфраструктури, включаючи школу Талмуд-Тора, що діяла в 1910 році. Ці установи відігравали ключову роль У 1914 році в Крутих діяло шість синагог(ДАХМО, Ф.227, ОП.3,спр.8151, с. 18-19).

Євреї Крутих на початку ХХ століття володіли потужним економічним потенціалом. Поселення перетворилося на один із найбільш значущих місцевих ринків, де ключову роль відігравала оптова торгівля зерном (хлібом) та худобою. Станом на 1900 рік серед єврейського населення налічувалося 18 торговців і 18 ремісників. В той же час більшість населення займалися сільським господарством. У 1910 році євреям належали дві аптеки, склад аптечних товарів, два лісові склади, готель, паровий млин, а також 54 торговельні лавки, серед яких 16 мануфактурних і 11 бакалійних. (Клячкин, 1911, с. 347). Це яскраво ілюструє їхню домінуючу роль в економіці містечка. Письменник А. Свидницький у романі «Люборацькі» відзначав: «Круті, місто на Поділлі в Балтському

повіті... по самій середині чотири гранястий пляц, де ярмарок стає, кожна сторона цього пляцу впирається в ряд самих луччих домів - все жидівських. Нема в цих рядах жодної хрещеної душі... Тут мало не кожен дім з заїздом, а постояльних дворів там і зазору нема, бо що заїзд, то й постояльний двір... Серед пляцу колода стоїть. За главними періями, чим далі від міста - дімки все дрібніші, жиди все бідніші, все більше неохайності. Поза містом живуть хрещені люди, - і місто наче в загорожі...». (Свидницький, 1920-ті, с.23) Спогад підтверджує домінуючу кількість євреїв у центрі містечка, їх економічний вплив та просторову локальність, що вирізнялась сталістю протягом століть.

Кодима

Населений пункт Кодима засновано у 1754 році князем Любомирським та отримало свою назву від назви місцевої річки. Єврейське населення почало з'являтися тут в останій чверті вісімнадцятого століття. Тоді в Кодимі мешкало кілька десятків євреїв, приписаних до кагалу Крутих, а у кінці вісімнадцятого століття до рашківської єврейської общини. (Архив ЮЗР, 1890, ч. 5, т. 2, с. 475) Після приєднання Поділля до Російської імперії та його включення до смуги осілості, Кодима, розташована на важливому торговельному сполученні, інтенсивно заселялася, що сприяло зростанню чисельності єврейської громади.

У 1800 році в Кодимі проживало лише 17 євреїв (у п'яти будинках) серед 555 українців та 7 поляків. Проте до середини ХІХ століття чисельність євреїв зросла до близько 300 осіб. Православного населення було 2091 особа, а євреїв - 1000 осіб, що свідчить про значне збільшення єврейської громади до кінця ХІХ століття. (Сіцінський, 190, с.42) У 1870 році було відкрито залізничну станцію, про те наявність залізнодорожного сполучення не вплинуло на економічний розвиток містечка. Зокрема у

путівнику по Південно-залізній дорозі зазначається, що торгівельно-економічна роль Кодими незначна навідміну від інших населених пунктів таких як, наприклад, Круті (Ілюстрований путівник...,1898, с.186)

Синагоги та релігійне життя: У 1845 році в Кодимі зафіксовано 3 єврейські початкові школи, де навчалось загалом біля п'ятидесяти учнів. У 1853 році існував один молитовний будинок (з 363 прихожанами) під керівництвом рабина Авраама-Хаїма Шимельмана. У 1880-х роках діяло вже дві синагоги, у 1890-х роках - три, а у 1911 році функціонувало чотири синагоги. Розвиток єврейської релігійної інфраструктури, є маркером посилення національної самосвідомості.

У 1852 році у містечку дванадцять євреїв займалися ремісництвом із річним доходом шістот карбованців. У ХІХ - на початку ХХ століття кодимські євреї неґаціанти активно транспортували свій товар у причорноморські порти. У містечку щоденно, за виключенням суботи, проводилися невеликі базари. (Гульдман,1895) Купці з Крутих та Чечельника привозили роздрібний товар, а селяни з навколишніх сіл - хліб, масло, сало, городину та різну худобу. Більшість населення купувала товари для власних потреб, але були й оптовики для перепродажу. Євреї Кодими відігравали ключову роль у торгових операціях, що було основою їхнього економічного життя та сприяло інтеграції в регіональні економічні мережі, зберігаючи при цьому внутрішню соціокультурну автономію.

Конецполь

Конецполь Балтського повіту Подільської губернії являв собою характерний тип єврейського містечка - штетла, де соціально-економічна структура була пов'язана з його специфічним географічним положенням на межі річок Кодими та Південного

Бугу. Громада Конецполя функціонувала як замкнена, але економічно активна етноконфесійна група. Протягом XIX століття демонструвала динаміку росту, зосереджуючи у своїх руках ключові ремісничі та торговельні ніші регіону.(Легун, 2025, с.580) Традиційний уклад життя базувався на релігійному центрі (синагоги, молитовні доми), який виступав місцем богослужінь та головним інститутом громадського самоврядування, соціальної опіки, де зберігалися норми галахічного права та здійснювалася початкова освіта для дітей громади (ДАХМО, ф.227, оп.3, спр.8151, стр.37).

Економічний профіль єврейської громади Конецполя визначався посередницькою торгівлею сільськогосподарською продукцією та розвитком дрібного виробництва. Зокрема орендою млинів і винокурень, що було типовим для Балтського повіту. Взаємодія з навколишнім українським селянством мала переважно прагматичний характер, формуючи простір міжкультурної комунікації, де єврейське населення виступало сполучною ланкою між аграрним сектором та міським ринком.

У першій половині XX століття, пов'язана з погромами періоду громадянської війни та Голокостом, призвела до фактичного зникнення єврейського етносу зі етнічного складу населення Конецполя.

Ягорлик

Ягорлик заснований у XVI ст., свого часу функціонував як оборонний замок, проте внаслідок військових конфліктів кінця XVII ст. поселення було повністю знищене. Новий етап розвитку містечка розпочався у другій половині XVIII ст. завдяки протекції князів Любомирських (Ілюстрований путівник по південно-західній залізній дорозі, 1898, с.196). На місці колишнього укріплення було засновано слободу, першими поселенцями якої стали вихідці з Волощини. Процес інституціоналізації поселення завершився у

1780-х роках: зокрема, у 1784 році зафіксовано поступове зростання міщанського стану, що свідчило про відновлення соціально-економічної інфраструктури містечка (Легун, 2025, с.476).

Економічний профіль містечка Ягорлик у досліджуваній період визначався його роллю як торговельного осередку на перетині шляхів. На місцеві ярмарки приїздили купці з різноманітними товарами з Рашкова, Крутих, а також із поселень Новоросійської губернії, зокрема з Дубоссар. (Легун, 2025, с. 477) Значну роль у торговельних операціях відігравало селянство з придністровських сіл та околиць містечка Круті, яке постачало дьоготь, вироблений у лісових масивах.

Господарська діяльність місцевих міщан була тісно пов'язана з ремеслами, такими як обробка тушок тварин, бондарство, шапкарство, торгівля (ДАХМО, ф.227, оп.5д, спр.35, с.37) Проте основним джерелом їхнього прибутку та утримання були винокуріння та виготовлення горілки, що відображало типову структуру занять міщанського стану в тогочасних подільських містечках. Станом на кінець XVIII століття єврейська громада містечка нараховувала 34 особи, які проживали у 15 будинках. Релігійне та освітнє життя громади зосереджувалося у місцевій школі (молитовному будинку), що мала специфічний вигляд: стара споруда, зведена з хмизу («із хвоста») та обмазана глиною, за архітектурою подібна до звичайної житлової споруди. Приміщення виконувало подвійну функцію слугувало як для навчання, так і для проведення молитовних зібрань (Легун, 2025, с.476). У XIX століття на початку XX містечко вело відносно пасивне економічне та культурне життя. Комунікаційні зв'язки з іншими єврейськими громадами традиційно підтримувались у вигляді укладання шлюбів. Зокрема у 1852 році балтський міщанин одружився з місцевою жінкою, сплативши 200 злотих (ДАХМО, ф.227, оп.5д, спр.35, с.42).

Чисельність населення станом на 1905 рік не перевищувала 961 особу, що проживали у 146 будинках. Функціонували два молитовних доми та два водяних млина (Крилов, 1905, с. 393).

2.2 Землеробські колонії в системі розселення євреїв Балтського повіту

Єврейську землеробську колонізацію середини XIX ст. у Балтському повіті слід розглядати не тільки як економічну ініціативу, а як інструмент державної політики, спрямованої на примусову асиміляцію єврейського населення. Шляхом вилучення євреїв із традиційного соціально-економічного середовища (штетла) та зміни професійної діяльності. Імперська адміністрація намагалася послабити внутрішньогромадські зв'язки, які століттями забезпечували формування та підтримку єврейської ідентичності.

Основним механізмом підтримки єврейської ідентичності традиційно виступали соціокультурні практики та самоорганізація у виляді кагалу. У нових, штучно створених аграрних умовах, дотримання релігійно-обрядових норм залишалось інструментом для збереження самобутності. Зокрема, у чіткому виконанні заповідей (міцвот) у сферах релігійної освіти, обрядів переходу та побуту. Попри адміністративний контроль з боку держави, у колоніях продовжували функціонувати хедери та талмуд-тори. Їхньою першочерговою метою було знайомство дитини з власною культурою, мовою та історією, що діяло як запобіжник проти асиміляції.

Життя в колоніях створювало суттєві перешкоди для традиційного побуту: зміна виду діяльності та територіальна відірваність від великих громад часто унеможлилювали виконання важливих ритуалів (наприклад, проведення ритуальних омивань

через відсутність мікв у малих поселеннях). Теоретично, такі умови мали б призвести до повної асиміляції євреїв. Економічний чинник, у вигляді надання фіскальних пільг та звільнення від натуральних повинностей, виступав впливим стимулом для переходу міщан у стан землеробів, проте він не став вирішальним у питанні культурної лояльності.

Абазівка

Колонія Абазівка входила до складу Коритнянської волості, заснована у 1849 році переселенцями з Подільської та Київської губерній. Початково тут оселилося 90 родин, кожній з яких виділили по 20 десятин казенних земель. Проте через відсутність досвіду роботи на землі та брак державної допомоги на купівлю реманенту і худоби, більшість колоністів не змогли повноцінно обробляти свої ділянки, використовуючи їх переважно як пасовища.

У 1885 році загальна кількість будинків - 38, мешканців 1991 особа, діяла 1 молитовна школа (Волості і Важливі поселення Європейської.., 1885, с.260).

Попри аграрний статус колонії та намагання царату через систему пільг (звільнення від податків та натуральних повинностей) стимулювати асиміляцію євреїв через працю на землі, громада зберігала традиційну внутрішню структуру. Аналіз метричних книг свідчить про наявну соціальну диференціацію. Зокрема, на 9-й сторінці вказаної справи у записах про народження дітей батьки здебільшого значаться як «землероби». (ДАОО Ф. 921 оп. 1, спр. 1, с. 9)

Водночас документи фіксують діяльність релігійних інституцій, що виконували ритуальні функції. Показовим є приклад Іцька Лейзера Корінмана, який належав до «погребального общества» (Хевра Кадіша). Це підтверджує, що навіть у невеликих землеробських поселеннях громада самостійно забезпечувала

виконання поховального обряду та належне утримання тафального простору. Процес інституціалізації релігійного життя громади Абазівки тривав паралельно з її господарським освоєнням. Важливим етапом стало отримання офіційного дозволу на відкриття молитовного будинку (синагоги), який було надано у 1884 році. (ДАХМО Ф.227, Оп.3, спр. 8151, с.39) Наявність власної культової споруди дозволяла громаді підтримувати традиційний устрій навіть в умовах суттєвого малоземелля та економічної скрути.

Станом на 1913 рік у колонії продовжувала діяти одна синагога, громада якої нараховувала 80 осіб. Проте вже за рік, у 1914-му, зафіксовано тенденцію до подальшого скорочення чисельності прихожан до 70 осіб. (ДАХМО Ф.227, Оп.3, спр. 8151, с. 39) Це свідчить про початок чергової хвилі депопуляції колонії напередодні масштабних воєнно-політичних потрясінь ХХ століття, що зрештою призвело до втрати більшості общинних інституцій. На початку ХХ століття (1905 р.) - 47 дворів та діяла синагога (Крилов, 1905, с. 359).

Колонія Богачівка

Єврейське землеробське поселення Богачівка (Велико-Мечетнянська волость Балтського повіту Подільської губернії) було засноване у 1850 році. Першопоселенцями стали 84 родини (418 осіб) - вихідці з Подільської та Волинської губерній. У користуванні громади перебувало 146 десятин землі.

Архівні джерела середини 1870-х років дозволяють деталізувати внутрішню структуру та географію формування громади. Зокрема, станом на 1875 рік (населення Богачівки складалося зі 157 господарств, що представляли широку мережу містечок Поділля. Найбільш чисельні групи переселенців походили з Кривого Озера, Богополя (включаючи Богопольську волость та безпосередньо повітового центру - Балти. Окрім них, склад мешканців доповнювали вихідці з Гайсина, Саврані, Красенького, Шершенців, Великої

Мечетні, Конецполя та Голованівська (ДАХМО, ф. 226, оп. 80, сп. 1171, с. 499-524). Проте на межі століть спостерігається тенденція до зменшення населення: у 1897 році зафіксовано 506 жителів (Перепис населення..., 1905, с. 158).

Господарське життя Богачівки характеризувалося спротивом частини поселенців у зміні традиційного способу життя. Багато євреїв відмовлялися від землеробства, аргументуючи це повною відсутністю відповідних навичок та досвіду. Яскравим прикладом такої ситуації є прохання Давида Шведа про зміну соціального стану на купецтво. У своєму зверненні він зазначав, що його родина, яка складалася з дружини, трьох синів та двох невісток, почувається вкрай обмеженою в умовах землеробського побуту. Замість праці на землі Швед наголошував на родинному хисті до комерційної діяльності, яка була для них зрозумілішою та ефективнішою формою господарювання (ЦДІАК Ф515, Оп.1, спр.9, с.17). Станом на 1875 рік землеробством займалися приблизно 100 родин ДАХМО, ф. 226, оп. 80, сп. 1171, с. 499-524).

Попри економічні труднощі, до кінця ХІХ ст. добробут жителів дещо стабілізувався. У 1914 році в Богачівці функціонували релігійні та освітні установи - синагога та хедер, що свідчить про сформованість общинної інфраструктури (ДАХМО Ф.227, Оп.3, спр. 8151, с. 40).

У період Української революції та Громадянської війни поселення неодноразово зазнавало нападів озброєних загонів. За радянської влади колишня колонія отримала назву Мала Богачівка. У 1921 році тут було створено товариство зі спільного обробітку землі (ТСОЗ), до якого увійшло 28 членів.

Колонія Волярка

Єврейське землеробське поселення Волярка (Чернянська волость Балтського повіту Подільської губернії) було засноване у

1852 році з 123 сімей євреїв (ЦДІАК Ф515, Оп.1, спр.9, с.45а). Як і в інших колоніях регіону, при заснуванні кожній родині виділялося по 20 десятин вільних казенних земель для ведення господарства. Однак земельна база поселення зазнала суттєвих змін у 1870 році, коли за рішенням люстраційної комісії у колоністів було вилучено частину наділів (ЦДІАК Ф515, Оп.1, спр.9, с.17-19).

Демографічні показники Волярки протягом другої половини ХІХ ст. мали хвилеподібний характер. Якщо у 1859 році тут мешкало 504 особи, то після земельного вилучення 1875 року чисельність єврейського населення різко скоротилася до 28 сімей (ЦДІАК Ф515, Оп.1, спр.9, с.45а). Аналіз походження поселенців свідчить про інтенсивну міграцію з містечок та сіл як Балтського, так і сусідніх повітів. Зокрема, значні групи мешканців склали вихідці з Балти, Кодими, Крутих, Окон та Чорної. Окрім того, до складу громади увійшли переселенці з таких населених пунктів як Красний Яр та Фернатія. Така географія розселення вказує на те, що Волярка, як і інші колонії регіону, слугувала важливим пунктом соціальної адаптації для колишніх мешканців містечок, які намагалися закріпитися на землі в умовах пореформеного періоду (ДАХмО, ф. 226, оп. 80, сп. 1171, с. 525-540). Надалі спостерігалось поступове відновлення громади: у 1893 році зафіксовано 233 жителі, а у 1905 році їхня кількість зросла до 428 осіб (Крилов, 1905, с.394).

Розвиток соціальної інфраструктури Волярки припав на 1880-ті роки. Станом на 1885 рік у колонії вже функціонував молитовний дім (ДАХмО Ф.227, Оп.3, спр. 8151, с. 40), що свідчить про роль поселення як локального релігійного осередку на торговельних шляхах повіту. Наявність стаціонарного молитовного будинку в цей період є важливим індикатором остаточного закріплення громади на цій території та формування відповідного тафального простору.

Період 1914-1922 років став часом занепаду господарства колоністів, що призвело до значного відтоку населення.

Колонія Гельбінове

Формування громади колонії Гельбінове у середині ХІХ ст. відбувалося шляхом інтенсивної внутрішньої міграції, що супроводжувалася зміною соціально-правового статусу поселенців. Згідно з архівними даними за 1853-1860 роки, основою майбутнього поселення став масовий перехід євреїв зі статусу міщан у статус землеробів. Держава стимулювала цей процес системою преференцій, насамперед наданням податкових пільг та звільненням від натуральних повинностей на казенних землях.

Документально зафіксовано, що у вказаний період до Гельбінового було зараховано 99 родин безпосередньо з громад Балтського повіту. Крім того, склад колонії поповнили 54 родини з інших повітів та губерній, зокрема переселенці з таких містечок як Ольгопіль та Чечельник. Така широка географія походження свідчить про те, що Гельбінове з моменту заснування стало одним із найбільших релігійних та адміністративних центрів єврейської колонізації в регіоні.

Ці дані безпосередньо пояснюють стрімкий демографічний стрибок: якщо у 1853 році процес лише розпочався, то вже у 1859 році в колонії проживало 1599 осіб (150 родин). Проте перехід до аграрного способу життя виявився складним. (ДАХМО Ф676, Оп.1, спр.32, с.40) Через відсутність навичок сільськогосподарської праці та обігових коштів для придбання реманенту, значна частина колишніх міщан не змогла повноцінно освоїти наділи. Це призвело до того, що колоністи здавали землю в оренду навколишнім селянам, зосереджуючись на звичних для них ремеслах та роботі за наймом.

Незважаючи на господарські труднощі, соціальна інфраструктура розвивалася динамічно: вже у 1863 році в

Гельбіновому, де на той час нараховувалося 106 дворів, діяла синагога. Надалі, під впливом люстраційної комісії 1870 року, яка вилучила більшість орних земель, чисельність населення суттєво зменшилася, проте поселення зберегло свій статус важливого єврейського осередку аж до початку ХХ століття.

Колонія Голоче

Єврейське землеробське поселення Голоче (Чернянська волость Балтського повіту Подільської губернії) було засноване у 1852 році (ЦДІАК Ф515, Оп.1, спр.9, с.45а). Як і в інших колоніях регіону, державна адміністрація виділяла переселенцям по 20 десятин вільних казенних земель на кожну родину. Проте брак практичного досвіду ведення сільського господарства завадив колоністам повноцінно освоїти надані наділи. Наслідком цього стало рішення люстраційної комісії 1870 року про вилучення частини земель у користувачів, що суттєво підірвало економічну базу громади.

Демографічна історія Голочого демонструє різкий спад чисельності населення після початкового етапу колонізації. Якщо у 1859 році в поселенні мешкало 1442 євреї, то вже наприкінці ХІХ ст., згідно з архівними записами 1875 року (ДАХМО, ф. 226, оп. 80, сп. 1171, с. 959-995), тут налічувалося 501 господарство (або зареєстрована особа).

Демографічний профіль колонії вирізнявся особливою строкатістю: окрім вихідців із традиційних центрів Балтського повіту Балти, Окон, Крутих та Чорної значну частину переселенців складали представники суміжних губерній та повітів. Зокрема, зафіксовано родини з Тирасполя, Ольгополя, Гайсина, Літина та Сорок. Особливу увагу привертає присутність вихідців із містечок лівого берега Дністра та Бессарабії (Рашков, Рибниця, Ясенове), що вказує на транскордонний характер міграції. Найпотужніші "міграційні потоки" до Голоचे спрямовувалися з Чорної, Сорок,

Окон та Балти, що фактично перетворило колонію на вузловий пункт, де перетиналися інтереси єврейських громад Поділля та Бессарабії (ДАХМО, ф. 226, оп. 80, сп. 1171, с. 959-995).

Попри значне демографічне скорочення та економічні труднощі, громада демонструвала високий рівень релігійної самоорганізації. Показовим є факт, що станом на 1885 рік у колонії функціонували два молитовних будинки (ДАХМО Ф.227, Оп.3, спр. 8151, с.40). Наявність одразу двох культових споруд у поселенні з відносно невеликою кількістю мешканців свідчить про диференціацію громади або ж про прагнення зберегти традиційний устрій, попри несприятливі зовнішні обставини. На початку 1920-х років господарства колоністів остаточно прийшли у занепад, що призвело до майже повної депопуляції єврейського компонента поселення.

Внутрішній устрій колоній Балтського повіту свідчить про нереалізованість прихованої політики асиміляції через сільськогосподарську колонізацію. Єврейським громадам вдавалося адаптувати традиційні общинні практики до нових поселенських реалій, про що свідчить розбудова релігійної та освітньої інфраструктури (відкриття молитовних будинків, шкіл, функціонування ритуальних товариств). Водночас цей тип соціального устрою виявився історично нежиттєздатним у довгостроковій перспективі. Відсутність у колоністів спадкових аграрних традицій зумовили внутрішню крихкість колоністської моделі. Незважаючи на початкові успіхи, брак господарських навичок обробки землі та зміна політико-економічної кон'юнктури на початку ХХ століття призвели до поступової деградації господарств, що фактично зумовило занепад колоній.

Отже, аналіз статистичних даних та історичних нарисів єврейських містечок Балтського повіту дозволяє детально

реконструювати релігійне, побутове і господарське життя єврейських громад у їхній історичній ретроспективі. Типи розселення єврейських громад ілюструють, що просторова локалізація євреїв була стратегічно обумовлена передусім економічним фактором. Громади здебільшого тяжіли до ключових торговельних шляхів та вузлів, з метою реалізації професійної діяльності. Саме економічний важіль виступав фундаментом життєздатності громади: успішне підприємництво підтримувало економічний потенціал, який, у свою чергу, ставав фінансовим гарантом функціонування всієї внутрішньої інфраструктури - шкіл, синагог та благодійних братств, що існували виключно на кошти громади.

Як наслідок єврейські громади відігравали ключову роль в економіці повіту, зосереджуючись на таких напрямках як: торгівля, ремеслах та банківській справі (діяльність факторів, орендарів, власників млинів). Подібна інтенсивна економічна активність певною мірою визначала просторову структуру поселень. Наприклад районізація Крутих та Богополя, де єврейське населення традиційно займало центральні та найбільш зручні для комерції райони.

Чисельність єврейського населення у розглянутих центрах (Балта, Голованівськ, Богопіль, Рибниця, Круті) часто перевищувала 50% від загальної кількості мешканців, що робило їх домінуючим етносом у міському середовищі. Демографічні дані свідчать про стабільність та зростання громад до початку ХХ століття, незважаючи на постійні зовнішні виклики. Життя громад було глибоко вкорінене у релігійних традиціях: наявність численних синагог (Великі, хорові, клоизи), хедерів, талмуд-тор та ешив у кожному містечку свідчить про потужну інфраструктуру, яка забезпечувала релігійну освіту, збереження мови їдиш та передачу

культурної спадщини. Особливо яскраво це проявляється у Саврані, що була значним хасидським центром.

Опис А. Свидницьким містечка Круті ілюструє просторову відокремленість євреїв та їхню культурну автономію, яка була типовою для більшості штетлів (Свидницький, 1920-ті, с.23). Таке «відділення» від інших етнічних груп можна інтерпретувати як специфічну захисну реакцію на зовнішнє середовище. Спрямування якої передбачало збереження автентичності власної культури в умовах імперської політики зросійщення. Благодійні товариства та внутрішні системи соціальної підтримки також сприяли цій автономії та стійкості.

Період з кінця XIX до початку XX століття характеризувався впливом як зовнішнього тиску (погроми, урядові обмеження), так і внутрішніх модернізаційних процесів, що призводило до складної трансформації ідентичності, стимулюючи як процеси секуляризації та інтеграції, так і, навпаки, посилення національної консолідації та пошуку нових форм самовизначення. Дослідження принципів розселення та історія єврейських громад повіту демонструє багатошаровість ідентичності євреїв, що формувалася під впливом давніх традицій, інтенсивної економічної діяльності, розвиненої релігійної інфраструктури та внутрішньої автономії у відповідь. Відповідно вищезазначене підтверджує актуальність подальшого дослідження соціокультурних практик для збереження та формування ідентичності в межах штетлу як соціально-культурного та економічного простору.

Розділ III. ПРАВОВИЙ СТАТУС ЄВРЕЇВ У РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ

Правовий статус євреїв у Російській імперії є ключовим інструментом для розуміння державної політики щодо національних меншин та її впливу на суспільну свідомість і культурну ідентичність. Законодавчі акти, що створювались протягом існування імперії застосовувались до всіх регіонів проживання євреїв, в тому числі Балтського повіту.

Аналіз законодавчих актів дозволяє розкрити специфіку соціально-культурних практик єврейської громади в умовах системної дискримінаційної політики. Імперський уряд цілеспрямовано використовував законодавство для регулювання та контролю майже всіх аспектів життя єврейського населення: від географічного розселення до системи самоврядування, від мовної традиції та релігійної обрядовості до національного костюму та побуту. Кожен з цих аспектів мав безпосередній вплив на формування, зміцнення або, навпаки, послаблення єврейської ідентичності. Таким чином, правові акти є одним із найважливіших чинників, що обумовлювали трансформаційні процеси, пов'язані з національною самосвідомістю євреїв.

Дослідження правового статусу євреїв ґрунтується на аналізі як першоджерел, історіографії XIX початку XX століть, сучасних наукових досліджень. Законодавчі акти, які стосувалися прав та обов'язків євреїв розсереджені у 88 томах «Повних збірок законів Російської імперії». Для розповсюдження серед єврейського населення та обізнаності у своїх правах було створено «Повна хронологічна збірка законів та положень від наказів царя Олексія

Михайловича до теперішнього часу. 1649-1873 юриста Віталія Йосиповича Леванди. На замовлення сходознавця барона Давида Гораційовича Гінцбурга. Цінність цієї роботи полягає в її вичерпності та хронологічній послідовності, що дозволяє відстежити еволюцію державної політики (Чінена, 2024, с.132). У 1904 Ю. Гессен продовжив роботу В. Лаванди, охопивши питання місця проживання, торгівлі, державної служби, освіти, податкових і військових повинностей, а також норми сімейного права, духовних справ, адміністративного нагляду та системи покарань (Гессен, 1094, с.422).

Більш пізнім та хронологічно ширшим джерелом є робота М. І. Миша «Керівництво до російських законів про євреїв» (1914). На відміну від прямого цитування Леванди, Михайло Ізраїльович Миш не лише наводить тексти законів, але й надає ґрунтовні коментарі та власні судження щодо їхнього реального впливу на єврейське культурне та релігійне життя (Чінена, 2024, с.132). Він акцентує увагу на негативних наслідках цих законів, показуючи, як дискримінаційні норми гальмували розвиток громади, обмежували її економічну діяльність та призводили до соціальної напруги.

На сучасному етапі проблематика правового становища євреїв в імперії залишається актуальною. Дослідження продовжують такі вчені, як А. Бородій (Бородій, 2009, С. 118-123), О. Кальян (Кальян, 2009, с.336) та В. Доценко (Доценко, 2014, с. 389-396), Н. Щербак (Щербак, 2004, с.16-25), які досліджують різні аспекти правового регулювання, розкриваючи вплив законодавства на економічні, соціальні та культурні практики євреїв. Дослідники зазначають багатогранність імперської політики, яка поєднувала спроби «цивілізації» або «виправлення» євреїв з жорсткими заходами асиміляції та дискримінації. Дослідники зазначають багатогранність

імперської політики, яка поєднувала спроби «цивілізації» євреїв з жорсткими заходами асиміляції та дискримінації. У цьому контексті надзвичайно важливою для розуміння динаміки правового статусу євреїв є періодизація, запропонована доктором історичних наук, професором Віктором Олеговичем Доценком. Автор акцентує увагу на тому, що переважна більшість законодавчих актів регламентувала передусім громадянські права та економічні можливості громад, і пропонує виділяти п'ять ключових етапів еволюції цього законодавства:

1. Кінець XVIII – початок XIX ст. - визначення територіальних меж проживання (зокрема Поділля) та основних сфер зайнятості.

2. 1801–1825 рр. - активне впровадження майнових норм та спроби асиміляції через доступ до загальної освіти.

3. 1825–1855 рр. - період посилення тиску: введення військової повинності та ліквідація автономії кагалів.

4. 1855–1888 рр. - певна лібералізація та розширення прав на державну службу й освіту, попри збереження земельних обмежень.

5. 1881–1917 рр. - етап системного наступу царизму на права громад та прийняття актів антисемітського характеру (Доценко, 2014, с. 28).

Спираючись на цю ґрунтовну хронологічну сітку, ми маємо змогу детальніше проаналізувати, як кожен із зазначених етапів впливав не лише на правовий стан, а й на трансформацію внутрішніх соціокультурних практик та ідентичності єврейського населення, зокрема у межах Балтського повіту.

3.1. Історичні передумови: від «золотої доби» до «смуги осілости»

Землі, приєднані до Російської імперії після другого поділу Речі Посполитої у 1793 році, зокрема Брацлавське воєводство на Поділлі,

були населені значними за чисельністю єврейськими громадами. Цей факт одразу ж створив для імперської влади необхідність розробки законодавчих актів для регулювання прав та обов'язків єврейського населення відповідно до внутрішньої політики русифікації та уніфікації.

В історіографії період Речі Посполитої часто називають «золотою добою» для єврейських громад (Дубнов, 1912, с. 116-119). Період характеризувався відносною автономією та сприятливим правовим режимом, що дозволило євреям створити потужну систему самоврядування та зберегти свою унікальну ідентичність. У період правління короля Сигізмунда I Старого єрейська громада мала дієвий механізм соціальної саморегуляції,- «кагал». Кагал складався з трьох до чотирьох старшин (роши), почесних осіб (туви), суддів (даянів), старост різних єврейських закладів (габаїв). До обов'язків кагалу входило: судочинство за єврейськими законами, збирання податків, управління синагогами, цвинтарями та освітніми закладами, а також підпорядкування винятково королівській владі (Чінена, 2024, с. 131)

Система самоврядування була доповнена інститутом «Ваада», або «Сейму чотирьох земель», який активно діяв у XVII столітті.(Дубнов,1912, с.119) Основною функцією Ваада було зміцнення єдності серед єврейського населення та збереження власної ідентичності шляхом створення нових соціокультурних практик, вирішення внутрішніх конфліктів та представлення інтересів єврейства перед владою. Уніфіковані механізми самоорганізації знаходили своє практичне втілення у повсякденному житті громад у різних регіонах. Зокрема, досліджуючи волинські громади XVI – першої половини XVII ст., А. Заєць фіксує наявність єврейського судочинства колегіального характеру. При цьому

залишаючи право на звернення до адміністративних типів судочиної влади, зокрема королівського суду (Заяць, 2023, с.122). Така модель внутрішнього вирішення конфліктних ситуацій між євреями певної громади, була універсальною для періоду Речі Посполитої. Привілеї сприяли не лише економічному процвітання, а й культурному розвитку. Високий ступінь автономії та можливість жити згідно зі своїми законами значно зміцнювали єврейську ідентичність і стримували асиміляційні процеси, що є критично важливим для розуміння різкого контрасту з політикою Російської імперії.

На противагу, у Московському царстві євреї були повністю позбавлені прав, а всі закони носили дискримінаційний характер (Чінена, 2024, с. 132). Відтак, після приєднання нових територій антисемітський вектор внутрішньої політики став домінуючим.

3.2 Смуга осілості та її вплив на єврейську ідентичність

В історії єврейського народу на теренах Російської імперії одним з найважливіших і водночас найбільш обмежувальних чинників, що суттєво вплинув на формування ідентичності та соціокультурні практики, була Смуга осілості. Процес формування «межі осілості» не був одномоментним актом, а тривав роками, унаслідок територіальної експансії Російської імперії на захід (Самарцев, 1994, с. 19-29). Юридичний фундамент було закладено Указом від 23 грудня 1791 року, який обмежив право проживання євреїв Білоруссю та Катеринославщиною (ПСЗРИ, собр. 1-е, т. XVII, № 11720). Проте для Поділля вирішальним став Указ від 23 червня 1794 року, виданий після Другого поділу Речі Посполитої. Саме цим документом Катерина II включила Подільську, Волинську та Мінську губернії до переліку територій, де єврейському населенню дозволялося займатися промислами, одночасно запровадивши для них подвійне оподаткування (ППСЗ, Т. XXIII, №17224)

Смуга осілості охоплювала значні території Західної та Південної частин Російської імперії, які переважно були приєднані в результаті поділів Речі Посполитої. До неї входили такі регіони, як Правобережна та частково Лівобережна Україна, Білорусь, Литва, Бессарабія, а також деякі райони Царства Польського. Території, що пізніше увійшли до складу Балтського повіту, була невід'ємною частиною цієї зони. (Леванда, 1874, с.360-361)

Мета запровадження була комплексною і включала в себе обмеження конкуренції єврейського населення з російським купецтвом і міщанами, оскільки євреї традиційно займали значні позиції в торгівлі та ремеслах. Офіційною версією був "захист" православного населення від "шкідливого" впливу євреїв, що відображало панівні антисемітські настрої та прагнення до уніфікації імперії під православним прапором (Грот, 1879, с. 260).

Також були присутні політичні мотиви, адже відсутність процесу інтеграції єврейських громад в імперську систему, за думкою влади загрожувало цілості імперії.

Протягом свого існування (до скасування у 1917 році Вісник Тимчасового уряду, 1917, № 15) межі Смуги осілості неодноразово змінювалися, вводячи додаткові обмеження, наприклад, заборону проживання у прикордонних зонах чи певних містах, що ще більше посилювало тиск на єврейські громади.

Правовий режим географічного обмеження мав глибокий і багатогранний вплив на єврейську ідентичність, консолідацію та збереження традицій. Замість розсіювання, громади ставали більш щільними та згуртованими. У цих умовах релігійні традиції, мова їдиш, національні звичаї та обряди відігравали роль потужних чинників збереження ідентичності. Синагоги, хедери, єшиви та традиційні єврейські свята стали не лише місцями богослужінь, а й

основними інститутами передачі культурної спадщини та формування колективної самосвідомості.

Важливо зазначити, що Смуга осілості породила унікальний феномен "штетлу" (єврейського містечка) - компактного поселення, де євреї становили значну, а часто й більшу частину населення, і формували власне автономне соціокультурне середовище (Кушнір, 2025, с.10-164). Воно дозволяло підтримувати живий їдиш, традиційні ремесла та торговельні мережі, що були внутрішніми для єврейської громади. Обмеження на проживання поза Смугою осілості та заборони на певні види діяльності призводили до перенаселення в єврейських містечках та гострої конкуренції за обмежені ресурси. З одного боку, викликало економічні труднощі та бідність, а з іншого - стимулювало розвиток підприємництва, торгівлі та ремесел у межах дозволеного, змушуючи євреїв шукати нові форми економічної адаптації.

В умовах зовнішнього тиску та обмежень, внутрішня солідарність у єврейських громадах посилювалася. Благодійні товариства (Хевра Кадиша, Бікур Холім, Лінат Цедек тощо) (Алексєєв, 1868, с. 18-20) відігравали ключову роль у соціальній підтримці, взаємодопомозі та забезпеченні базових потреб членів громади, зміцнювало відчуття спільності та взаємозалежності, що є важливим компонентом самобутності.

Смуга осілості також стала ареною для розвитку двох потужних духовних та інтелектуальних рухів - хасидизму та Гаскалі (Єврейського просвітництва). Хасидизм, що виник у XVIII столітті, пропонував шлях до Бога через містичний досвід і радість, посилюючи релігійну ідентичність та згуртованість громад (Дубнов, 1888, с. 81-100). Гаскала ж, навпаки, закликала до модернізації, інтеграції в європейське суспільство, вивчення

світських наук та використання національних мов, що провокувало внутрішні дискусії та трансформації ідентичності (Магочій, Петровський –Штерн, 2017, с.137-138). Обидва рухи, хоч і протилежні за своєю суттю, були реакцією на умови життя в Смузі осілості.

Постійний зовнішній тиск, антисемітизм та державні обмеження сприяли формуванню своєрідної "оборонної" ідентичності. Євреї змушені були постійно адаптуватися до складних умов, зберігаючи свою унікальність та самобутність. Такі практики у просторовій відокремленості (як у випадку Крутих), внутрішній самоорганізації та стійкості до асиміляційних процесів.

Отже, Смуга осілості, незважаючи на її обмежувальний характер, стала каталізатором для складних процесів у формуванні єврейської ідентичності. Вона одночасно сприяла збереженню традицій та згуртованості громади, але й створювала економічні та соціальні виклики, стимулюючи внутрішні дискусії та трансформації у релігійно-культурному житті єврейських общин.

3.3. «Положення про устрій євреїв» 1804 року: перший етап регулювання

Включення єврейського населення до Російської імперії поставило перед урядом складне завдання. На відміну від інших національних меншин, які мали власну територію та усталену аристократію, євреї були розсіяні по містах і містечках, володіючи унікальною релігійно-культурною автономією. Першим фундаментальним актом, що визначив їхній правовий статус, стало «Положення про устрій євреїв» від 9 грудня 1804 року. (П.П.3.3.,Т.ХХVІІІ, №21,547,с. 731-735) Цей документ став основою для подальшого законодавства, визначаючи головні принципи та обмеження.

«Положення про устрій євреїв», яке складалося з шести розділів і 54 пунктів, що регулювали ключові аспекти життя єврейської громади в Російській імперії. Перший розділ стосувався прав євреїв на освіту та мовного питання («про просвітництво») (П.П.З.З.,Т.ХХVІІІ, №21,547,с. 731-735):

Євреї мали право навчатись у закладах освіти тодішньої імперії всіх рівнів (початкові училища, гімназії, професійні училища, університети та академії) зберігаючи право на юдейське віросповідання та не відвідування занять, пов'язаних з вивченням Християнських законів (П.П.З.З.,Т.ХХVІІІ, №21,547,с. 731-732, п.1-8).

- Дозвіл носити національні костюми в закладах освіти, окрім гімназії;

- Дозвіл на відкриття єврейських навчальних закладів, але за умови введення в освітню програму однієї з мов: російську, німецьку або польську;

Увесь документообіг між євреями повинен вестись на одній з державних мов: російській, польській, німецькій або мати переклад з івриту (ідишу) на вище зазначені мови. Щодо публічних документів таких як позови до суду, різного виду скарги, прохання та інші звернення до адміністративних установ у положенні зазначено, що з 1 січня 1807 року можливе використання тільки однієї з наявних державних мов. (П.П.З.З.,Т.ХХVІІІ, №21,547,с. 732, п.7)

У побуті та особистому спілкуванні за євреями залишали право використання національної мови (іврит /ідиш). Вимоги, щодо знання мов державного значення розповсюджувались і на можливість представників єврейської громади приймати участь у роботі магістрату, обіймання посад у Кагалі та Рабинаті. (П.П.З.З.,Т.ХХVІІІ, №21,547,с. 732, п.8)

Хоча євреям було формально дозволено здобувати освіту у всіх закладах імперії, включаючи початкові школи, гімназії, професійні училища, університети та академії, ці права супроводжувалися низкою умов. Можливість зберігати юдейське віросповідання та не відвідувати заняття з вивчення християнських законів створювала видимість релігійної толерантності. Однак дозвіл на носіння національного одягу, обмежений лише певними типами навчальних закладів, підкреслював прагнення до уніфікації зовнішніх проявів культури.

Перелічені пункти положення мали активувати процес асиміляції, двома шляхами - активною комунікацією у закладах освіти євреїв з представниками інших етносів та порушенням єврейської мовної традиції завдяки активному застосуванню мов державного значення у більшості сфер життя.

Наступний розділ регламентує види професійної діяльності євреїв та їхній правовий стан. Він містить три підрозділи відповідно до вже існуючої професійної діяльності єврейського населення. Визначає права євреїв землеробів (П.П.3.3., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.12-19, с. 732). Відповідно до даного розділу євреї мали наступні права:

Євреїв неможуть купляти, передавати у спадок землю у Литовській, Білоруській, Малоросійській, Київській, Мінській, Волинській, Подільській, Астраханській, Кавказькій, Катеринославській, Херсонській, Таврійській губерніях (П.П.3.3., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.12, с. 732);

На євреїв-землеробів не розповсюджувалось кріпосне право (П.П.3.3., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.13, с. 733);

Євреї мали право винаймати працівників для обробки землі, заключаючи з ними контракти (П.П.3.3., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.14, с. 733);

Дозволялось відкривати питні заклади за умови створення нового поселення, не менше ніж 30 домів, з найманих працівників (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.15, с. 733);

Дозволялось брати в оренду землі у поміщиків за договором та умовою заборони продажу вина у володіннях орендодавця. Євреї, що селилися на землях поміщика, звільнялися від всіх податків на 5 років. Ці пільгові умови стосувалися лише тих представників єврейської громади, які селилися відокремлено від іншого населення у володіннях поміщиків. (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.16, с. 733);

Ті, хто не виконував вище зазначені пункти, відповідно до пункту 17, мали право селитись на державних землях у межі осілости, на це було виділено 30 000 десятин, тобто на 327,8 км², відповідно на кожен губернію відводилось 32,8 км², в той час коли загальна площа Подільської губернії складала 42400 (Чіненна, 2024, с.133)

Переселення не було обов'язковим, але ті хто переселявся звільнювались на 10 років від всіх податків, окрім земського та їх права прирівнювались до прав іноземців колоністів. Перехід євреїв у стана землеробів надавав можливість посилитись за межами межі осілости. (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.18, с. 733);

Дані положення свідчать про намагання російського уряду збільшити кількість євреїв-землеробів, тим самим змінити традиційну професійну діяльність та порушити побутовий устрій. Також необхідно звернути увагу на активізацію міграційних процесів, з метою створення умов для асиміляції, шляхом добровільного переселення євреїв у місця неєврейського середовища. Адже в таких умовах підтримання власної ідентичності майже неможливе.

Також у положенні розглядаються права фабрикантів та ремісників, адже для більшості єврейського населення дана професійна діяльність була достатньо поширеною (П.П.З.З.,

Т.ХХVІІІ, №21,547, п.20-25, с. 733-734). Так у шести пунктах зазначаються наступні права:

Євреї мають права засновувати фабрики в межі осілості на тих самим правах, що і інші піддані імперії (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.20, с. 733);

Для реалізації суконного, шкіряного виробництва представникам єврейської громади надавалась земля та грошова позика у розмірі 20000 карбованців на губернію. Також дозволяється відкривати фабрики на поміщицьких землях (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.21, с. 733);

Поміщикам котрі винаймали для фабричного виробництва євреїв надавались такі самі пільги у вигляді позики (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.22, с. 733);

Ремісники мають право безперешкодно займатися своєю справою на території губерній, межах осілості та звільняються від подвійного оподаткування (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.23-24, с. 734);

Якщо ремісник не може реалізувати свою професійну діяльність у земель, що були приєднані внаслідок поділу Польщі, то він має право через подання прохання до губернатора поселитись у менш населені губернії такі як: Катеринославську, Херсонську, Таврійську, Астраханську та Казанську (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.25, с. 734);.

Вище зазначені пункти мали позитивний вплив на ідентичність представників єврейської громади, адже розвиток економічного потенціалу позитивно впливав на духовне та культурне життя громади шляхом будівництва релігійних установ та освітніх закладів, що формували та підтримували ідентичність.

Для таких соціальних станів як купців та міщан було розроблено чотири пункти, що містили наступні права та обов'язки (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.26-29, с. 733).

Торгівельна діяльність всіх типів дозволялась в межах осілості; промисли, роздрібна та оптова торгівля, а також реалізація винно-спиртових продуктів дозволялась за умови заключення контракту з власниками населених пунктів (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.26-27, с. 734). Євреї мали право виїжджати на короткий строк за межі осілості по професійним справам виключно з наявним дозволом від губернаторів у вигляді паспорта (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.28, с. 734). Під час перебування у непостійному місці проживання, євреї та члени родини повинні були носити тільки німецький одяг. Порухення цієї вимоги передбачало негайне виселення у межу осілості. За умови виконання вищезазначених пунктів, євреї мали право сплачувати податки нарівні з іншим населенням (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.29, с. 734).

Зазначені параграфи ілюструють намагання царату порушити традицію національного строю, що мало відобразитись на єврейській ідентичності у негативному руслі у вигляді активації асиміляційних процесів. Адже елементи єврейського національного костюму, такі як кіпа або ярмулка, таліт та цицит є релігійними елементами, що слугують нагадуванням про приналежність до єврейського народу. Державний тиск на єврейські громади у формі обмеження доступу до забезпечення базових потреб слугував каталізатором асиміляційних процесів через економічний важіль з боку уряду.

У положенні, виділені обов'язки євреїв відповідно до вище зазначених станів (пунктів) (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.30-41, с. 734-735). В даному підрозділі, євреї мали офіційно зареєструвати свій соціальний стан та професійну діяльність, невиконання даного обов'язку прирівнювала єврея до безхатченка (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ,

№21,547, п.30-33, с. 734). Також у вищезазначеному зазначається система санкції, щодо розповсюдження алкогольних напоїв, створення питних закладів, метою яких було обмеження монополії єврейського населення в даній економічній сфері. (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.34, с. 734); Наступні економічні обмеження стосувались фінансових послуг, які надавались представниками єврейського населення, а саме списання боргів з неєврейського населення, що негативно впливало на економічний стан Кагалів (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.35-41, с. 734). Визначені обов'язки посилювали контроль над життям єврейської громади та провокували внутрішньообщинну економічну кризу, що негативно впливала на розвиток культурного життя євреїв. Адже єврейські освітні установи, релігійні інституції утримувались винятково за кошти Кагалу.

Окрему увагу в положенні приділили правам рабинів та Кагалу, що опосередковано свідчить про їх значимість у підтримці єврейської ідентичності. Обов'язки та права рабинів зафіксовані у трьох пунктах, зміст яких передбачав певні обмеження у посадових обов'язках (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.51-53, с. 735).

Так, за даним параграфом передбачалось, що повноваження рабинів обмежувались лише контролем регламентного виконання обрядів у єврейських громадах. Також судова функція звужувалася до вирішення суперечок та порушень у громаді лише релігійного характеру та без застосування фізичного покарання. Порушення зі сторони рабинів у вигляді перевищення посадових обов'язків каралось шляхом стягнення штрафу у розмірі 50 карбованців, за умови першого прецеденту у професійній діяльності останнього. За друге порушення, також характеру, призначався штраф у розмірі 100 карбованців і відповідно за третій рецидив застосувалось покарання у вигляді заслання на поселення до Сибіру (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ,

№21,547, п.51, с. 735). Наступний параграф регламентував дохід рабинів та передбачав заборону отримувати кошти за послуги надані під час виконання обрядових дій та інших послуг, що передбачено у посадових обв'язках. Відповідно заробітна плата рабинів мала складатись тільки з загальних коштів Кагалу (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.52, с. 735). Також важливо зазначити наявність параграфу, що дозволяє відкриття декількоа синагог в одній громаді на підставі появи нових релігійних течій (сект) (П.П.З.З., Т.ХХVІІІ, №21,547, п.53, с. 735). Даний пункт ілюструє сприяння російським урядом появи внутрішньої роздробленості серед єврейських громад імперії, що мало негативно впливати на протидію русифікації єврейського населення. Функції та обов'язки Кагалу зводились лише до збору податків з єврейських громад, з подальшою звітністю, як перед безпосередньо платниками податків, так і у відповідні державні органи імперії.

Отже, розроблене російським імперським урядом, положення стосовно устрою євреїв у Російській імперії, мало одночасно активувати трансформаційні процеси у націєтворчих компонентах єврейської самосвідомості. А саме, порушенням мовної традиції, шляхом регламентації форм документообігу та примусове вивчення однієї з мов державного рівня для отримання посад у органах управління. Обмеження, щодо носіння національного костюму за межами межі осілості, особам, що працюють у адміністративних органах та навчаються у інших навчальних закладах. Адже елементи традиційного вбрання мали етноконфесійний характер та опосередковано виконували функцію націєтворчу компоненту. Також на ідентичність впливав контроль з боку держави професійної діяльності євреїв, що негативно впливали на культурний та духовний розвиток громад.

3.4. Законодавство доби Миколи I: посилення асиміляційного тиску

У 1827 році, задовго до ліквідації кагалу, Микола I видав наказ про введення рекрутчини для євреїв. Особливістю цієї реформи для єврейського населення було залучення до служби дітей, так званих кантоністів. Хлопчиків, починаючи з 12-річного віку (а згодом і молодших), ставили на облік, а у 18 років відправлялися на 25-річну службу в армії (ПЗЗРІ, Т.ІІ, №1329-1330, с.727-734). Закон мав приховану, але очевидну мету - примусове хрещення та асиміляцію.

Першою фундаментальною спробою уніфікувати та посилити контроль над єврейським населенням став «Статут про євреїв» від 13 квітня 1835 року (ПЗЗРІ, збірка 2, Т.Х, №8054, с.509). Документ значною мірою ґрунтувався на «Положенні» 1804 року, однак він систематизував усі попередні розпорядження та доповнив їх новими, більш жорсткими нормами. Документ, що налічував 117 пунктів, став інструментом тотального регулювання життя громади. Головною ідеєю Статуту було поглиблення бюрократичного контролю та ідеологічного тиску на націєтворчі компоненти єврейської ідентичності.

Відповідно до Статуту, єврейське населення було чітко розподілено на чотири категорії, кожна з яких мала свій правовий статус: землероби, фабриканти та ремісники, купці, міщани. Така стратифікація дозволяла владі маніпулювати правами груп, стимулюючи перехід до «корисних» (на думку уряду) професій (ПЗЗРІ, збірка 2, Т.Х, №8054, п.21-51). Водночас Статут посилив територіальну сегрегацію, запровадивши безпрецедентну заборону на проживання євреїв у 50-верстовій зоні від західного кордону імперії. Ця норма, офіційно спрямована на боротьбу з контрабандою, призвела до масового виселення тисяч родин із прикордонних

територій, спричинивши справжню гуманітарну катастрофу та глибоку економічну кризу громад Поділля.

Аналіз параграфів Статуту 1835 р. свідчить про системне втручання держави у внутрішній уклад общини:

Згідно з параграфом 7 (ПЗЗРІ, збірка 2, Т.Х, №8054, с. 310), термін перебування євреїв за межами смуги осілості у справах торгівлі обмежувався лише шістьма тижнями, що різко звужувало діапазон торгівлі та підривало фінансову базу кагалів. Параграф 12 дозволяв вільну зміну місця проживання виключно в межах смуги, фіксуючи жорсткі географічні рамки і як наслідок економічна та територіальна ізоляція (ПЗЗРІ, збірка 2, Т.Х, №8054, с.310).

Параграф 15 (ПЗЗРІ, збірка 2, Т.Х, №8054, с. 311) забороняв євреям наймати християн на постійну роботу, дозволяючи лише короточасні послуги. Цим влада намагалася обмежити побутові контакти між конфесіями, вбачаючи в іудаїзмі загрозу ідеологічній монолітності держави.

Втручання у приватну сферу та традиції зазначалось у 17 параграфі (ПЗЗРІ, збірка 2, Т.Х, №8054, с. 310) встановлював вік вступу до шлюбу на рівні 16 років для нареченої та 18 для нареченого. Оскільки за юдейським законом повноліття настає у 13–14 років, це було прямим ударом по традиційних «обрядках переходу» та сімейному укладу.

У Статуті також відображався контроль над сакральним та релігійним життям. Релігійна практика була взята під контроль адміністрації, зокрема спільні молитви дозволялися лише у санкціонованих адміністрацією місцях. Проведення молитов у приватних будинках каралося штрафом у 1000 карбованців, що було непосильною сумою для більшості містян (ПЗЗРІ, збірка 2, Т.Х, №8054, с.318). Будівництво синагог (пп. 80–81) регламентувалося жорсткими квотами (одна молитовна школа на 30 будинків, одна

синагога на 80), а плани та фасади споруд мали обов'язково узгоджуватися з адміністрацією. (ПЗЗРІ, збірка 2, Т.Х, №8054, с. 318) Контроль поховальної обрядовості здійснювався відповідно до пункту 95 (ПЗЗРІ, збірка 2, Т.Х, №8054, с. 320), будівництво приміщень для підготовки небіжчика на території кладовищ виключно з дозволу місцевої адміністрації. Таким чином ставлячи цей сакральний процес під архітектурно-адміністративний контроль.

Статут висував нові вимоги до рабинів - вони були зобов'язані знати російську мову та вести метричні книги, куди обов'язково вносилися записи про обряд обрізання. Це перетворювало рабина на державного реєстратора, а релігійний обряд на інструмент статистичного обліку. (ПЗЗРІ, збірка 2, Т.Х, №8054, с.320)

Параграфи 68–75 впроваджували сувору звітність перед владою за всі внутрішні збори громади (коробочний, свічний збори тощо). Контроль над казною кагалу позбавляв общину можливості самостійно фінансувати освітні та релігійні установи (ПЗЗРІ, збірка 2, Т.Х, №8054, с.317).

Отже, еволюція законодавства від 1804 до 1835 року демонструє перехід від вибіркового до тотального бюрократичного контролю. «Статут про євреїв» 1835 року став інструментом контролю культурного та релігійного життя єврейських ромади через руйнацію внутрішньої автономії. Наступним кроком антсемітської політики було введення суворих цензурних обмежень на друк єврейської літератури Наказ 1836 №9649 та Наказ 1841 р. про знищення книг саме у Подільській губернії попри експертний висновок рабина, що книжки не заперечують вимогам законодавства (ПЗЗРІ, Т XVI, №4396).

Окремим інструментом асиміляційного тиску став Іменний наказ від 7 січня 1842 р. № 15162, який регламентував пільги для

євреїв, що приймали християнство. Законодавець застосовував методи прямого економічного стимулювання: від грошових виплат, 15 - 30 рублів сріблом, до надання права вступу в купецький стан без згоди міських громад. Особливо деструктивним для збереження ідентичності було втручання у сімейну сферу, що дозволяло примусове хрещення малолітніх дітей у разі переходу до християнства лише одного з батьків (ПЗЗРІ, Т.ХVІІ, №51198, с.5). Такі заходи мали на меті не лише релігійну конверсію, а й повну соціокультурну дезінтеграцію єврейської спільноти через руйнацію традиційних родинних зв'язків.

Наступним кроком після релігійних пільг став контроль над освітою, адже вона закладала основу ідентичність єврейської молоді. Іменний Наказ від 22 червня 1842 р. (№ 1577) підпорядкував усі єврейські навчальні заклади Міністерству народної освіти. Під державний нагляд потрапили не лише загальні школи, а й суто релігійні рабинські училища та клойзи, де євреї традиційно вивчали Тору.

Якщо попередні заходи були спрямовані на заохочення індивідуального вибору, то цей закон запроваджував обов'язковий контроль над самим процесом навчання. Для того, щоб громади менше чинили опір, влада використала психологічний трюк: створила спеціальну комісію, з чотирьох рабинів з губерній де проживали євреї (ПЗЗРІ, Т.ХVІІ, №15771, с.682). З погляду етнології, це була спроба застосувати принцип «свій-чужий»: присутність «своїх» релігійних лідерів мала викликати довіру у маламедів (вчителів) і переконати їх, що держава не збирається руйнувати їхню віру. Насправді ж це дозволяло чиновникам бачити все, що відбувається всередині єврейських освітніх та релігійних закладів, готуючи ґрунт для подальшого законодавчого тиску.

Наступним кроком, що наближав ліквідацію кагалу, було створення форми присяги для євреїв, які вступають на державну службу. Механізм залучення єврейського населення до державної служби, закріплений у Постанові від 20 березня 1844 р. (№ 17747). Процедура присяги була перетворена на складний інструмент психологічного та ідеологічного тиску.

З етнологічного погляду, тут спостерігається використання сакральних атрибутів юдаїзму (Тори, Бет-діна, простору синагоги) для легітимізації імперської влади. Надзвичайно цікавим є лінгвістичний аспект: текст присяги вимовлявся не побутовою мовою (ідишем), а священною мовою - івритом, але записаним російськими літерами (ПЗЗРІ, Т. XIX, №17747, с.207). Це дозволяло державному чиновнику, який не володів єврейською мовою, особисто контролювати точність відтворення клятви.

Таким чином, традиційний обряд був інструменталізований державою: вона намагалася "купити" лояльність єврея, апелюючи до його релігійних почуттів, але водночас демонструвала тотальний нагляд навіть над сакральним актом присяги. Це свідчить про наміри влади зруйнувати внутрішню автономію єврейської ідентичності, підпорядкувавши її вимогам імперської служби

Ліквідація Кагалу

Логічним і завершальним кроком у політиці поступового обмеження єврейської автономії став Указ від 19 грудня 1844 р. "Про підпорядкування євреїв у містах та повітах загальному управлінню" (ПЗЗРІ, збірка 2-е, т. XIX, № 18546). Цей документ, що складався з 23 пунктів, офіційно ліквідував кагал як адміністративну одиницю. Основний зміст указу зводився до того, що імперська влада більше не вбачала сенсу в існуванні кагалу як органу самоорганізації,

оскільки ключові аспекти його діяльності вже були підпорядковані державній адміністрації попередніми законодавчими актами.

Процес ліквідації супроводжувався суворою регламентацією передачі кагальної документації до місцевих ратуш, магістратів та повітових управлінь. Особлива увага приділялася ревізії фінансової звітності, зокрема, вимога детального виявлення всіх розходів кагалів та благодійних товариств. Дії уряду мали на меті не лише аудит, а й встановлення повного контролю над економічною спроможністю громад (ПЗЗРІ, збірка 2-е, т. ХІХ, № 18546, с.887-890). Період кінця ХVІІІ - початку ХІХ століття став часом, коли російська влада почала поступово обмежувати повноваження кагалу. Це було частиною ширшої імперської політики, оспрямованої на централізацію та уніфікацію управління. Уряд прагнув включити єврейське населення в загальну систему підданства, усуваючи інститути, що сприймалися як "держава в державі".

Основні претензії до кагалу формувалися як з боку урядових кіл, так і з боку окремих представників єврейської інтелігенції, відомої як Гаскала (єврейське Просвітництво). Уряд критикував кагал за його непрозорість у фіскальних питаннях. Податок, що збирався кагалом, часто був більшим, ніж вимагав уряд, а його надлишки йшли на потреби громади, що, на думку влади, сприяло корупції та зловживанням. Крім того, кагал розглядався як перешкода для асиміляції та інтеграції євреїв, оскільки він підтримував їхню ізоляцію від решти суспільства (Магочій, Петровський-Штерн, 2016, 137-138) .

Представники Гаскали, зі свого боку, вважали кагал застарілим і реакційним інститутом. Вони звинувачували його в гальмуванні прогресу, підтримці релігійного консерватизму та обмеженні особистих свобод. На їхню думку, кагал чинив тиск на громаду,

використовуючи свій авторитет і владу для утримання застарілих традицій та перешкоджаючи поширенню світської освіти. Критики стверджували, що кагал нехтував інтересами бідних верств населення, перекладаючи на них основний податковий тягар (Алексєєв, 1868, с.19).

Офіційна аргументація урядової постанови посилялася на кілька причин. По-перше, кагал розглядався як застарілий орган, який ускладнює пряме спілкування влади з єврейськими громадами. По-друге, його звинувачували у зловживаннях при зборі податків, утриманні розкоші для керівництва громади за рахунок бідних і приховуванні справжніх доходів. По-третє, уряд прагнув, щоб євреї "перейшли" від свого внутрішнього устрою до загальнодержавного, розглядаючи це як необхідну умову для їхньої інтеграції та модернізації (ПЗЗРІ, збірка 2, Т. XIX, № 18546 с.887-890).

Маніфест 1844 року не просто обмежував, а повністю ліквідував кагали як офіційні юридичні особи. Відтепер вони не мали права збирати податки, вести судові справи чи представляти громаду перед державними органами. Усі їхні функції перейшли до міських органів самоврядування -магістратів, дум та ратуш. Євреї мали обирати своїх представників до цих загальноміських органів нарівні з іншими міськими станами.

Ліквідація кагалу була частиною ширшої політики Миколи I, що включала наступні пункти:

По-перше, функції збору податків перейшли до загальноміських управлінь, що на перший погляд, мало б полегшити фіскальний тягар (ПЗЗРІ, збірка 2, Т. XIX, № 18546 параграфи 3-9,18; с.887-890). Однак на практиці це призвело до того, що єврейські представники в цих органах були змушені виконувати ті самі обов'язки, що й кагал, але без його повноважень і внутрішнього авторитету. Це ускладнило збір

коштів на релігійні та освітні потреби громади, оскільки тепер ці збори мали бути добровільними, а не обов'язковими.

По-друге, ліквідація єрейської саморганізації зруйнувала традиційну систему внутрішнього судочинства. Хоча суди (дин-Тора) продовжували існувати неофіційно, вони втратили юридичну силу. Це призвело до того, що багато суперечок, які раніше вирішувалися в громаді, почали виноситися на розгляд загальнодержавних судів, які, у свою чергу, часто не розуміли специфіки єрейських звичаїв і норм права.

По-третє, найбільш відчутним наслідком була втрата внутрішньої автономії. Кагал був не просто адміністративним органом, а центром, який об'єднував і консолідував громаду. Його зникнення залишило її без формального представництва та ефективного механізму вирішення колективних проблем. Це сприяло соціальній диференціації та посиленню індивідуалізму, що, з одного боку, відповідало урядовим цілям, але з іншого - послабило внутрішні зв'язки та солідарність у єрейському суспільстві.

Ліквідація кагалу, незважаючи на офіційні заяви уряду про її «благі» наміри, спричинила серйозні наслідки для єрейського суспільства. Вона створила своєрідний правовий вакуум, оскільки держава, зруйнувавши традиційний інститут, не надала адекватних механізмів для вирішення повсякденних питань громади. Нова політика була спрямована не стільки на асиміляцію, скільки на уніфікацію та інтеграцію єрейського населення в загальну систему імперського права, але з постійними та жорсткими обмеженнями. Нове законодавство, що приймалося після 1844 року, стосувалося ключових сфер життя: територіального розселення, економічної діяльності, релігії та освіти.

У 1844 році була запроваджена система державних єврейських шкіл, де навчання велося російською мовою (ПЗЗРІ, Т.ХІХ, №18420). Метою було нав'язати єврейській молоді російську культуру та лояльність до імперії. Ця політика викликала значний спротив з боку консервативних єврейських кіл, які вважали державні школи загрозою для традиційної релігійної освіти (хедерів та єшив). Влада, зі свого боку, намагалася обмежити діяльність традиційних єврейських шкіл, що призводило до постійних конфліктів.

Окремим і надзвичайно важливим аспектом політики царату була цензура на видання єврейською мовою - ідишем та івритом. Уряд вважав єврейську пресу та літературу джерелом «шкідливих» ідей, що можуть підірвати традиційну, лояльну до влади громаду та сприяти поширенню антиурядових настроїв. Найбільш значущим актом у цьому напрямку став наказ від 1874 року, який закриття більшість єврейських друкарень, залишивши лише дві у Вільно та Житомирі (.

Цензура мала двоякий вплив на єврейську культуру. З одного боку, вона, без сумніву, гальмувала розвиток єврейської літератури та преси, змушуючи письменників і журналістів писати «езоповою мовою» або ж видавати свої твори за кордоном. З іншого боку, ці обмеження призвели до посилення внутрішньої солідарності та сприяли розвитку підпільної видавничої діяльності. Письменники, такі як Шолом-Алейхем, Іцхок-Лейбуш Перец та Менделе Мойхер-Сфорім, писали твори, що відображали повсякденне життя єврейських мас. Таким чином, уряд намагався контролювати мову, але не міг контролювати дух народу.

Поряд із цим держава прагнула взяти під контроль і релігійне життя. Це виразилося у введенні інституту «казенних рабинів», які призначалися урядом і повинні були виконувати не тільки релігійні,

а й адміністративні функції. На відміну від традиційних рабинів, казенні рабини часто були світськими освіченими євреями, лояльними до влади. Ця реформа призвела до розколу в громаді: традиційні євреї відмовлялися визнавати казенних рабинів, тоді як уряд вважав їх єдиними законними представниками єврейської громади. Ліквідація кагалу не звільнила євреїв від військової повинності. Навпаки, її тягар став ще більш відчутним.

Крім того, євреї стикалися з численними особистими обмеженнями. Вони не могли обіймати державні посади, доступ до вищої освіти був сильно обмежений, а урядові квоти (процентна норма) суворо регулювали кількість єврейських студентів в університетах. Це перешкоджало соціальному і професійному просуванню та створювало замкнуте коло бідності й дискримінації.

Законодавство Миколи I до концентрації єврейського населення у містах та містечках. Цей «ефект гетто» парадоксальним чином сприяв не послабленню, а зміцненню внутрішньої єдності. У відносно закритому середовищі штетлів єврейська мова (їдиш) стала основною мовою спілкування, релігійні традиції суворо дотримувалися, а благодійні товариства та громадські інституції розширювали свою діяльність, забезпечуючи взаємодопомогу та підтримку.

Репресивна політика уряду, особливо щодо освіти та військової служби, стимулювала появу внутрішніх релігійних та ідеологічних рухів. У відповідь на кризу традиційного рабинського авторитету та посилення урядових обмежень хасидизм, що зародився на теренах сучасної України, став масовим рухом. Він пропонував емоційний, особистісний зв'язок з Богом, що дозволяло людям знаходити духовну підтримку в умовах гноблення. З іншого боку, інтелектуальна еліта, відома як маскілим, бачила вихід у модернізації

та адаптації до європейських цінностей. Вони виступали за секуляризацію освіти, відмову від традиційного одягу, вивчення світських наук та російської мови. Хоча їхні ідеї часто вступали в конфлікт з традиційною громадою, вони заклали основи для подальших трансформацій, що призвели до виникнення світського сіонізму та єврейського соціалізму.

Таким чином, період Миколи I став каталізатором для трансформації єврейської ідентичності. Досвід переслідувань, з одного боку, посилював внутрішні зв'язки, а з іншого - підштовхував до пошуку політичних рішень, як-от еміграція чи сіоністські рухи, що набули значного поширення наприкінці XIX століття.

3.5 Внутрішня політика царського уряду з 1881 по 1917 рр

З одного боку, уряд стимулював вихід євреїв із традиційного середовища, з іншого не надавав їм реального доступу до владних структур і не знімав основних обмежень. Така ситуація створила ілюзію прогресу, що була розвіяна в наступні роки. Така «відлига» також призвела до значної поляризації всередині єврейської громади: частина інтелігенції прагнула асиміляції, тоді як більшість населення залишалася вірною традиціям і з підозрою ставилася до урядових ініціатив. Вбивство Олександра II у 1881 році поклало край епосі ліберальних сподівань. До влади прийшов, Олександр III, який проводив контрреформи та повернувся до жорсткої, реакційної політики. Новий імператор та його оточення, зокрема обер-прокурор Синоду К. Победоносцев, розглядали єврейське питання як джерело внутрішніх проблем і вважали, що євреї є «паразитичним» елементом, що загрожує основам держави. Ця ідеологія стала основою для прийняття «Тимчасових правил» від 3 травня 1882 року, відомих в історії як «Травневі закони» (Доценко, 2012, с.40). Ці закони стали відкатом назад, а їхній вплив був катастрофічним.

Основними положеннями «Травневих законів» були: заборона на переселення євреїв поза містами та містечками, що призвело до масового виселення єврейського населення з сіл, обмеження на торгівлю (зокрема заборона оренди нерухомості) та обмеження на освіту (була запроваджена «процентна норма», яка суворо обмежувала кількість єврейських студентів у вищих навчальних закладах) (Доценко, 20112, с. 40). На додаток до законодавчих актів, саме в цей період по всій імперії прокотилася хвиля погромів, які часто були інспіровані або ігноровані місцевою владою. Перша хвиля погромів 1882 року, що почалася у Подільській губернії, була використана урядом як виправдання для посилення репресій, а не як привід для захисту єврейського населення (Комарницький, Магась, 2026, с.60-61) Ці погроми мали глибокі наслідки для єврейської ідентичності, адже вони показали, що держава не лише не захищає євреїв, але й сприймає їх як внутрішнього ворога. Це призвело до масової еміграції, яка стала одним із найважливіших соціальних феноменів кінця XIX століття.

Отже, політика царського уряду зазначеного періоду змусила євреїв усвідомити свою відмінність та виключеність з російського суспільства і, як наслідок, підштовхнула до розвитку національних рухів - сіонізму та єврейського соціалізму, які пропонували власні шляхи вирішення «єврейського питання» - від створення власної держави до боротьби за рівні права.

Зростання антисемітизму у добу правління Миколи II

Прихід до влади Миколи II у 1894 році кардинально не змінив юридичне положення єврейського населення. Хоча деякі ліберальні тенденції в суспільстві зберігалися, загальна політика уряду продовжувала бути репресивною, а антисемітизм став невід'ємною частиною державної ідеології. Імператор та його оточення, зокрема,

вважали євреїв винними в революційній діяльності, і ця ідея активно підтримувалася урядовою пропагандою. Саме в цей період активно формуються та набувають впливу ультранаціоналістичні та монархічні організації, такі як «Союз російського народу», члени яких, відомі як «чорносотенці» (Добровольський, 2023, с. 81-87), виступали за повну дискримінацію євреїв і організовували погроми.

Найбільш відомими та трагічними подіями цієї доби стали Кишинівський погром 1903 року та погроми під час Революції 1905 року. Ці акти насильства, які забрали сотні життів та зруйнували тисячі єврейських домівок і підприємств, не були стихійними. Історичні джерела свідчать, що вони були організовані за мовчазною згодою, а часто і за прямої підтримки місцевої влади. Поліція та війська, замість того щоб захищати євреїв, часто стояли осторонь, а у деяких випадках навіть заохочували погромників (Безаров, 2008, с. 115-127).

Дискримінаційне законодавство мало глибокі та довготривалі наслідки для єврейського населення. Обмеження «смуги осілості» призвели до надзвичайної перенаселеності міст і містечок, де євреї становили значну, а іноді й більшу частину населення. Це створювало величезні соціальні проблеми, включаючи бідність, безробіття та антисанітарію. Статистичні дані свідчать, що на початку ХХ століття понад 80% єврейського населення жило у злиднях, виживаючи за рахунок дрібної торгівлі, посередництва та ремесел.

Обмеження на володіння землею та оренду, запроваджені «Травневими законами», посилили цю ситуацію, оскільки вони позбавили євреїв традиційних джерел доходу. Це призвело до масового виходу євреїв із традиційних занять та пошуку нових шляхів виживання, включаючи роботу на фабриках та заводах, що

сприяло формуванню нового прошарку єврейського пролетаріату. Цей пролетаріат став основною базою для єврейських соціалістичних партій, таких як Бунд, які виступали за революційну боротьбу проти царизму та за національну автономію євреїв. Репресивна політика царизму, яка тривала понад століття, не знищила єврейську ідентичність. Навпаки, вона стала каталізатором для її трансформації та зміцнення. В умовах постійного тиску та переслідувань єврейська громада знайшла нові форми самоорганізації та ідеологічного опору.

Наявність «смуги осілості» призвели до концентрації єврейського населення у відносно закритих громадах (штетлах). Такий «ефект гетто» сприяв не послабленню, а зміцненню внутрішньої консолідації громади. У цьому середовищі єврейська мова (ідиш) стала основною мовою спілкування. Також дотримувалися релігійні традиції, благодійні товариства розширювали свою діяльність, забезпечуючи взаємодопомогу. Відповідно вищеперелічене сприяло формуванню колективної ідентичності попри всі зовнішні тиски.

Погроми та постійна дискримінація призвели до глибокого розчарування в ідеї асиміляції. Багато євреїв, зокрема інтелігенція, дійшли висновку, що єдиним шляхом до безпеки та самозбереження є створення власної держави на історичній батьківщині, в Палестині. Сіонський рух, який виник у другій половині XIX століття, набрав масового характеру саме на теренах Російської імперії. Ідеологія сіонізму, сформульована такими діячами як Теодор Герцль та Наум Соколов, пропонувала євреям вихід із становища жертви та перетворення на повноцінну націю(Копил, 2010, с.95-102).

На противагу сіонізму, інша частина єврейського населення, переважно пролетаріат, бачила своє майбутнє у соціалістичній

революції. Вони вважали, що єврейська проблема є частиною ширшої проблеми капіталістичного та національного гноблення. Бунд (Загальний єврейський робітничий союз у Литві, Польщі та Росії), заснований у 1897 році, виступав за національно-культурну автономію євреїв у межах багатонаціональної соціалістичної Росії. Бундисти вважали, що боротьба за рівні права та соціальну справедливість має відбуватися на місці, а не через еміграцію (Венгерська, 2011, с.170).

Таким чином, законодавство Російської імперії, хоча й було інструментом дискримінації та зросійщення, проте не було дієвим в повній мірі. Навпаки, спровокувало консолідацію громад та формування нових соціокультурних практик для підтримки ідентичності. Досвід переслідувань, з одного боку, посилював внутрішні зв'язки, а з іншого - підштовхував до пошуку політичних рішень, які зрештою призвели до виникнення національних рухів та ідеї відновлення державності.

3.6 Міграційні процеси як наслідок законодавчих обмежень

Міграційні процеси в межах Смути осілості протягом ХІХ - початку ХХ століття були інтенсивними безпосередньо впливаючи на внутрішній устрій громад та колективну ідентичність. Аналіз архівних джерел, зокрема матеріалів Подільської казенної палати, що містять ревізські казки євреїв-міщан та колоністів (ДАХМО. Ф. 227. Оп. 2. Спр. 6062), дозволяє детально реконструювати напрямки цієї мобільності. Підтвердження зв'язків між громадами містяться у метричних книгах єврейських громад містечок Балтського повіту (ДАХМО, ф. 227. Оп. бд. Спр. 37). Записи про одруження, де фіксується походження наречених із різних населених пунктів (наприклад, шлюби між міщанами Чечельника, Саврані та Балти,

Тулчина), є прямим свідченням інтенсивного формування спільного соціокультурного простору регіону.

Мігаційні рухи не були хаотичним, а мали чіткі економічні та соціальні причини. Демографічне зростання у малих штетлах створювала певну конкуренцію за обмежені ресурси, що змушувало євреїв шукати нові можливості у повітових центрах із розвиненими ринками та регулярними ярмарками. Водночас посилення міграції було спричинене урядовими рішеннями. Зокрема, «Тимчасові правила» 1882 року (Миш, 1914), які забороняли євреям селитися в сільській місцевості, призвели до масових виселень і примусового переміщення тисяч сімей до вже перенаселених міст, що критично загострювало житлові та соціальні проблеми. Додатковим деструктивним фактором виступали погроми, що змушували населення шукати безпеки у більш захищених великих центрах.

Міграційні потоки суттєво впливали на матеріальну культуру. Переселенці прагнули відтворити звичний устрій, що сприяло консервації традиційної архітектури та соціальних норм. У Балті та інших повітових містах це проявилось у формуванні унікальних архітектурних елементів: житлові та комерційні приміщення часто розташовувалися під одним дахом, мали окремі входи та розвинені підвальні системи для зберігання товарів. Така модель забудови була вимушеною адаптацією до обмеженого простору та високої вартості землі, водночас дозволяючи зберігати звичний побут та професійну діяльність, де будинок одночасно був і житлом, і крамницею або майстернею. Присутність євреїв у тогочасній інфраструктурі міст регіону зафіксована і в роботі О. А. Бачинської. Так наприклад, в Аккермані серед іншої забудови згадується 12 єврейських будинків. Хоча авторка не зупиняється на професіях їхніх власників, загальний опис занять містян того часу вказує на активну участь населення у

промислах та торгівлі (Бачинська, 2023, с. 24-25). У великих містах виникали цілі квартали вихідців з певних регіонів, які створювали власні синагоги, хедери та похоронні братства (хевра кадиша), зберігаючи локальну ідентичність у новому середовищі. (ДАХМО. Ф. 227. Оп. 3. Спр. 8151)

Вплив міського середовища на ідентичність мігрантів знаходив своє відображення навіть у сфері поховальній обрядовості. На некрополях великих центрів зафіксовано поступовий відхід від канонічних форм намогильних каменів (традиційних мацев у формі «чобітка») на користь нетипових для єврейської традиції саркофагів та обелісків. (Додаток 2,5) Така трансформація намогильних пам'ятників стає матеріальним свідченням запозичення європейських модерних кодів та ілюструє глибоку адаптацію прибулого населення до соціокультурних запитів великого міста. Таким чином, міграція виступала як фізичним переміщенням, так і механізмом модернізації свідомості. Міграційні процеси в Смузі осілости демонструють певну адаптивність єврейської громади, яка постійно пристосовувалася до змін політичних та культурних умов. Таким чином, внутрішня мобільність XIX століття стала першою сходинкою до міграційних зрушень, які змінили демографічний та культурний ландшафт єврейських громад у подільшому. Даний процес ілюструє, що в умовах відсутності політичних прав внутрішня мобільність стала для єврейського населення головним стратегічним інструментом виживання та збереження власної культури.

Отже, проведений аналіз законодавчої бази Російської імперії свідчить, що з моменту приєднання правобережних земель та формування Балтського повіту державна політика щодо єврейського населення еволюціонувала від початкового спостереження до

стратегії системного наступу на засади традиційної ідентичності. Російська влада, зіткнувшись із феноменом «держави в державі», що характеризувався глибокою етноконфесійною виразністю у мові, побуті, релігії та навіть поховальній обрядовості, вбачала у цій автономії загрозу адміністративній цілісності та керованості регіону. Відповідно, правові інструменти - від ліквідації інституту самоврядування (кагалів) та обмеження професійної діяльності до впровадження жорсткого релігійного контролю та примусового залучення євреїв до рекрутської повинності - імперський центр намагався зруйнувати герметичність єврейської громади. Незважаючи на короткочасні періоди ліберальних «відлиг», стратегічною метою залишалася примусова інтеграція, зросійщення та уніфікація населення, де нівелювання самобутніх освітніх і культурних інституцій виступало необхідною умовою для перетворення єврейства на лояльний та легкокерований суб'єкт імперського простору.

Розділ IV. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ ЄВРЕЙСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ

Протягом століть існування в умовах діаспори єврейські громади виробили систему соціокультурних практик, спрямованих на формування та збереження етноконфесійної ідентичності. Важливо наголосити, що ці практики не були реактивною відповіддю на зовнішні виклики XIX століття, вони формувалися протягом тисячоліть на базі релігійного канону та традиційного права. На момент включення Поділля до складу Російської імперії та оприлюднення перших обмежувальних актів (зокрема, «Положення про євреїв» 1804 р.), єврейська спільнота вже володіла усталеними механізмами самозбереження.

Базувалися дані практики на релігійних заповідях (Міцвот). Вони охоплювали всі сфери життя, від регламентації внутрішнього простору громади до кодування міжкультурної комунікації. Навіть взаємодія з іноетнічним середовищем корелювалася із внутрішніми приписами, що дозволяло громаді зберігати автономність в умовах чужого соціокультурного простору.

4.1 Соціально-культурний простір єврейських громад Балтського повіту

Штетл

Формування локальних єврейських осередків, відомих як штетли, є проявом універсальної соціокультурної практики компактного розселення. Природне прагнення етнічних спільнот до територіальної згуртованості в умовах інокультурного оточення виступало базовим механізмом самозбереження. Така стратегія

дозволяла мінімізувати асиміляційні процеси та відповідно створити власний етнокультурний мікроклімат. У контексті єврейських громад Балтського повіту така універсальна модель трансформувала адміністративну одиницю (містечко) на автономну інфраструктурну систему з власними правилами ієрархії та життєдіяльності. Концептуалізація штетла як цілісного феномену в історіографії відбулася завдяки працям М. Зборовські та Е. Герцог (1952), які визначили його як специфічний триб життя («way of life»). У контексті даного дослідження (Балта, Саврань, Кодима, Круті, Рибниця) штетл постає не просто як квартал, а як складна інфраструктурна система.

Особливості планування та архітектурна виразність. Містобудівна модель єврейських осередків регіону демонструє дивовижну ідентичність. Кордоном штетла зазвичай слугували природні межі: водойми, яри або вали. Зокрема у Крутих межі містечка (штетлу) визначаються природніми балками з сходу та заходу, що відділяло таким чином цю локацію від єврейського кладовища та інших мікрорайонів населеного пункту. (Кушнір, 2025, с.161-162) У просторовій ієрархії панувала «вертикальна субординація»: християнські храми зводилися на панівних висотах, тоді як синагоги мали знаходитися нижче, що підкреслювало правовий статус меншини. Аби не порушувати традицію та імперське право, раввинат вдавався до хитрощів: встановлені на дахах синагог високі шпиль символічно робили іудейський храм вищим за сусідні споруди.

Центральним ядром була ринкова площа, де фіксувалася надзвичайно щільна забудова. Характерною особливістю було винесення фасадів на червону лінію вулиці. Відсутність потреби у присадибному городництві зумовила формування вузьких вулиць та унікальних господарсько-житлових споруд, що об'єднували під

одним дахом житло, комерційні лавки та ремісничі цехи. Економічний чинник (податок на ширину фасаду) стимулював будівництво вузьких, але глибоких споруд, що розташовувалися впритул одна до одної.

Штетл був самодостатньою системою з повною інфраструктурою. Окрім житлових будинків, до його складу входили:

- Релігійні споруди: синагоги та молитовні будинки.
- Освітні заклади: хедери та талмуд-тори.
- Сакральні-побутові об'єкти: мікви (ритуальні купальні), кошерні скотобійні та благодійні установи.
- Некрополь: кладовище, невід'ємний елемент сакрального ландшафту громади.

Навіть у межах великих міст (Балта) євреї прагнули створити «еруф» символічний кордон, який дозволяв дотримуватися суботніх обмежень, створюючи ілюзію спільного домашнього простору.

Важливим доказом тривалого впливу єврейського осередку на структуру населених пунктів є збереження локальних топонімів у мовленні сучасних мешканців. Назви «Містечко» досі функціонують у Балті, Саврані та Крутих як ментальні маркери історичного районування.

Таким чином, штетл у Балтському повіті виступав як автономний район єврейського розселення з унікальною архітектурно-планувальною структурою та повною соціальною інфраструктурою. Єврейські громади не просто інтегрувалися в існуючі населені пункти, а активно впливали на їхнє фізичне районування та формування соціокультурного й економічного ландшафту регіону. Результати експедиційних досліджень проведених протягом 2022-2025 років на теренах Східного Поділля

(зокрема півночі Одещини та Вінниччини), дозволяють стверджувати, що межею простору «житло-крамниця-торгівельний осередок-синагога-кладовище» була типовою для структури штетлів Поділля, а закарбовані в побутовій мові топоніми свідчать, що традиційне єврейське районування залишається невід'ємною частиною колективної пам'яті навіть після фізичного зникнення частини споруд. (Додаток 1, Фото3,4,5)

Традиція житлобудівництва

Господарсько-житлові споруди євреїв повіти мали характерні маркери як ідентичності так і професійної діяльності. На основі проведеної нами 3D-реконструкції єврейської хати у містечку Круті, можемо стверджувати, що матеріальна культура штетлу була результатом залучення місцевих матеріалів. Хати переважно глинобитні, проте цоколь та глибокі погребі, за можливості, зводилися з місцевого ракушняка та обмазувалися білилом. Характерною особливістю, яку зафіксовано під час моделювання, є внутрішня мобільність простору: будинок складався з кількох приміщень, амфіладного типу.

Центральним елементом ідентичності в інтер'єрі була вхідна зона -**штібл** (або *Дерех-Циммер*). Це приміщення слугувало буфером між приватним світом сім'ї та публічним світом ринку. У Крутих та Саврані саме тут зазвичай розташовувалася лавка. Маркером, що остаточно закріплював єврейську приналежність будівлі, була **мезуза** на одвірках. (Чубинський, т. 7, с. 22-24) Вона не лише виконувала роль релігійного оберегу, аналогічного християнській іконі, а й слугувала чітким візуальним сигналом «свого» простору для кожного члена громади.

Особливий інтерес для аналізу трансформації ідентичності становить золь (зал). Наприкінці XIX -на початку XX століття у будинках заможних євреїв Балти та Саврані на зміну суворій

релігійній аскезі приходять нова візуальна культура. Поява портретів цадиків, рабинів або сіоністських діячів на стінах (поруч із традиційним Мізрахом) свідчить про глибокі ментальні зміни. Хоча традиційний юдаїзм обмежував зображення людей, поява світлин релігійних авторитетів маркувала перехід від суто літургійної до національно-культурної ідентичності. Найбільш емоційним маркером залишалася східна стіна з незабіленим квадратом - символом *галуту* (вигнання). Це нагадування про зруйнований Єрусалимський храм формувало «болісну колективну пам'ять», яка утримувала етнічну єдність євреїв повіту, попри їхню інтеграцію в місцеву економіку. (Єврейська енциклопедія, т. 6, стб. 410-415).

Однак найбільш специфічним маркером єврейського будівництва, який ми виокремили як «невидиму архітектуру» штетлу, є система підвалів. У таких містечках як Балта та Круті, підвальні приміщення часто перевищували за площею наземну частину будинку, досягаючи трьох метрів у висоту. Наші дослідження та свідчення респондентів підтверджують, що ці підземелля утворювали цілу мережу «підземних вулиць». Як зазначав В. Кушнір, ця розгалужена система була суто єврейським маркером аж до середини ХХ століття (Кушнір, 2006, с. 77-87). Навіть сьогодні, коли наземна забудова містечок Кодимщини змінена, «провалля» на місцях колишніх єврейських комплексів дозволяють топографічно точно реконструювати межі єврейського кварталу. Житлові споруди євреїв Балтського повіту (Балти, Кодими, Саврані, Крутих) вирізнялися нетиповим плануванням порівняно з їхніми етнічними сусідми -українцями та молдованами. Як зазначав П. Чубинський, описуючи побут Поділля, єврейська хата була максимально пристосована до торгово-ремісничої діяльності, що робило її багатофункціональним об'єктом, де приватне життя нерозривно перепліталось з публічним (Чубинський, 1872, с.22-23).

Разом з тим, часто вирізнялось своєю внутрішньою мобільністю простору: легкі перегородки дозволяли швидко змінювати конфігурацію приміщень залежно від потреб родини чи професійної діяльності.

Структура інтер'єру як система маркерів ідентичності:

Єврейському житлу притаманна низка елементів інтер'єру, які однозначно можна вважати маркерами ідентичності.

1. **Штібл (Дерех-Циммер):** Вхідна зона, що слугувала буфером між ринком та родиною. У Балті та Саврані тут зазвичай містилася лавка. Головним візуальним сигналом «свого» простору на одвірках була **мезуза** (релігійний оберіг із сувоєм Тори), яка у свідомості індивіда закріплювала етноконфесійну приналежність не менш потужно, ніж ікона у християн.

2. **Золь (Зал):** Парадне приміщення для Шабату та свят. На межі ХІХ-ХХ ст. тут відбувалася трансформація візуальної культури: поруч із традиційним **Мізрахом** (декоративним панно на східній стіні) з'являлися портрети цадиків або сіоністських діячів. Попри релігійну заборону на зображення людей, поява таких світлин маркувала перехід від суто літургійної до національно-культурної ідентичності.

3. **Східна стіна та пам'ять про Галут:** Особливим маркером був незабілений квадрат на східній стіні - символ зруйнованого Єрусалимського храму. Це створювало «болісну колективну пам'ять», яка утримувала етнічну єдність євреїв повіту, нагадуючи про тимчасовість перебування у вигнанні.

4. **Алькер (Спальня):** Приватна зона з характерними різьбленими шафами та ліжками. Цікаво, що навіть у бідних будинках піч (**ойвн**) ніколи не руйнували при перебудовах, що свідчить про глибоку інтеграцію місцевих повір'їв у єврейський побут.

Окрім практично-професійних елементів народної єврейської архітектури у більшості населених пунктів бувшого повіту фіксується наявність релігійних елементів у забудові житлового простору, зокрема невеликої прибудови під назвою Сукка або Куца. Будувалась для святкування Суккоту в Балтському повіті фіксується два типи споруд: традиційний курінь та модернізована «сукка-лоджія» зі зсувним дахом. Наявність такої веранди у будинках заможної Балти була не лише релігійною вимогою, а й ознакою соціального статусу господаря, поєднуючи духовну ієрархію з матеріальною. (Додаток 1, фото 2)

Сакральні споруди

Оскільки фундаментом єврейської самосвідомості виступав релігійний канон та неухильне дотримання заповідей (Міцвот), саме сакральні споруди ставали головними візуальними та функціональними маркерами єврейської ідентичності в просторі містечка. Традиційний уклад життя базувався на синагогальному центрі, який на планах міст межі XVIII-XIX століть часто позначався як «єврейська школа». Ця назва відображала глибоку сутність культової споруди, яка в європейських мовах та на ідиші («шул») асоціювалася насамперед із місцем навчання та релігійного студіювання текстів. Аналіз архівних документів та законодавчих актів Російської імперії другої половини XIX століття, зокрема закону 1857 року «Про устрій будівництва синагог», свідчить про запровадження суворої системи адміністративного контролю над єврейськими громадами. Державна регламентація будівництва базувалася на чітких кількісних та територіальних обмеженнях: зведення синагоги дозволялося лише за умови наявності у населеному пункті не менше 80 єврейських будинків, тоді як для відкриття молитовної школи встановлювався поріг у 30 домогосподарств. Подальше розширення мережі молитовних

установ відбувалося за принципом пропорційності -одна додаткова школа на кожні 30 будинків та одна синагога на кожні 80. Окрім демографічного цензу, влада встановлювала жорсткі просторові межі щодо християнських культових споруд: відстань від синагоги до православного храму мала становити не менше 100 сажнів при розташуванні на одній вулиці та не менше 50 сажнів у разі забудови на суміжних вулицях. (Миш,1898, с.258)

Ці обмеження суттєво доповнювалися наказами 1896 року, які фактично криміналізували приватну релігійну практику, забороняючи колективні молитви у приватних володіннях без спеціального дозволу адміністрації під загрозою штрафу в розмірі 300 карбованців. (Миш,1898, с.62-71) Паралельно з адміністративним тиском застосовувалися економічні важелі: утримання синагог покладалося на саму громаду через систему коробкового збору та обов'язкового податку на шабатні свічки. Прикметно, що кошти від свічкового збору акумулювалися державою для фінансування єврейських училищ, що створювало додаткове фінансове навантаження на вірян і було інструментом опосередкованого впливу на систему освіти та виховання молоді.

Процес легітимізації сакральних об'єктів у Балтському повіті відбувався під суворим наглядом адміністративних органів, що яскраво ілюструє рапорт балтського городничого щодо відкриття молитовної школи у першій частині м. Балта, у будинку купця Арона-Мойше Чечельницького. Аналіз складу підписантів дозволяє стверджувати, що дана установа була орієнтована саме на купецьку верству, що вказує на внутрішню соціальну диференціацію громади (ДАХМО, Ф.227, Оп.1, спр.4351, с.1-3).

Особливий інтерес викликає функціональне обмеження, прописане у дозвільних актах: влада суворо забороняла будь-які збори, окрім суто літургійних. Це була пряма спроба імперської

адміністрації нівелювати традиційну роль синагоги як місця вирішення нагальних громадських справ («кагальних» питань) та обговорення економічних інтересів купецького товариства. (ДАХМО, ф.227, оп1, спр.4351, с.11)

Водночас, процедура отримання дозволу включала обстеження простору на відповідність будівельним нормам законодавства. У справі зафіксовано, що розташування будинку Черніцького визнано легітимним, оскільки:

- стрімке зростання єврейського населення Балти виправдовувало збільшення кількості молитовних установ згідно з законодавчими квотами (ДАХМО, ф.227, оп1, спр.4351, с.11);
- відстань до християнських храмів відповідала встановленим нормам, що вкотре підкреслює просторову дистанційованість як інструмент державного регулювання етноконфесійних відносин (ДАХМО, ф.227, оп1, спр.4351, с.12).

У архітектурному ландшафті Балти релігійна споруда, «шул», як і в інших містечках Поділля, (Клейн, 2014, с.13) зазвичай була єдиною масивною кам'яною будівлею, що вирізнялася своєю старовиною та монументальністю. Зазвичай у великих містечка можна зустріти Велику синагогу домінувала над рядовою забудовою, слугуючи головним інститутом громадського самоврядування, де зберігалися норми галахічного права (ДАХМО, Ф.227, Оп.3 ,спр. 8151,с.11, 22, 24, 27, 32).

Водночас релігійне та інтелектуальне життя громади було розпорошене між численними меншими установами - «бейс мейдрашами» та «клойзами». На відміну від Великої синагоги метою було не лише спільне богослужіння, а безперервне навчання. У таких молитовних будинках, яких у містечку могло бути понад десяток, члени громади проводили цілі дні за вивченням Талмуду чи

обговоренням внутрішніх справ своєї групи, що створювало щільну мережу соціальних зв'язків усередині штетла (Журба, Жолоб, Перепелюк, 2025, с. 27).

Одним з джерел дослідження даного питання, в межах Балти та Балтського повіту є архівний документ «Наряд Подольского губернского правления о проверке правильности существования еврейских молитвенных домов», що зберігається у Державному архіві Хмельницької області, інформація в джерелі структурована у вигляді таблиці: назва синагоги/молитовного дому, номер та дата дозволу на відкриття, П.І.Б. скарбничого, старости та вченого (казенного рабина), кількість прихожан за 1913- 1914 рр. (ДАХМО, Ф227, Оп.3,спр.8151, с.22) Ці дані дають змогу з'ясувати не тільки види ідентичностей, а також найбільш поширені варіації самоідентифікації серед єврейської спільноти Балти. Аналіз представленого джерела виявив наявність декількох варіацій, що відображаються у назвах релігійних установ. Так у синагогах простежується локальна та регіональна колективна самосвідомість, а саме: Сандігурська, Кодимська, Коритненська, Білоруська, Тальнянська, Тростянецька, Савранська, що походять від назв населених пунктів та регіонів. Інші назви демонструють професійну ідентичність: Велика - купецька, Цехова та Ремісничка. Важливо зазначити наявність колективної ідентифікації за релігійною течією в юдаїзмі, що в деяких випадках об'єднувала у собі як локальну етнічну свідомість так і конфесійну (Савранська, Сандігурська) (Петрова, Чінена, 2024, 335-336). Виходячи з наведених даних, щодо кількості прихожан, найбільш чисельною станом на 1913-14 рр. була релігійна громада хасидів (Велика синагога з кількістю прихожан 375 осіб) (Петрова, Чінена, 2024, 335-336). Наявність такої диференціації у єврейській громаді Балти пов'язана, перш за все, з адміністративним статусом міста та географічним положенням, що

сформувало сприятливі умови для розвитку торгівлі та ремесл - основу професійної діяльності євреїв. Аналіз представленої джерела виявив наявність декількох варіацій самоідентифікації, що безпосередньо відображаються у назвах релігійних установ Балти. Зокрема, чітко простежується професійна ідентичність, заснована на економічній діяльності членів громади: Велика Купецька (заснована 1803 р.), Цехова (1801 р., при якій у 1889 р. функціонувала школа) та Ремісничка (1901 р.). Вказані назви свідчать про те, що професійна належність виступала одним із ключових чинників консолідації єврейського соціуму, де спільний молитовний простір закріплював соціальний статус групи (Петрова, Чінена, 2024, 335-336). Окрему функціональну нішу посідала погребальна синагога, наявність якої була продиктована галахічними вимогами ритуальної чистоти: оскільки тіло померлого в юдаїзмі розглядається як джерело нечистоти (тум'ат мет), процеси омивання та підготовки до поховання вимагали спеціалізованого приміщення, відокремленого від залів для святкових літургій (Петрова, Чінена, 2024, 335-336).

Водночас у назвах синагог зафіксовано локальну та релігійну ідентичність, яка часто мала гібридний характер. Назви «Савранська», «Сандігурська», «Тростянецька» чи «Білоруська» вказують не лише на географічне походження груп переселенців, а й на їхню приналежність до конкретних хасидських дворів (наприклад, Савранська чи Садигурська гілки). Така диференціація підтверджує, що приріст єврейського населення у ХІХ ст. не нівелював внутрішні соціальні та конфесійні розломи, а навпаки -сприяв їхній інфраструктурній фіксації (Петрова, Чінена, 2024, 335-336).

Додатковим підтвердженням такої стратифікації є записи у метричних книгах народження (Балти, Кодими, Крутих, Ягорлика), де ідентичність містянина маркувалася через його належність до

певної соціально-професійної спільноти - промислової, міщанської чи ремісничої (ДАХМО, Ф.227, Оп..1, спр.1, с. 1-33,89)

Прикладом практичної реалізації згаданих законодавчих норм та їхнього впливу на повсякдення громади є архівні документи 1874 року щодо клопотання євреїв міста Богополь Балтського повіту про відкриття додаткової молитовної школи. На той час у місті на 350 єврейських будинків уже функціонували одна синагога та три молитовні школи, проте стрімкий демографічний приріст, зумовлений розвитком торгівлі, вимагав розширення сакрального простору (ДАХМО Ф. 227, Оп.2, спр. 10777). Аргументація прохання розкриває соціальні аспекти: громада апелювала до критичної переповненості приміщень, що призводила до втрати свідомості вірянами під час тривалих колективних молитв (зокрема у Шабат чи під час Бар-Міцви), а також до ризиків пограбування осель, залишених без нагляду на час богослужіння. Особливе значення має форма засвідчення документа: підписи івритом та їдишем після поруч із обов'язковим російськомовним записом імені. Прикметно, що в офіційній (російській) частині автори часто використовували адаптовані, деформовані форми імен до укаїномовного середовища (Мошко, Іцко, Аврум), тоді як івритські підписи демонструють повернення до канонічних сакральних форм (Моше, Іцхак, Авраам) (ДАХМО Ф. 227, Оп.2, спр. 10777, с. 10-11).

Додатковим доказом тяглості традиції є збереження в івритських підписах патронімічної конструкції («ім'я - син батька» через частку «бен»), що суперечило імперській політиці уніфікації та обов'язкового впровадження прізвищ. Відповідно підтверджує, що іврит та їдиш залишалися не просто засобами комунікації, а інструментами самоідентифікації та свідчать про дієвість традиційної освіти (хедерів) та збереження мови як ключового маркера ідентичності в умовах імперського тиску.

Порівняльна таблиця з транскрипцією

Підпис російською мовою	Підпис на івриті/ідиш
Аврум	אברהם [Avraham]
Іцко	יצחק [Yitzhak]
Мошко	משה [Moshe]
Хаїм Штейн	חיים בן יוסף שטיין [Chaim ben Yosef Stein]

Цікавим прикладом боротьби за автономний сакральний простір є прохання євреїв містечка Круті за 1870 рік (ДАХМО Ф.227, Оп.2 спр. 10781). У зверненні про відновлення роботи молитовного дому купецька еліта апелювала до критичної переповненості приміщень («задухи та запаморочення»), що свідчить про використання демографічного чинника як аргументу для легітимізації окремого моління заможних верств. Таким чином, синагогальна мережа постає як динамічний ландшафт, де кожна споруда була відповіддю на фізичне розширення громади та одночасно спробою професійних чи релігійних груп зафіксувати свій особливий статус у просторі штетла.

Синагога або ж молитовний будинок, школа відіграла важливу роль у формуванні єврейської ідентичності. Синагога - не є, в традиційному розумінні, храмом, а вважається приміщенням для молитви, читання Тори (Козелківський, Чемеринський, 2023, с.176). Зазвичай приміщення синагоги використовували для колективних молитов, освітньо-релігійного процесу та вирішення соціальних проблем громади. На відміну від християнського розуміння культової споруди, синагога в юдейській традиції не розглядається як заміна Єрусалимського Храму, а виступає нагадуванням про його майбутнє відновлення. Водночас в оформленні синагог простежуються численні символічні елементи та образи, пов'язані з Єрусалимським храмом. Зокрема, місце де зберігають Тору (Арон га-

Кодеш) за формою нагадує про Ковчег Завіту. (Риндюк, Бакуліна, Уманська, 2008, с.44) Трансформація соціального статусу синагогальних установ у ХІХ столітті стає найбільш очевидною при порівнянні з ранньомодерною моделлю самоврядування доби Речі Посполитої. У той період релігійне та етичне життя єврейських громад базувалося на принципах широкої автономії, де ключовим регулятивним органом виступав Ваад чотирьох земель (Ваад Арба Арацот). (Дубнов, 1912, с.118-119) Ні королівська влада, ні шляхта фактично не втручалися у внутрішні справи юдейського соціуму, що дозволяло рабінату функціонувати виключно в межах галахічного права.

Натомість імперська адміністрація ХІХ століття змінила стратегію у вигляді централізації та адміністративного нагляду через систему духовних правлінь. Законодавче закріплення обмежень діяльності рабинів, зокрема через регламентацію «Правил для рабинів» (Правила для рабинів царства Польського, 1894), виступало дієвим інструментом антисемітської політики Російської імперії, спрямованої на примусову уніфікацію та русифікацію єврейського населення. Шляхом звуження функцій рабинів виключно до релігійно-обрядової сфери та позбавлення їх права втручатися у світські справи громади, уряд намагався нівелювати інституційну самодостатність єврейства. Особливо деструктивний вплив мала заборона традиційних поховальних братств (Хевра Кадіша) (Правила для рабинів царства Польського, 1894, с.18), та фіскальний тиск на сакральні акти ініціації (обрізання), ритуального очищення (міква) та пожертви (цдака). (Правила для рабинів царства Польського, 1894, с.19),

Оподаткування кожного кроку релігійного життя не лише перетворювало виконання заповідей на фінансовий тягар, а й руйнувало традиційні механізми збереження етноконфесійної

ідентичності. Таким чином, адміністративний контроль над рабинатом та ліквідація громадських інституцій самопомоги мали на меті розірвати тяглість єврейської традиції, пришвидшити асиміляцію та інтегрувати єврейську спільноту в загальноімперський соціокультурний простір. У межах Подільської губернії була впроваджена чітка ієрархічна структура равінатів, яка охоплювала не лише містечка, а й волості та землеробські колонії, що ілюструє тотальний характер контролю. Зокрема, у Балтському повіті існували три ключові центри управління:

Балтський равінат: включав місто Балту та волості - Крутянську, Писарівську, Чернянську, Цибулівську, Воронківську, Крикнянську; містечка -Круті, Кодима, Рибниця, Окна, Ягорлик; а також землеробські колонії -Валярка, Голоче, Гіршунівка та Абазовка. (Гульдман, 1893, с. 600)

Кривоозерський равінат: охоплював волості Великобобрицьку, Савранську, Піщанську; містечка Криве Озеро, Саврань, Піщана, Голосків; та колонії Чабанове, Манжурівка й Гільбінова. (Гульдман, 1893, с. 600)

Богопольський равінат: підпорядковував волості Богопольську, Юзефпільську (Йосипівську), Голованівську, Троянівську, Вербівську, Липівську та Данилівську; містечка Богополь, Конецьполь, Юзефпіль, Голованівськ; а також колонії Багачівка, Покутине та Кулачівка. (Гульдман, 1893, с. 600)

Така розгалужена мережа свідчить про намагання державної адміністрації уніфікувати управління єврейським соціумом. Духовне правління перебрало на себе функцію нагляду за легітимністю релігійних діячів, що підтверджується значним масивом архівних документів довідок та свідоцтв, виданих рабинам та меламедам (вчителям єврейських шкіл) у Балті, Проскурові та Кам'янці-Подільському. Ця система фактично перетворювала духовного

лідера на «казенного рабина», який був зобов'язаний звітувати перед владою за ведення метричних книг та ідеологічну лояльність громади.

Однак, попри зовнішню бюрократизацію, внутрішня сутність інституту рабинату залишалася незмінною в канонічному аспекті, що докорінно відрізняло його від християнської церковної ієрархії. Рабин не належить до священиків, є знавцем єврейського релігійного законодавства (Магочій, Штерн-Петровський, 2016, с.120-130). Рівень його компетентності визнавався іншими рабинами. У юдаїзмі рабини не утворюють єдиної ієрархічної системи та не перебувають у відносинах підпорядкування один одному. Авторитет визначається насамперед рівнем релігійної освіти та визнанням з боку інших представників рабинського середовища. За своєю структурою інститут рабинату має певну схожість із системою мусульманського богослов'я.

Для проведення громадського богослужіння в синагозі присутність рабина не є обов'язковою. Необхідною умовою вважається наявність міньяну - молитовного кворуму, до якого входять десять євреїв-чоловіків, старших тринадцяти років, тобто віку релігійного повноліття. Також для богослужіння використовується сувій Тори — текст П'ятикнижжя, написаний на пергаменті відповідно до встановлених релігійних приписів. (Чис. 14:27).

Синагогальна служба складається з читання встановлених молитов. У суботні, святкові та пісні дні, а також у понеділок і четвер, до молитовного порядку входить читання сувою П'ятикнижжя Мойсеєвого. Відповідно канонічних релігійних традицій у процесі молитви особа понна бути обернена обличчям у напрямку Єрусалимського Храму. За єврейськими релігійними законами той, хто молиться, повинен бути звернений особою у бік

Єрусалиму. Відповідно розташування місця зберігання Тори (תורה שכתובה) у східній частині приміщення. Щодо орієнтації синагог і молитовних будинків, у юдейській традиції існували визначені правила, відповідно до яких напрям молитви переважно був пов'язаний зі сходом. Ця традиція зберігалася і після поширення ашкеназьких громад у країнах Східної Європи та Азії, навіть попри те, що стосовно цих територій Єрусалим розташовувався на півдні або південному заході (Риндюк, Бакуліна, Уманська, 2018, с.44). Дана традиція залишалася незмінною протягом століть і чітко простежується в сакральній забудові Поділля. Зокрема, архітектурний аналіз Великої хоральної синагоги в Балті та збереженої до нашого часу будівлі синагоги в Саврані підтверджує суворе дотримання принципу орієнтації на Єрусалим. Попри те, що стосовно Східної Європи Єрусалим географічно знаходиться на півдні або південному заході, ашкеназька громада регіону продовжувала дотримуватися традиційної східної (мізрах) орієнтації головного фасаду та вівтарної частини. Таким чином, організація внутрішнього простору синагог у Балтському повіті була не лише питанням архітектурного планування, а й візуальним втіленням духовної зв'язаності місцевої громади із сакральним центром юдаїзму. Поруч з Арон га-Кодешем зазвичай розміщується амуд - спеціальний пюпітр, який використовується під час проведення молитви. Людину, що веде богослужіння, називають «шаліах цибур» («представник громади»), або скорочено - шац. Дану функцію може виконувати будь-хто з присутніх на молитві. Якщо ж громада запрошує професійного виконавця з музичною підготовкою, його називають кантором.

Стіл для читання Тори розташовується на спеціальному підвищенні бімі (Риндюк, Бакуліна, Уманська, 2018, с. 46). В ашкеназькій традиції біма переважно знаходиться в центральній

частині молитовної зали, тоді як в окремих регіонах, зокрема в Італії, її розташовували біля стіни, протилежної Арон га-Кодешу. Протягом ХІХ століття під впливом європейської Гаскали (просвітництва) та міжкультурної комунікації в єврейському середовищі почали з'являтися реформовані громади. У межах Російської імперії цей напрям знайшов своє втілення у діяльності хоральних синагог. У їхній практиці з'явилися окремі елементи, характерні для християнської традиції. Зокрема, виконання молитов хором з музичним супроводом, регулярні проповіді рабина державною мовою, а також вимога до кантора мати духовну та світську освіту (Магочій, Петровський –Штерн, 2016, с.137) .

На основі аналізу архівних документів за 1913-1914 рр. можна стверджувати, що такі модернізовані установи фіксувалися переважно у великих повітових центрах, зокрема у Балті. (ДАХМО, ф. 227, оп.3, спр.8151) Це зумовлено високою концентрацією в місті освіченої купецької еліти та інтенсивними контактами з іноетнічним середовищем, що стимулювало адаптацію обрядовості до нових соціальних стандартів. На противагу цьому, у невеликих населених пунктах повіту (Саврань, Круті, Кодима) зберігалися більш архаїчні форми релігійного життя, орієнтовані на традиційний хасидський устрій.

Зміна внутрішньої структури хоральних синагог також була знаковою: для надання богослужінню впорядкованого характеру біму (піднесення для читання Тори) почали розташовувати не в центрі зали, як вимагала давня традиція, а переносили безпосередньо до Арон а-Кодешу, що наближало інтер'єр синагоги до архітектурної логіки християнського вітваря.

Однією з характерних особливостей синагоги є роздільне перебування чоловіків і жінок під час богослужіння. Такий поділ пояснюється релігійними приписами, відповідно до яких чоловіки під

час молитви не повинні відволікатися від служіння. У середньовічних ашкеназьких синагогах жіночі приміщення зазвичай розташовувалися в окремих прибудовах, сполучених із головною молитовною залом невеликими вікнами. Із XVIII століття в синагогах Центральної Європи почали з'являтися спеціальні жіночі галереї всередині молитовного простору.

У ортодоксальних синагогах жіночі відділення часто відокремлювалися за допомогою решіток або фіранок - мехіци, що обмежувала візуальний контакт між чоловіками та жінками під час молитви. У хоральних синагогах подібні перегородки здебільшого були відсутні. Водночас у реформістських синагогах США вже у XIX столітті жінки та чоловіки могли перебувати у спільному молитовному просторі. (Meuer, 1988, p.142-143). Щодо візуального маркування юдейських релігійних утанов, то здебільшого на фасадах розташовували пиктограму у вигляді шестикінцевої зірки (⴫⴬ⴭ).

Упродовж тривалого часу шестикутна зірка використовувалася в різних культурах і релігійних традиціях, не маючи чіткого зв'язку з єврейською культурою. У багатьох народів вона виступала поширеним символом, зокрема солярного типу. Лише у XIX столітті цей знак почав асоціюватися з юдаїзмом. Підтвердження закріплення пектограми у єврейській культурі знаходимо у декоруванні намогильних пам'ятників м. Балта (Додаток 2, фото 1)

Аналіз сакральної символіки єврейських громад Балтського повіту виявляє стійку візуальну когерентність між інтер'єрним оздобленням синагог та меморіальною пластикою некрополів. У процесі адаптації юдаїзму до релігійних викликів XIX століття відбувався пошук універсального знаку ідентичності, аналогічного християнському хресту (Scholem, 1949, P. 243–251). Якщо у першій половині сторіччя таким символом часто виступали Скрижалі Завіту, то наприкінці XIX ст. їх остаточно заступив Магендавід.

Важливим маркером етноконфесійної належності у регіоні залишається Менора (храмовий семисвічник), що втілювала месіанську надію на відродження Єрусалимського храму. Характерною особливістю штетлів Балтського повіту (зокрема Балти, Саврані та Кривого Озера) є трансляція синагогальних декоративних мотивів на каменярство. Існує певна кореляція: орнаментальні елементи, зображення Менори та скрижалей, що прикрашали Арон а-Кодеш, дзеркально відтворювалися у декоруванні мацев на місцевих кіркутах. (Котляр, Сусак, 2018, с. 309-311) Такий символічний перегук між простором молитви та простором вічності не лише закріплював єдиний візуальний код громади, а й слугував чітким маркером ідентичності, який залишається зчитуваним навіть за умови фізичної руйнації самих синагогальних споруд

Як і більшість інших поселень, штетли зазвичай розташовувалися поблизу річок. Це було пов'язано з релігійними приписами юдаїзму, відповідно до яких у кожному поселенні мала бути міква - спеціальний резервуар для ритуальних обмивань, для реалізації обрядодій у контексті очищення та переходу. Згідно з традиційними канонами, умовою функціонування мікви була наявність проточної води. Відповідно до єврейського релігійного закону, міква використовувалася для очищення від нечистоти в сакральному розумінні. Омивання здійснювалося у низці випадків, зокрема:

1. жінками після очищення від ритуальної нечистоти, пов'язаної з місячним циклом, перед поверненням до подружнього життя (Лев. 15);
2. чоловіками та жінками, які проходили обряд навернення та входження до юдейської громади (Лев. 15–19);
3. напередодні Йом-Кіпуру для духовного й ритуального очищення (Талмуд Вавилонський, трактат Йома, 85б);
4. після осквернення через дотик до померлого (Числа 19:13);

5. для очищення посуду, що перебував у користуванні язичників або був виготовлений ними (Числа 31:21–23).

Окреме місце в системі сакральних споруд єврейських громад Балтського повіту посідала кошерна скотобійня (бейс-шхіта). Попри свою функціональну приналежність до сфери забезпечення життєдіяльності, даний об'єкт мав глибоке сакральне підґрунтя, оскільки регламентувала дотримання однієї з фундаментальних складових юдейської ідентичності кашруту. Наявність бейс-шхіти у містечках повіту була не просто питанням харчової логістики, а свідченням тяглості релігійної традиції та суворого слідування заповідям у повсякденному побуті.

Архітектурним підтвердженням інтеграції сакральних норм у міський простір регіону є креслення кошерної скотобійні в містечку Круті. (ДАХМО Ф.226, Оп1) Цей документ ілюструє, як релігійні канони матеріалізувалися в архітектурних формах Балтського повіту, створюючи спеціалізований простір для ритуалу, що вимагав особливих умов відповідності духовним приписам. Архівні згадки про фахових ремісників-різників у Балті, Богополі, Кодимі, Крутих, Рибниці, Кривому Озері додатково маркують ці об'єкти як точки перетину професійної та релігійної самосвідомості громади. (ДАХМО Ф.227, Оп.1, спр. 6365а)

Діяльність бейс-шхіти базувалася на складній системі законів шхіти, які, згідно з юдейським віровченням, мають божественне походження (Повторення Закону 12:21) і були кодифіковані в Талмуді. (Трактат Хулін, 1-142) Сакральний статус процедури підкреслювався постаттю шохета як релігійного авторитета, чий знання законів, викладених у праці «Симла хадаша» (1732 р.), мали бути офіційно підтверджені іспитом. (Шор, 1732, с. 5-84)

Процес шхіти -перерізання трахеї та стравоходу з суворим дотриманням анатомічних меж без пошкодження хребта -

перетворював акт забою на священнодійство (Талмуд, Хулін, 27а), що гарантувало ритуальну чистоту продукту для юдеїв повіту. Порядок виконання цього обряду, регламентований кодексом Шулхан Арух (Йоре Деа, 24:1-5), вимагав від шохета безперервного руху ножа та відсутності будь-якого тиску, що мінімізувало страждання тварини та забезпечувало правильний стік крові. Таким чином, бейс-шхіта постає не просто побутовим об'єктом, а невід'ємною частиною сакрального ландшафту Балтського повіту, де через повсякденну харчову практику реалізовувалася і підтримувалася іудейська ідентичність.

У ХІХ столітті в європейських країнах виникли рухи на захист тварин. Представники цих рухів виступали за заборону ритуального забою, аргументуючи свою позицію тим, що такий спосіб умертвіння спричиняє тваринам страждання. Частина подібних кампаній мала антисемітське спрямування. Уперше такі ініціативи набули поширення в Німеччині. У другій половині ХІХ століття в Російська імперія, у відповідь на обмеження щодо проведення шхіти, єврейська громада розпочала боротьбу за скасування цих заборон. Одним із найактивніших учасників кампанії став лікар і громадський діяч Ісаак Абрамович Дембо. За його сприяння проводилися дослідження на бойнях, а також експерименти у лабораторії Іван Петрович Павлов, під час яких було встановлено, що інші методи забою не є гуманнішими для тварин (Дембо, 1894, с. 22–38). Пізніше І. Дембо продовжив дослідження цієї проблематики в європейських наукових центрах, де вивчав різні практики забою худоби.

Отже, скотобійня (шхита) та міква разом із синагогою утворювали так званий «інфраструктурний трикутник» єврейської громади. Без них повноцінне дотримання релігійного способу життя було неможливим, і саме на це тиснула імперська адміністрація.

Узагальнюючи наведені дані, можна дійти до висновку, що в досліджуваний період синагога, міква та кошерна скотобійня в

Балтському повіті виходили за межі суто релігійних чи побутових об'єктів. Вони функціонували як єдине інституційне ядро, що забезпечувало життєдіяльність громади, її внутрішню комунікацію та консолідацію. Синагога виступала центром духовного та соціального життя, міква забезпечувала дотримання законів ритуальної чистоти, а скотобійня виконувала функції кошерного харчування відповідно до релігійних традицій.

Російська імперська адміністрація чітко усвідомлювала стратегічне значення цієї інфраструктури як чинника, що перешкоджає асиміляції. Саме тому законодавство спрямовувалося на послідовне обмеження релігійної та економічної свободи громад за кількома напрямками. Встановлення жорстких просторових та кількісних норм для будівництва синагог та молитовних будинків. Фіскальний тиск: Використання специфічних податків зокрема, зборів на шабатні свічки та коробкового збору зі скотобійні. Ці кошти часто перерозподілялися державою на потреби, що не відповідали інтересам громад (наприклад, на утримання державних єврейських училищ), що фактично означало самофінансування євреями власної асиміляції. Санітарно-поліцейський нагляд: використання санітарних норм як приводу для закриття мікв або обмеження діяльності скотобійні, що створювало додаткові перешкоди для дотримання релігійних приписів у повсякденному побуті.

Поступове посилення цих утисків мало на меті створити умови, за яких сповідування іудаїзму та підтримання традиційного способу життя ставало обтяжливим у правовому, фінансовому та побутовому аспектах. Обмежуючи функціонування синагог, мікв та скотобійні, держава намагалася деконструювати фундамент єврейської ідентичності та стимулювати перехід населення до християнства, де релігійна практика не супроводжувалася подібним економічним та адміністративним тиском.

Тафальний ландшафт

Формування єврейської ідентичності та її збереження у полікультурному середовищі Балтського повіту було складним системним процесом, що охоплював усі сфери буття - від побуту до сакральної культури. Завершальним елементом цієї системи виступає тафальний ландшафт, який у таких центрах як Балта, Саврань чи Криве Озеро, Круті, Кодима постає не лише як місце поховання, а як «текст» колективної пам'яті.

Єврейський некрополь (кіркут) є статичним і найбільш тривким маркером присутності громади в регіоні. Через специфічну епіграфіку, символіку мацев та особливості організації простору, тафальний ландшафт візуалізує соціальну ієрархію, релігійну відданість та тяглість поколінь. Таким чином, дослідження некрополів повіту дозволяє реконструювати цілісну картину етноконфесійної самосвідомості євреїв, зафіксовану в камені як останній доказ їхнього тривалого перебування в локальному соціокультурному просторі.

Одне з найбільших кладовищ повіту знаходилось у м. Балта. Повітовий центр сформувався як багатокультурне місто завдяки своєму розташуванню на перетині торгових шляхів, де межували Османська імперія та Річ Посполита. Згідно з переписом 1897 року, євреї були найчисленнішою етнічною групою регіону. Їхня культура залишила глибокий слід у просторі міста, що сьогодні найвиразніше простежується в особливостях тафального ландшафту. Як комплекс поховальної обрядовості, він відображав етнічну свідомість євреїв через поховальні обрядодії, зміст і стиль епітафій, декорування намогильних пам'ятників. у історіографії дослідження єврейський цвинтарів, особливо міста Балти, та їх роль як етноідентифікуючого маркера єврейської спільноти, знаходиться на початковому етапі.

На території Балти існує два єврейські кладовища - на «польській» та «турецькій» частині міста. Існування цих двох

некрополів засвідчує проживання єврейської спільноти у обох містах до об'єднання у одне поселення. (Чінена, 2022, с. 35)

У єврейському середовищі кладовище носить декілька назв : בית עולם, бет-'олам, що перекладається, як «дім вічності» також є назви і на арамейському בית עולם, бет-'алма, або בית קברות бет-кварот (буквально: 'дім [місце] могил') (Зискіна, Фішель, 2020, с.30).

Зазвичай, єврейські кладовища мали чіткі межі, іноді відгороджені відділення від поселень, що їх оточували. В юдаїзмі таке відмежування пояснюється ритуальною «нечистотою» всього, що пов'язано зі смертю. Огорожі кладовища також могли відігравати важливу роль у місцевих ритуалах. Наприклад, щоб уникнути загрози смертельної небезпеки (хвороба, прокляття) громаді чи окремій сім'ї, дотримувались такого звичаю. Вимірювали периметр кладовища і жертвували синагозі пропорційну кількість грошей або свічок. (Зискіна, Фішель, 2020, с.25) У Балті кладовища також відмежовані від житлових будинків огорожею, що свідчить про збереження одного з компонентів поховальної обрядовості, як частини традиційної культури і вписується в парадигму, що етнічна ідентичність формується на основі мови, вірувань, матеріальної та нематеріальної культури, культурного середовища, в якому знаходиться індивід.

У ході польового дослідження авторки з жовтня 2022 по квітень 2025 років обох кладовищ виявлено два види нагробків, так звані мацеви та огелі. Мацеви (з івриту - «надмогильний камінь») представляють собою намогильні пам'ятники різної форми, переважно вертикальні (Додаток 2, фото 1-6). Огелі (в перекладі з івриту - «шатро») складні конструкції з чотирьох стін та даху. (Додаток 2, фото 8) Поява огелів зумовлена хасидською традицією паломництва на могили рабинів, цадиків та видатних членів єврейських громад, оскільки дах виконує також функцію захисту від вітру, дощу та снігу (Зискіна, Фішель, 2020, с.28). Намогильні камені орієнтовані виключно

у напрямку Єврусаливського Храму, що є традицією у єврейських діаспорах. Візуально така орієнтація відрізняється від християнських поховальних канонів, і це впливає на підсвідомість представника єврейської громади та підтримує ідентичність через зв'язок з історичною батьківщиною.

На обох кладовищах представлені мацеви трьох типів. Перший у вигляді стовбура з граніту з обрубленим гіллям (Додаток 2, фото 7). Така форма пам'ятника зустрічається і в інших конфесіях, проте саме на єврейських цвинтарях вона набула особливого поширення. Зазвичай такий тип встановлювали молодим людям, які пішли з життя передчасно, не встигнувши створити родину та залишити нащадків. Другий тип візуально нагадує по формі чобот. Конструкція пам'ятника поєднує вертикальну та горизонтальну плити. Їхньою характерною особливістю є тильне з'єднання у формі хвилеподібного виступу. Візуально такий силует нагадує чобіт, що є специфічною архітектурною рисою надгробків цього регіону (фото 9). Третій - у вигляді саркофагу у поєднанні з горизонтальною плитою (фото 8). Для виготовлення згаданих типів надгробків використовували вапняк, який додатково білили.

Декорування мацев на обох кладовищах вирізняється розмаїттям технік та сюжетів. Виділено п'ять основних груп орнаментів: тваринні (зооморфні), пташині (орнітоморфні), людські постаті (антропоморфні), рослинні елементи та юдейську символіку. (Чінена, 2024, с.36) Розміщений у верхній частині пам'ятника декор не лише обрамлював текст епітафії, а й виконував інформативну функцію, вказуючи на соціальний статус та особистість померлого. Зооморфні зображення представлені у вигляді двох левів, які тримають медальйон зі стандартним написом «אב», що перекладається з івриту, як «тут похований (а)». Нижня частина зображення обрамлена рослинним орнаментом (фото 6). Розшифрувати епітафію та визначити кому

належала могила не є можливим із-за пошкодження намогильного пам'ятника. Звертаючись до доробку інших дослідників, можна припустити, що це поховання чоловіка з ім'ям Лейб (Лев). Адже оздоблення могильної плити носило як сакральний, так і метаморфічний характер, що дублював епітафію. Такий підхід єврейського суспільства до поховальної культури міг бути зумовлений бажанням зберегти відомості про померлого як в епітафії, так і в системі символів, що на верхній частині плити яка, в більшості, випадків залишається неушкодженою. (Чінена, 2024, с. 37)

Ще одним типом декору є орнітологічне зображення у вигляді двоголових орлів, яких на кладовищі знайдено три, та один пам'ятник з двома птахами ідентифікувати вид не вдалося через погану збереженість. (Додаток 2, фото 4). Декор, у вигляді двоглавих орлів розміщували в основному на надгробках чоловіків. Так одна з епітафій свідчить про смерть парубка на ім'я Ішай (Шай) Назарев, що помер 9 числа місяця тевет (грудень-січень) 1768 року. Завершає епітафію традиційна аббревіатура לְבַרְכָּתְךָ («тегі нафшо / нафша црура бі-црор га-хаім») - «Нехай його /її душа буде зав'язана у вузол життя» (фото 7). Інші види птахів зображувались на мацевях жінок, що підтверджує епітафія на могилі з пташкою. Напис обрамлений у верхній частині пташкою з розправленими крилами, а з боків - рослинним декором. Перше слово після аббревіатури «הַשָּׂדֶה - «פֶּנֶן» (дружина, жінка) виокремлено та розташовано по центру. Коротка характеристика небіжчиці: «скромність її риса...» нижче вказано ім'я (Гітель ל'טל), а прикінцевий напис вказує на дату смерті: 17 дня місяця кіслев (листопад-грудень) 1867 р. (Чінена, 2024 с. 38)

Окрему групу в запропонованій класифікації становлять надгробки з релігійною атрибутикою, зокрема менорою (або шабатними свічками) та зіркою Давида. Менора, як один із найдавніших юдейських символів, традиційно уособлює створення

світу за сім днів. У тафальній культурі зображення світильника з п'ятьма або сімома гілками часто маркує жіночі поховання, відсилаючи до заповіді запалювання суботніх свічок. Могила з цим декоруванням належить жінці, про що свідчить перше слово $\eta\psi\aleph$ (жінка) та датується 1882 роком. (Додакто 2 , фото 1).

Рослинний орнамент, представлений гілками дерев та квітами, є одним із найпоширеніших видів оздоблення. Він може виступати як самостійним елементом, так і поєднуватися з іншими сюжетами. На обох кладовищах зафіксовано дві техніки виконання: барельєф та контррельєф. Такий декор найчастіше домінує на жіночих мацевах. Наприклад, зустрічаються композиції з двох симетричних троянд у верхній частині плити, під якими розміщено слово $\eta\psi\aleph$ (важлива, значуща), що підкреслює особливий статус покійної (Додаток 2, фото10). Таке акцентування на статусі покійної можна трактувати і як маркер її соціального становища, і як свідчення глибокої пошани з боку родини. Це опосередковано вказує на специфіку гендерних взаємин у єврейському середовищі та вагомому роль жінки у житті громади. Конструкція епітафії, де ім'я та стать поєднані в одне речення зі статусом, створює цілісний образ особистості, визнаної соціумом - $\eta\psi\aleph$ $\eta\psi\aleph$ - жінка важлива на ім'я Мар'ям.

Верхня частина мацеви оздоблена лаконічним орнаментом у техніці контррельєфу. Зображення стилізованих гілок із листям на кінцях створює візуальну рамку для початкових рядків епітафії. На жаль, через значне пошкодження нижньої частини плити, ідентифікація поховання та повне зчитування тексту наразі не є можливими (фото 10).

До групи антропоморфних сюжетів належить зображення долонь у жесті "благословення Коенів". Попарно розведені пальці відтворюють момент літургійної дії, що вказує на приналежність покійного до роду нащадків храмових священників (коанім). На

досліджуваному некрополі («турецька частина») зафіксовано лише одну мацеву з такою символікою. Виконане у техніці різьблення зображення вирізняється високим ступенем деталізації: майстер чітко промалював фаланги пальців та краї рукавів (комірці), що додає композиції реалістичності (Додаток 2, фото 3).

Важливою складовою соціально-релігійної ієрархії громади був рід Левітів, чия літургійна функція полягала в омиванні рук Коенів. Традиційним символом цього стану в епіграфіці є зображення глечика. На некрополі "польської" частини зафіксовано унікальну мацеву, де цей символ використано не лише як декор, а й як елемент текстової композиції. Два об'ємні глечики, розташовані симетрично у верхній частині плити, містять на своїх стінках вирізьблені літери, що утворюють вступну аббревіатуру епітафії. Нижче, у вигляді абстрактного орнаменту, що формує півколо, виокремлене слово - $\eta\eta\eta$, яке означає дорогий, коштовний, милий. Акцентування на соціальний статус померлого не було поширеним елементом у структурі намогильних написів. Поховання належить чоловікові на ім'я Дов (27), який похований 1898 р. (Додаток 2, фото 11). (Чінена, 2024 с. 39)

Аналіз епітафій на мацевих та огелях дозволяє виділити сталу структуру напису: вступна аббревіатура, визначення статі, імені та соціального статусу (або стислої характеристики) покійного, дата смерті та фінальна формула. Якщо традиційною мовою епіграфіки був винятково іврит, то з початку ХХ століття фіксується поява двомовних написів (дублювання російською мовою). Водночас спостерігається тенденція до спрощення художнього оформлення та зменшення кількості декоративних елементів. Також стає більш розповсюдженим використання мацев з граніту (замість вапняку). Змінюються і традиційні форми надгробків.

Отже, дослідження некрополів Балти дозволяє стверджувати, що надгробки є прямою ілюстрацією стійкої юдейської ідентичності. Вона виражалася через систему маркерів: специфічні форми мацев та огелів, мову епітафій (іврит), використання юдейського календаря та символічне кодування інформації в декорі. Ці елементи не лише засвідчували рівень національної свідомості, а й забезпечували тяглість традицій між поколіннями. Трансформації початку ХХ ст. - спрощення форм та відмова від складного різьблення - відображають процеси інтеграції єврейської спільноти в соціокультурний простір міста та адаптацію до тогочасних соціально-політичних викликів.

Наступний населений пункт в якому зберіглось єврейське кладовище є *Круті*. У селі, на відмінну від Балти існує лише одне кладовище, яке знаходиться на одному з пагорбів, що оточують населений пункт. Під час дослідження некрополя було виявлено мецеви трьох видів. Перший тип - у вигляді чобота. Така конструкція складається з надмогильної вертикальної і горизонтальної плит, що поєднані між собою конструкцією з тильної сторони у вигляді хвилеподібного виступу, що нагадує чобіт. Другий - у вигляді саркофагу у поєднанні з вертикальною плитою. Третій- представляє собою конструкцію, що складається з вертикальної плити з епітафією та горизонтальних кам'яних бортів, які утворюють прямокутник, що визначає межі поховання. Останній вид зустрічається тільки у с. Крутих, що може опосередковано свідчити про локальні особливості, а саме про трансформацію поховальної культури в даній єврейській громаді (Чінена, 2025, с. 72-75). Адже перші два види мацев знаходяться у найвищій частині кладовища, яка є його початком, а третій тип знаходиться нижче де поховання датуються другою половиною ХІХ століття. (Чінена, 2025, с. 13)

Декорування представлене у вигляді орнітологічних зображень, антропоморфних та зооморфних. Орнітологічний тип

декорування зустрічається у вигляді двоголового орла, що знаходиться у верхній центральній частині плити, на тулубі якого розташований медальйон з традиційним написом «𐤅», що перекладається з івриту, як «тут похований (а)». (Зискіна, Фішель, 2020, с. 30). Біля лап у лівій та правій частині зображено фітоморфний барельєф у вигляді глечиків з квіткою (тюльпан або троянда), за рахунок поганої збереженості мацеви розшифрувати епітафію не є можливим. Також на кладовищі є і інший вид птахів, що нагадують омелюха. Так на одній з мацев було виявлено дві пташки, що розміщуються у верхній частині нагробного каменю, які тримають дзьобами медальйон з традиційним написом що обрамлене фітоморфним візерунком. Епітафія виокремлена хвилеобразним орнаментом та написана мовою - іврит. При розшифруванні з'ясовано, що поховання належить жінці на ім'я Тоба, дочка рабина Іцхака та померла у 1873 році. Наступним виявленим типом декору є антропоморфне, що у вигляді долоні «благословення Коенів», з розведеними попарно пальцями, що застигли в момент благословення - цей знак у євреїв свідчить, що померлий належить до роду коенів (духовний іудейський сан), які служили у храмі Єрусалима. На цвинтарі збереглись лише одна ціла мацева та фрагмент іншої з таким знаком. Долоні зображенні різьбленням у верхній частині з деталізацією фаланг пальців та комірців.

Зооморфні зображення представлені у вигляді двох левів, які тримають корону зі стандартним написом «𐤅» (Зискіна, Фішель, 2020). Нижня частина зображення обрамлена рослинним орнаментом. Розшифрувати епітафію та визначити кому належала могила не є можливим із-за пошкодження намогильного пам'ятника. Можна припустити, що це поховання чоловіка з ім'ям Лейб (Лев). Адже оздоблення могильної плити носило як сакральний так і метаморфічний характер, що дублював епітафію. Всі епітафії у обох

локаціях написані на івриті зі застосуванням єврейського календаря, що вказує на збереження традиційної культури та високого рівня єврейської ідентичності в умовах полікультурного середовища. Таким чином, намогильні пам'ятники кладовищ міста Балта та села Круті, є ілюстрацією релігійних вірувань та ідентичності євреїв, що простежується через низку маркерів, а саме: декорування, що використовували, як певне кодування інформації, так і для художнього оздоблення та юдейське літочислення. Також важливо відмітити наявність певної локальної особливості поховальної обрядовості села Круті, що простежується через зміну форми мацеви, що відрізняється від форм мацев єврейських некрополів м. Балти (Чінена, 2025, с.14-16).

Кодимське кладовище знаходиться осторонь від меж містечка та відокремлене природнім яром, що свідчить про дотримання іудейської традиції чистоти простору. Під час дослідження кладовища було з'ясовано, що поховання розташовані не за хронологічним принципом, а хаотично. Так серед поховань середини XIX століття знаходяться могили 70-80 рр. XX століття, які не відповідають традиціям, зокрема, орієнтовані не на Ізраїль, а за загально християнськими принципами, що опосередковано свідчить про порушення традицій поховальної обрядовості. Загальний стан збереженості мацев задовільний та дозволяє простежити певні трансформації та варіації у єврейській поховальній обрядовості та ідентичності. Наявні чотири форми надгробків: у вигляді чобота, вертикальної плити, куба та саркофага. Вертикальні плити мають декілька варіацій форм, які відрізняються верхньою частиною та наявністю додаткових елементів, що обрамлюють епітафії зокрема барельєф у вигляді скрижалей (Додаток 3, фото 1), розгорнутого сувою Тори (Додаток 3, фото 2) прямокутної форми з трикутною вершиною (Додаток 3, фото 3), тієї ж форми, але з заокругленим

верхом та прямокутним віконцем у верхній частині (Додаток 3, фото 4), вершина у вигляді об'ємних завитків (Додаток, 3 фото 5). також окремо можна виділити мацеву у вигляді скрижалей, що опосередковано вказує на високу релігійність як небіжчика та і громади в цілому (Чінена, 2025 с.35).

Декорування представлене у вигляді птахів (орнітологічне): павичів та двоголового птаха у поєднанні з рослинними орнаментами. Також наявне оздоблення у вигляді релігійної символіки, зокрема зірки Давида. Найбільш поширеним оздобленням намогильних пам'ятників у Кодимі є рослинні візерунки, на кшталт ромашки у круглому медальйоні. Більшість епітафій написані мовою іврит зі збереженням єврейського календаря та літочислення та системою рахунку. Формула напису традиційна як і у Крутих. Досліджуючи структуру епітафій виявлено диференціації між лексемами בן і בן , обидва слова позначають «син». Однак, בן є арамейським еквівалентом, тоді як בן -івритським. Їх вживання на епітафічних пам'ятках та в історичних джерелах рідко залежить від конфесійної чи етнолінгвістичної традиції (наприклад, ашкеназької чи сефардської) (Чінена, 2025, с.37). Натомість, вибір слова часто зумовлений стилістичними особливостями, ступенем збереження впливу арамейської мови або індивідуальною практикою гравера чи місцевою традицією певної громади.

Регіональна специфіка тафальної культури Балтського повіту знаходить своє подальше відображення у некрополях Кривого Озера, Саврані та Окон. Зокрема, єврейське кладовище у Кривому Озері демонструє характерну динаміку змін у просторовому плануванні штетлу. Якщо за галахічними нормами "чистого простору" воно було закладене на значній відстані від поселення, то сучасна житлова забудова, що підійшла впритул до могильних плит, візуально фіксує розмивання колишніх суворих етноконфесійних кордонів розселення.

Типологія надгробків тут демонструє вплив міжкультурних комунікацій: поряд із традиційними мацевами у формі «чобіт», зафіксовано пам'ятники у вигляді стовбурів дерев з обрубаними гілками (Додаток 4, фото 1-4). У контексті єврейської поховальної традиції цей запозичений з європейського класицизму образ набув глибокого змісту, ставши універсальним маркером передчасного переривання життя або повного згасання роду. Важливо, що попри зовнішні запозичення форм, епіграфіка Кривого Озера залишалася консервативною, іврит як мова сакрального спілкування зберігався аж до першого десятиліття ХХ століття, що свідчить про стійкість внутрішньої самоідентифікації громади.

Ця релігійна домінанта знаходить своє вираження у Саврані, яка тривалий час була осередком одного з хасидських дворів. Ключовим об'єктом *савранського некрополя* є огель, типова споруда-будиночок над похованням цадика, що перетворює кладовище з місця скорботи на центр паломництва та духовної консолідації (Додаток 5, Фото1). Всередині огеля зберігся надгробок традиційної форми «чобота», що підкреслює вірність давнім подільським зразкам навіть у вшануванні духовних лідерів. У оформленні мацев Саврані першої половини ХІХ століття чітко простежується використання тваринних образів як засобів візуального кодування гендерної та соціальної ідентичності. Наявні поховання демонструють складні зооморфні сюжети, характерні для традиційної єврейської епіграфіки. Зокрема, на жіночому похованні 1834 року (місяць Адар), попри фрагментарну збереженість плити, зафіксовано рельєфне зображення парнокопитних тварин, ймовірно, косуль або оленів (Додаток 5, Фото 2). Ідентифікація за залишками копит та загальними контурами фігури дозволяє трактувати цей образ як символ жіночої грації та чеснот, що було властиво для канону тогочасного Поділля.

Орнітоморфні мотиви, також наявні у некрополі, вони характеризуються надзвичайною технічною досконалістю та ознаками серійності. Виявлену групу мацев із ідентичним декоруванням у вигляді птахів, виконані з точністю, яка дозволяє припустити використання каменярами задалегідь підготовлених трафаретів або заготовок. Така уніфікація художніх засобів була поширеною практикою в тафальній культурі різних конфесій, проте в Саврані вона набула особливого статусу завдяки поєднанню з елітарністю самих поховань.

Підтвердженням цього є пам'ятники представниць духовної еліти громади: Цилі, доньки вчителя Іцхака (1846 р.), та Леї, доньки рабина Мордехая (1847 р.). Виконані з різницею лише в один рік, мацеви мають абсолютно однакове орнітоморфне оздоблення, що опосередковано вказує на існування сталого візуального стандарту для маркування високого соціального походження (Додаток 5, Фото 3,4).

Високий статус покійних підкреслювався не лише декором, а й винятковою культурою роботи з текстом. На цих об'єктах зафіксована технологія попереднього лінування каменю, тобто нанесення горизонтальних допоміжних ліній («строчок»), що забезпечувало каліграфічну точність епітафії. Висока якість виконання цих елементів, особливо на жіночих похованнях духовної еліти, свідчить про певну укоріненість канонічних образів у свідомості мешканців штетла.

Трансформація візуальної мови некрополя у Саврані набуває особливої виразності наприкінці 1920-х років. У цей період традиційний канон єврейської мацеви, насичений сакральною символікою (птахами, рослинним орнаментом), поступається місцем новим архітектурним формам, що відображають процеси секуляризації та соціальної перебудови громади. Зокрема, на

кладовищі зафіксовано групу поховань 1927-1929 років, виконаних у формі лаконічних обелісків (Додаток 5, Фото 5,6). Попри візуальну схожість із військовими пам'ятниками, ці об'єкти позбавлені мілітарної атрибутики або згадок про службу. Їхня поява в межах єврейського некрополя свідчить про запозичення загальногромадянської радянської естетики того часу.

Відмова від традиційного різьблення та перехід до геометризованих форм обеліска ілюструє поступове витіснення релігійної ідентичності світською. Ці пам'ятники фіксують перехідний етап, де єврейське поховання ще зберігає своє місце на національному цвинтарі та традиційне літочислення (або мову), проте візуально вже прагне відповідати стандартам нової радянської епохи, орієнтованої на рівність та мінімалізм. У таких пам'ятниках досвід військової служби та приналежність до державних інституцій фактично витісняють традиційну канонічну символіку (зооморфні та орнітоморфні сюжети). Використання форми обеліска, типового мілітарного символу, в межах традиційного єврейського некрополя ілюструє складний процес трансформації самосприйняття єврея: від члена закритої релігійної громади до суб'єкта держави.

У населеному пункті *Окни*, попри фрагментарні залишки поховань, простежується уніфікованість поховальної традиції всього повіту. Збережені конструкції «чобіт-саркофагів», що складаються з вертикальної стели та горизонтальної плити на кам'яних підпорках, ілюструють сталість локальної школи каменяряства (Додаток 6, Фото 1,2).

Отже, тафальний ландшафт досліджуваного регіону виступає складним маркером ідентичності, де окрім візуальних форм та поховальної обрядовості, ключову роль відіграє лінгвістична традиція. Аналіз некрополів Балтського повіту доводить, що сукупність епіграфічних пам'яток регіону виступає не лише об'єктом

релігійної інфраструктури, а й релігійно-лінгвістичним маркером єврейської ідентичності. Зокрема, використання священної мови (івриту) в епітафіях демонструє не тільки конфесійну ознаку, ще як і тяглість мовної традиції, що забезпечувала консолідацію громади. Проте вже у 1910-1920-х роках спостерігається поступове відходження від використання арамейських слів та складних талмудичних зворотів, які століттями були невід'ємною частиною сакрального епіграфічного канону. Таке спрощення мовної структури вказує на трансформаційні процеси у традиціях, що попосередковано впливало на ідентичність, внаслідок радикальних адміністративних та соціополітичних зламів. Хоча Балтський повіт як адміністративна одиниця припинив своє існування після адміністративних реформ, спільність культурно-історичного простору його колишніх поселень продовжувала ілюструвати єдину стратегію адаптації до радянської дійсності.

Окрім мови, ключовим елементом цієї сталості виступає юдейська система літочислення. Данні символи виступали не лише технічними засобами датування, а й засобами сакралізації часу, що виокремлювало єврейський простір із загальнокультурного контексту.

Тафальний ландшафт у такому розумінні стає візуалізацією нерозривного зв'язку з історичною Батьківщиною. Традиція орієнтації поховань, символіка, що відсилає до Єрусалимського Храму формує певний психологічний кордон між єврейською громадою та представниками інших етнічних груп.

4.2 Мовна традиція

Мовна традиція вважається культурною універсалією, оскільки мова є базовим маркером ідентичності для будь-якого етносу. Для єврейських громад Балтського повіту було характерним володіння

івриту та ідишу. Іврит фіксується у метричних книгах рабинатів повіту, епітафіях на мацевях, підписах членів громад у офіційних проханнях до адміністрації, підручниках для єврейських освітніх закладів та релігійних текстів, тому іврит часто називають «Лошн-койдеш» (Свята мова). Ідиш як розмовно-побутова мова зафіксована у етнографічних матеріалах зібраних П. Чубинським (Чубинський, 1872, с. 18-22) та єврейської етнографічної експедиції імені Горація Гінцбурга під керівництвом С.Я. Ан-ського на Поділлі куди входив Балтський повіт. Мова фіксується у народних піснях та комунації між членами громад, тому отримала неофіційну назву «Маме-лошн» (мова мами) (Deutsch, 2011, р. 78). Відповідно іврит стає виключно сакральною мовою для ведення богослужінь. Для побутових потреб зазвичай використовувався ідиш, який повеликому рахунку відображав певне пристосування до етнокультурного оточення євреїв. Ілюстрацію вищезазначеного знаходимо у епітафіях намогильних пам'ятників. Зокрема наявність граматичних помилок на івриті, що свідчить про несистемне використання мови.

Епітафія жінки з мацеви с. Круті 5546 (1786) року	Граматично правильний варіант
אלל	אלול (назва місяця – елул)
השוב	השובה (поважна)

Формування та розвиток івриту відбувався протягом значного періоду. Найдавніші літературні пам'ятки, що збереглися в межах біблійної традиції та піддаються датуванню, належать приблизно до XII–XIII століть до н. е. Одним із таких текстів вважається «Пісня Дебори» (Суд. 5:2–31). Найдавніші відомі написи івритом датуються приблизно X століттям до н. е., що свідчить про тривалість і безперервність мовної традиції єврейських громад. Іврит належить до

семітської мовної групи, а його історичний розвиток умовно поділяють на кілька періодів.

У розвитку іврити зазвичай виокремлюють кілька історичних етапів. Перший із них пов'язаний зі створенням біблійних текстів Танаху. Післябіблійний період представлений Кумранськими рукописами, Мішною та Тосефтою. У III–VII століттях, у талмудично-масоретську добу, іврит майже виходить із повсякденного вжитку, проте зберігає значення мови релігійної традиції, богослов'я та письма; до цього часу належать і частини Вавилонського та Єрусалимського Талмудів. Середньовіччя стало періодом активного розвитку релігійної думки, кабалістичної літератури, наукових і юридичних праць, а також поезії. Тоді ж сформувалися особливості вимови, характерні для різних єврейських громад: ашкеназької, сефардської, єменської та багдадської. У добу Хаскалі, що охопила XVIII–XIX століття, іврит почав ширше використовуватися у світській літературі та поповнюватися новими словами. Від кінця XIX століття розпочався сучасний етап його розвитку, пов'язаний із поверненням іврити до щоденного вжитку (Hoffman, 2004, pp. 42–60). Передача усного мовлення відбувається шляхом використання символів у вигляді абетки іврити, що складеться з 22 літер. З загальної кількості літер п'ять використовуються виключно у кінці слова та мають назву софіт (ץ, ן, ך, ם, ן). Для зображення глосних звуків використовується п'ять літер: (юд) ך, ם (алеф), ן (вав), ן (айн) ן, (гей) ן. Повне позначення голосних звуків в івриті здійснюється за допомогою системи оголосовок - «некудот» (נקודות), що сформувалася у масоретський період та складалася з точок і рисок, розташованих біля приголосних літер (Фаленса, Бакуліна, 2008, с. 70). Єврейський алфавіт використовується також для позначення чисел, оскільки кожна літера має власне числове значення, що лежить в основі гематрії. Писемність іврити має напрямок письма справа наліво.

Однією з особливостей мови є відсутність поділу літер на великі та малі, характерного для більшості європейських мов. Літери, як правило, пишуться окремо й не поєднуються між собою.

Іврит почав відновлювати свої позиції як жива мова орієнтовно з кінця XIX століття. Якщо раніше він переважно залишався мовою релігійних текстів і літератури, то відтоді його дедалі активніше почали використовувати у щоденному спілкуванні (Rabi, 1973, p. 42–44).

- ׀ (алеф) та ׁ (айн) у більшості варіантів ашкеназького івриту не вимовлялися, тоді як у сучасному івриті ці літери нерідко передаються як гортанна змичка. У голландській традиції, а раніше і у Франкфурті-на-Майні, ׁ іноді вимовлявся як велярний носовий приголосний [ŋ], що пов'язує із впливом сефардської традиції (Fellman, 1973, P.42-44).
 - ל без дагеша в ашкеназькій вимові передавався звуком [s], а з дагешем - [t]. У сучасному та сефардському івриті ל незалежно від наявності дагеша вимовляється як [t] (Fellman, 1973, P.42-44).
- ׀ (цейре) в ашкеназькому івриті вимовлявся переважно як [ej] або [aj], тоді як у сефардській традиції - як [e]. У сучасному івриті зустрічаються обидва варіанти вимови (Fellman, 1973, P.42-44).
- ׀ (камац гадоль) в ашкеназькій традиції мав вимову, близьку до [o], а в окремих південних діалектах - [u]. У сучасному івриті цей звук передається як [a] (Fellman, 1973, P.42-44).
- ׀ (холам) у різних ашкеназьких діалектах вимовлявся як [au], [ou], [oi], [ei] або [øi], тоді як у сучасному та сефардському івриті закріпилася вимова [o] (Fellman, 1973, P.42-44).
 - Ненаголошені ׀ (кубуц) та ׀ (шурук), які зазвичай передають звук [u], у частині ашкеназьких діалектів могли вимовлятися як [i]. Подібна вимова була більш характерною для південно-східних

діалектів. У деяких випадках спостерігалось зближення у вимові фінального ם (цейре) зі звуком ן (хірик), що простежувалося у вимові окремих слів і релігійних термінів (Fellman, 1973, P.42-44).

Попри відродження іврити наприкінці ХІХ століття, основною мовою спілкування для більшості єврейського населення залишався їдиш. Саме він був поширений серед євреїв-ашкеназів Європи. Їдиш сформувався у рейнських землях приблизно в період від раннього до пізнього Середньовіччя. Його основу становили германські діалекти, до яких увійшла значна кількість слів давньоєврейського та арамейського походження, а згодом також елементи романських і слов'янських мов. Для їдишу характерна особлива мовна структура, у якій германська основа поєдналася з елементами інших мовних традицій. Водночас у його фонетиці помітний і слов'янський вплив, зокрема у використанні шиплячих приголосних звуків.

Їдиш записується за допомогою єврейської графіки, основу якої становить квадратний алфавіт давньоєврейського походження. Як зазначає дослідниця Рі Дж. Тернер, Хаїм Житловський вибудував політичну програму, де мова їдиш виступала фундаментом для автономного національного існування євреїв у діаспорі. Він розглядав їдиш як «культурно-національний дім», що дозволяв євреям зберігати ідентичність навіть в умовах асиміляційного тиску (Turner, 2019, p. 8-10).

Оскільки в межах Балтського повіту проживали переважно євреї-ашкенази, їхня система вимови (ашкеназький іврит) суттєво відрізнялася від загальноприйнятого сьогодні варіанту. Ця різниця була разючою: наприклад, літери ׀ (алеф) і ׁ (айн) переважно не вимовлялися, а літера ׀ (тав) без дагеша артикулювалася як [s] (Шаббос замість Шаббат). Такі фонетичні особливості безпосередньо фіксувалися у матеріальній культурі регіону. Зокрема, на некрополі у містечку Круті зафіксовано пропуск літери вав у назві місяця Елул.

Яскравим прикладом є двосторонній медальйон з смт Окни (Додаток 1, Фото 10), де текст новорічного побажання містить граматичну девіацію: заміну літери вав на юд після літери самех. Ці «помилки» свідчать про те, що іврит залишався частиною живої візуальної культури Балтщини, адаптуючись до реалій повсякденного вжитку навіть поза межами суворого канону.

Поряд із літургійним івритом, основним засобом зв'язку в громадах Балти, Саврані та Кодими залишався їдиш -мова ашкеназів, що поєднує німецькі корені зі слов'янськими та семітськими елементами. Сталість цієї розмовної традиції підтверджується архівними документами початку ХХ століття. У звітах Київського відділу народного просвітництва йдеться про видання понад 5000 примірників методичних посібників для вчителів єврейських шкіл, надрукованих саме на їдиші та івриті. (Звіт Київського відділу просвітництва між євреями..., 1907р.). Використання рідної мови в офіційних посібниках було вимушеною адаптацією держави до потреб громади Балтського повіту, де мова виступала головним індикатором національної приналежності та територією «Ідишланду». Таким чином, мовна традиція в регіоні демонструвала високу резистентність, забезпечуючи тяглість етноконфесійної ідентичності від стародавніх біблійних текстів до повсякденних артефактів.

4.3 Самоорганізація (кагал)

Самоорганізація єврейських громад Балтського повіту виконувала не лише функцію комунікації з адміністрацією, а й фіскальну - збираючи податки не тільки для держави, а й безпосередньо для потреб громади. До таких потреб належала допомога вдовам, сиротам, будівництво сакральних споруд, організація та утримання освітніх закладів. Також кагал контролював дотримання традицій іудаїзму.

Відповідно, така багатофункціональність внутрішньої організації єврейських громад формувала та підтримувала єврейську ідентичність Балтського повіту.

До 1844 року у штетелі адміністративну функцію ніс традиційний орган самоврядування (Кагал). Кагал займався будівництвом синагоги, запрошенням рабина, а також виконував адміністративні функції, серед яких одним із головних обов'язків був збір податків із членів громади. Така система єврейського самоврядування певною мірою відповідала інтересам як місцевої, так і центральної влади. Значення кагалу посилилося унаслідок поділів Поділи Речі Посполитої наприкінці XVIII століття, коли до складу Російської імперії було приєднано території зі значною часткою єврейського населення. У 1791 році було створено межу єврейської осілості поза якою євреям заборонялося постійне проживання. Ця система проіснувала до революційних подій початку XX століття.

Процес інтеграції містечок Балтського повіту до складу Російської імперії на початковому етапі не призвів до негайної та радикальної руйнації традиційного єврейського устрою, проте він де-факто запустив механізм поступового державного тиску. Російська імперія поставила за стратегічну мету повну ліквідацію єврейської самоорганізації, розглядаючи її як перешкоду для інтеграції регіону. Про це свідчать, зокрема, програмні документи та листування вищих посадових осіб того часу. Так, у зверненнях тогочасних ідеологів імперської політики (зокрема в оточенні міністра юстиції Г.Державіна та доповідях на ім'я Олександра I) відкрито зазначалась необхідність примусової асиміляції єврейського населення (Грот, 1872, с.249). Кінцевою метою цієї стратегії було розчинення етносу через релігійну конверсію (вихрещення) та знищення кагальних структур, які головного інструменту формування та збереження ідентичності.

Суттєві корективи у цей процес внесла політика Миколи I, згідно з якою офіційні кагали підлягали ліквідації, а з 1827 року на єврейське населення було поширено обов'язок рекрутської повинності. Попри цей адміністративний наступ, фактичні важелі впливу на внутрішнє життя громади Балтського повіту продовжували утримуватися рабінатом.

Важливим джерелом для реконструкції соціокультурного портрета єврейства Балтського повіту є «Військово-статистичний опис Подільської губернії» 1848 року. У документі зафіксовано специфічні риси колективного характеру громади, серед яких укладачі виокремлювали миролюбність, тверезість та високий інтелектуальний потенціал («хитрість» у термінології того часу), що в поєднанні з професіоналізмом забезпечувало євреям домінуючі позиції в торговельній сфері. Особливу увагу автори опису приділяють внутрішній організації єврейського соціуму, зазначаючи, що громади існують як відокремлені спільноти під безпосереднім керівництвом рабінату. Попри офіційні адміністративні зміни, у документі констатується збереження традиційної кагальної структури. Зокрема, зазначається, що для ведення торговельної діяльності єврей мав отримати не лише державний дозвіл від імперської адміністрації, а й внутрішню санкцію від кагалу. Функція останнього полягала у регулюванні внутрішньої конкуренції та забезпеченні балансу економічних інтересів («вигод») між усіма членами громади (Військово-статистичний опис, 1846, с.82-83).

Також, за описами вихреста з сусіднього Ямпольського повіту Алексєєва Олександра, воля кагалу була священна для пересічного єврея, хоча автор показує діяльність кагалу і у негативному світлі (зокрема, через зловживання при рекрутських наборах). Проте Алексєєв наголошує на наявності всередині кагалу благодійних товариств (Алексєєв, 1868, с.19-21).

Першим товариством було «Хевре кедойше». До його складу обирали осіб, які користувалися авторитетом у громаді, вирізнялися моральною поведінкою та мали належне матеріальне становище. Членів товариства обирали терміном на один або два роки без матеріальної винагороди. «Хевре кедойше» мало вплив на діяльність інших благодійних установ, а також зосереджувало у своїх руках значну частину благодійних внесків громади (Алексєєв, 1868, с.19-21). Інше благодійне об'єднання мало назву «Ахнусіс орхем». Займалося допомогою мандрівникам та торговцям, надаючи їм тимчасовий притулок і необхідну підтримку. Діяльність таких товариств відображала високий рівень взаємодопомоги всередині єврейської громади, що сприяло зміцненню почуття спільності (Алексєєв, 1868, с.19-21).

Освітню підтримку дітям-сиротам і вихідцям із бідних єврейських родин забезпечувала організація «Талмуд Тора», діяльність якої була спрямована на поширення початкового навчання. Окремо діяло товариство «Бикерхойлем», що надавало допомогу хворим і займалося питаннями опіки та лікування.

Принцип діяльності зазначених товариств полягав у наданні допомоги членам єврейської громади та мандрівникам. У разі прибуття до містечка подорожніх або торговців їх забезпечували житлом, а за потреби надавали безкоштовну медичну допомогу. Піклування про дітей-сиріт, зокрема їхню освіту, покладалося на товариство «хевре талмуд тора», яке забезпечувало навчання дітей у школі та оплачувало відповідні витрати. Фінансування діяльності таких товариств здійснювалося за рахунок внесків заможніших членів громади. Для збору коштів громада щотижня направляла свого представника із запечатаним кухлем для пожертв. Існування традиції підтримки збіднілого населення є релігійним законом, що прописаний у Торі.

Отже, діяльність кагалів забезпечувала створення соціального захисту, що дозволяло єврейській громаді не тільки зберігати чисельність свого народу, а й гуртувати своїх представників, що стримувало асиміляційні процеси та зміцнювало етнічну свідомість євреїв Балтського повіту.

Система освіти

Віжливою соціокультурної практикою для формування єврейської ідентичності була система освіти. Існувало два види початкових шкіл Хедер та Талмут-Тора, які формувались та утримувались за рахунок громади. Хедером називали традиційну єврейську початкову школу релігійного спрямування. Сам термін походить з іврити й у перекладі означає «кімната», оскільки навчання найчастіше проводилося в одному невеликому приміщенні (Чінена, 2020, с.65). Згодом хедери набули поширення майже в усіх ашкеназьких громадах і стали важливою складовою традиційної освіти. Існували як приватні навчальні заклади, за відвідування яких сплачували батьки, так і громадські школи, відомі під назвою талмуд-тора. У таких закладах навчалися переважно діти з малозабезпечених родин, які не могли оплачувати приватне навчання. Статистичні дані свідчать, що у 1867 році в Балті, попри значну чисельність єврейського населення, офіційно діяло лише чотири хедери. Така малокомплектність (від 6 до 8 учнів у групі) вказує на те, що значна частина початкової освіти в місті могла перебувати у "тіньовому" секторі, уникаючи прямого) нагляду Департаменту народної освіти. Це дозволяло балтійській громаді зберігати традиційні методи навчання в приватних будинках, які були фізично непристосовані для великих класів, але ідеально підходили для збереження камерної релігійної атмосфери. Учитель - меламед або ребе - отримував плату від батьків (ДАХМО, Ф.321, Оп.1 спр.7, с. 26-27). Навчання синів Закону Божому та молитвам у єврейській традиції розглядалося як

один із релігійних обов'язків батька (Трактат Бава Батра, 21а). У зв'язку з цим початкова школа займала важливе місце в системі єврейської освіти, оскільки давала можливість навчатися дітям навіть із незаможних родин. Навчання базувалось на ознайомленні з власною культурою та релігією, тим сами формуючи основу ідентичності. Найчастіше дитину приводили до меламеда приблизно у п'ятирічному віці, хоча іноді навчання починалося раніше - у чотири або навіть у три роки (Маймонід, Хілхот Талмуд Тора, 2:2). Вважалося, що хлопчики повинні навчатися щонайменше до досягнення релігійного повноліття - бар-міцви у тринадцять років, а в окремих випадках навчання тривало до чотирнадцяти або п'ятнадцяти років (Піркей Авот, 5:21).

У родинях із невисоким матеріальним становищем батьки нерідко прагнули раніше припинити навчання сина, щоб він міг допомагати в торгівлі або опановувати ремесло, особливо якщо не виявляв значних здібностей до навчання. Попри це, більшість єврейських хлопчиків у дитячому віці відвідували єврейські школи і навчалися там протягом кількох років.

Заняття в хедері тривали з ранку і до майже пізнього вечора з перервою на обід. У початкових групах освітня програма базувалась на вивченні літер алфавіту, після чого діти переходили до читання слів і поступового опанування молитовних текстів. Навчальна програма старших груп концентрувалась на читанні П'ятикнижжя та Талмуду. (Аврам Приблуда, 2000. Електроний ресурс).

Після опанування навичок читання діти переходили до наступної групи та навчалися в іншого меламеда. На цьому етапі вивчали П'ятикнижжя з коментарями Раші, а також отримували початкові знання з Талмуду. Вивчення Тори здійснювалося за перекладною системою. Спочатку текст читали мовою оригіналу, після чого його перекладали на їдиш. Поглиблене вивчення Талмуду

та коментарів до нього старшими учнями, зазвичай із восьмирічного віку, проходило під керівництвом більш досвідченого ребе.

Окрім основних релігійних дисциплін, діти вивчали народні перекази, легенди та традиції єврейського народу (Zborowski, Herzog, 1952, p. 88–92). Навчання письму в хедерах часто було відсутнім. Через недостатній рівень підготовки окремих меламедів, так і уявленням про письмо як другорядну навичку, яку можна було опанувати самотійно. У традиційному хедері або Талмуд-Торі не викладалися світські дисципліни та не здійснювалася професійна підготовка. Практичні навички діти здобували через спостереження за працею дорослих або під час навчання у ремісників чи торговців.

Світські науки в середовищі традиційного єврейського населення нерідко розглядалися як такі, що могли становити загрозу усталеному способу життя та релігійним традиціям. Саме тому ці предмети не входили до програми єврейської початкової освіти, а більшість єврейських родин не поспішала віддавати дітей до загальних навчальних закладів. До 1840-х років хедер залишався головним осередком початкового навчання єврейського населення. Після його завершення учні могли продовжити студіювання Талмуду в бет-мідраші під наглядом рабина або вступити до ієшиви, проте для переважної частини єврейської громади освіта завершувалася саме на рівні хедера. Навчання зазвичай проводилося в одній із кімнат помешкання меламеда, яка здебільшого не була спеціально пристосована для освітнього процесу. Свідчення Авраама Приблуди, уродженця Балти, дозволяють реконструювати специфіку локального освітнього простору на межі XIX–XX ст. Автор описує «домашній» тип хедера, який функціонував у найбіднішій частині міста, на спуску в балку Красний Яр (Аврам Приблуда, Електронний ресурс).

Згідно з описом А. Приблуди, приміщення хедера було абсолютно не пристосоване для навчального процесу в сучасному

розумінні. Навчання проходило на кухні вчителя (меламеда), яка одночасно слугувала і класною кімнатою, і місцем ведення домашнього господарства. Стіни домика на підпорках були вкриті сирими плямами, а сакральні студії відбувалися на фоні запахів стряпні, шуму від численних дітей ребе та торговельної діяльності його дружини (ребецн), яка продавала учням леденці, бублики та оселедці прямо біля печі.

За спогадами А. Приблуди, у балтських хедерах навчання було організоване за колективним методом: діти розміщувалися обабіч довгого непокритого столу, на чолі якого сидів меламед. Автор деталізує методику вивчення алфавіту через візуальні образи та систему «тейч» (перекладу на ідиш), де кожне слово П'ятикнижжя механічно сполучалося з розмовною мовою: «Вайдабер - ун от герет (І сказав)» (Приблуда, Електроний ресурс). Така організація простору свідчить про глибоку інтеграцію релігійної освіти в побутовий простір балтського містечка, де межа між священним текстом та щоденним виживанням була майже відсутньою. Попри обмеженість навчальних методів система виконувала важливу функцію у збереженні єврейської релігійної традиції, мови та культурної спадщини. В умовах, іншоетнічного середовища та політики державного тиску, традиційний хедер виступав одним як соціокультурна практика для підтримання національної самосвідомості.

Реакція уряду на дану соціокультурну практику проявлялась у вигляді реформування системи єврейської освіти, однак більшість із них не дали очікуваних результатів. Протягом порівняно короткого часу було ухвалено низку законів і нормативних положень, спрямованих на зміни у сфері єврейської освіти. Після ухвалення 13 жовтня 1844 р. «Положення про приватні навчальні заклади та домашніх учителів» у межах смуги осілості розпочали роботу

губернські та повітові комісії, що опікувалися питаннями освіти (ПЗЗРІ, Т.ХІХ, №8420).

Із 1902 року ідеї Просвітництва почали активно поширюватися серед єврейського населення Російської імперії. Відповідно подібні зміни сприяли поступовому витісненню традиційних хедерів навчальними закладами нового типу. Навчальна програма таких хедерів включала як дисципліни єврейського напрямлення та і світські. Основною метою програми передбачалось, що учні ознайомляться з Танахом в оригіналі, основами Талмуду, окремими творами середньовічної єврейської літератури, а також з історією єврейського народу. У більшості хедерів, окрім релігійних дисциплін, російською мовою викладалися і загальноосвітні предмети (Вайншельбаум, 1907, с. 34).

Навчальний день тривав близько семи годин із перервами між заняттями. Для учнів передбачалися канікули та щорічні іспити. Приміщення, у яких проводилися заняття, за своїм облаштуванням майже не відрізнялися від звичайних шкіл. Використовувалися парти, дошки, наочні матеріали, портрети та навчальні ілюстрації. До спільного навчання допускалися також дівчата (Вайншельбаум, 1907, с. 4).

Змін зазнали і методи викладання. Зокрема, навчання єврейської грамоти здійснювалося за фонетичним принципом, що сприяло швидшому опануванню читання та письма івритом. Нові навчальні заклади були відкритими для відвідування батьками, педагогами та іншими зацікавленими особами. Саме можливість ознайомитися з організацією навчального процесу та рівнем викладання сприяла поширенню довіри до зразкових хедерів.

Успіх перших таких шкіл та їхня популярність серед населення вплинули і на діяльність меламедів традиційних хедерів. Частина з них об'єднувалася для створення власних зразкових шкіл, інші

намагалися модернізувати навчальний процес, покращували умови навчання та залучали досвідчених викладачів. Існувала також практика об'єднання меламедів у спілки, де викладання окремих дисциплін розподілялося між кількома вчителями, а учні щороку переходили до нового викладача (Вайншельбаум, 1907).

Між прихильниками нового і традиційного хедера існувало протистояння, ініціаторами якого переважно виступали представники старої системи навчання. До конфлікту залучалися рабини та місцева адміністрація, надсилювалися скарги й доноси. Попри це, кількість учнів у нових хедерах продовжувала зростати, а результати іспитів засвідчували високий рівень підготовки учнів.

Одним із важливих типів єврейських навчальних закладів була ієшива, своєрідна духовна семінарія. Ієшива (ישיבה; перекладі зі іврити «сидіння», «зібрання») в історії єврейського народу означала вищий релігійний навчальний заклад, призначений для вивчення Усного Закону Тори, насамперед Талмуду (Кержнер, 2009, с. 261). У різні історичні періоди ієшиви виконували також судові та законодавчі функції, а в подальшому стали осередками підготовки майбутніх рабинів.

Поряд із терміном «ієшива», який уперше згадується у Книзі Бен-Сири (51:23, 29), для позначення подібних установ використовувалися й інші назви, пов'язані з їхніми функціями: бет-мідраш («будинок навчання»), метівта або мотва («зібрання» арамейською мовою), бет-дін («судовий дім»), бет-дін гадоль («великий суд»). Ієшива, очолювана насі в Ерец-Ізраель, також мала назву бет-ваад («будинок зібрання»). У європейських мовах щодо ієшив талмудичного періоду та доби гаонів використовувався термін «академія».

У XVI-XVII століттях центрами талмудичної освіти, які стали зразком для ієшив Європи, були Польща та Литва.

Навчальний курс в ієшивах охоплював обмежену кількість трактатів із трьох основних розділів Талмуду (Моед, Нашим і Незікін). Переважання методів пілпул і хіллук, заснованих на детальному аналізі розбіжностей між судженнями вчених, поступово зумовило посилення схоластичних рис навчання. Значна увага приділялася складним логічним побудовам і казуїстичним тлумаченням, що викликало критику з боку окремих знавців Талмуду. Відчутного занепаду ієшиви на теренах Речі Посполитої зазнали в період козацького повстання середини XVII ст., очолюваного Богданом Хмельницьким, під час якого єврейське населення потерпало від масових погромів. До кінця XVIII століття в Польщі та Литві спостерігалось скорочення кількості єврейських духовних училищ і числа учнів у них.

Щодо організації навчального процесу, лекція голови ієшиви зазвичай починалася з викладу чергового уривка з Гемари із коментарями Раши та Тосафот. Під час занять викладач відповідав на питання учнів, підготовлені ними в процесі попереднього опрацювання тексту, а також пояснював суперечності й проблеми, що виникали при читанні уривків або їх порівнянні з іншими джерелами. Авторитет викладача значною мірою визначався його здатністю пропонувати хіддушім, тобто нові підходи до тлумачення текстів. З часом це сприяло посиленню уваги до харіфуту (уміння вести складний аналітичний розбір), що нерідко переважало над ґрунтовною ерудицією та знанням матеріалу (бкіутом).

Попри зростання інтересу до кабали, вона не входила до офіційної програми ашкеназьких ієшив, на відміну від навчальних закладів Італії та Леванту. Упродовж тривалого часу ієшиви залишалися основними осередками збереження та розвитку традиційної єврейської культури. Саме в цих закладах формувалися духовні авторитети єврейських громад, а самі ієшиви, користуючись

значним авторитетом у єврейському середовищі, виконували також функції релігійного та правового регулювання. Поширення галахічних кодексів, зокрема «Мішне Тора» Маймоніда та «Арбаа Турім» Яакова бен Ашера, створило передумови для формування рабинату як окремого інституту. Ієшиви значною мірою впливали на соціальну структуру єврейського суспільства (Чінена, 2021, с. 55). Можливість отримати духовну освіту у ієшиві формувала духовну еліту єврейських громад та створювали певну внутрішню соціальну драбину. Навчання в ієшиві не мало чітко визначених часових меж і відкривало доступ до релігійних знань. Передусім до вивчення Талмуду, а також до опанування Галахи, етичних і теологічних засад юдаїзму. У єврейській традиції існував сталий образ ученого як важливої постаті громадського життя. Вивчення Тори розглядалося як одна з найвищих цінностей, а навчання і книга посідали особливе місце в релігійній та культурній традиції. Відповідно дане культурне явище мало значний вплив на розвиток єврейських громад.

Ієшива в агадичній традиції сприймалася як одна з основ духовного буття єврейського народу. У джерелах трапляються перекази про існування ієшив ще до часів патріархів (Мак. 23б; Побут. Р. 63:6, 10). З їхньою діяльністю пов'язували єврейських мудреців. Окрім цього, у релігійній традиції побутувало уявлення про «небесні ієшиви», де праведники після смерті продовжують навчання разом із янголами та Всевишнім. (Сота 76; Гіт. 68а; БМ. 85б-86а). Освітній процес у ієшивах тривав два семестри. Перерви між навчанням спочатку були нетривалими, однак з часом їхня тривалість збільшувалася, особливо в осінній період. У цей час викладачі освітніх закладів разом зі студентами відвідували ярмарки, які виконували функцію своєрідних зібрань учених, на кшталт сучасних конференцій. Під час таких зустрічей обговорювали питання

тлумачення Закону, а також проблеми суспільного та громадського життя.

Дискримінаційна внутрішня політика Російської імперії щодо національних меншин, в тому числі євреїв, мала на меті русифікацію населення шляхом створення та реалізації низки законодавчих актів. Одним з таких інструментів було реформування єврейської системи освіти, адже єврейська громада застосовувала освітні заклади як соціокультурну практику для збереження власної ідентичності. На момент приєднання Брацлавського воєводства у межах Поділля до Російської імперії, єврейська громада мала два типи народної освіти Хедер та Талмуд-Тора. Відмінність цих закладів освіти полягала у джерелах фінансування та кількості учні у класі. Хедер фінансувався за кошти батьків та мав малокомплектні класи. Талмуд-Тора забезпечувалась одноразовими пожертвами та коштами Кагалу. Основна функція цих освітніх установ полягала у розповсюдженні освіти серед усіх верств єврейського населення та вивченню національнотворчих освітніх компонентів (іврит, історія єврейського народу, Тора). Дана практика єврейської спільноти стримувала процесам асиміляції, тим самим створювала потенційну загрозу, щодо цілісності імперії. Відповідно царський уряд поступово розробляв правові акти для усунення даної “загрози”. Реформування єврейської освіти розпочалось на початку ХІХ століття з появою «Положення про євреїв» 1804р., активної фази досягло у період другої половини ХІХ (законодавчі акти 13.11.1844 та 19.02.1868 р.) та остаточно було завершене на початку ХХ століття закон від 24.08.1906 р. (Вайншельбаум, 1907, с. 8) Джерелом вивчення освітніх реформ для єврейських закладів освіти є робота члена комітету по розповсюдженню освіти серед євреїв Х. Б. Вайншельбаума «Довідкова книга по народній освіті євреїв (посібник для діячів єврейської народної освіти)» надрукована у м. Києві в 1907 р. Метою даного

довідника було реалізація та розповсюдження законодавчих актів російського уряду, щодо організації освітніх закладів та безпосередньо освітнього процесу. Перший розділ у собі містить правила відкриття школи у яких зазначається, що єврейська громада повинна була подати прохання у якому зазначалось:

- Кількість майбутніх учнів;
 - Джерело фінансування (коробочний збір, одноразова пожертва)
 - Бажання громади навчати дітей не тільки юдейським законам, письму та власної історії, а і російській мові;
 - План розвитку навчального закладу та освітньої програми.
- (Вайншельбаум, 1907, с. 10)

Регламентация імперським урядом розповсюджувалась і на план освітньої програми. Так за стандартом для Талмуд-Тори входили такі освітні компоненти як: іврит, закони юдаїзму з поясненням та вивченням важливих молитов, історія єврейського народу, Біблія та Біблійна історія, російська мова, чистописання арифметика, гімнастика, спів, церковно-слов'янська грамота, Закон Божий. (Вайншельбаум, 1907 с. 30-32)

Особливі рекомендації у посібнику надано щодо викладання російської мови та співу. За положенням функція російської мови мала не тільки просвітницький характер, а і слугувала інструментом патріотичного виховання, за рахунок обов'язкового читання текстів відповідного змісту (Вайншельбаум, 1907 с. 21). Спів також мав подібну мету, відповідно її реалізація відбувалась наступним шляхом: єврейські учні повинні були вчити пісні народного (російські), військового, патріотичного, побутового характеру та окремо зазначався церковний спів. Останній, на думку уряду, повинен був збільшити релігійно-моральні почуття учнів. (Вайншельбаум, 1907 с. 29) Тим самим збільшити кількість так званих «вихрестів», що ілюструвало активізацію асиміляційних процесів та успішність або

неуспішність процесу русифікації. Адже саме до шкільному та ранньому шкільному віці формується ряд самоідентифікацій, в тому числі і національна. (Вайншельбаум, 1907 с. 34) Відповідною протидією даним процесам з боку єврейської громади застосовувались ряд інструментів, таких як: наявність підручників з історії євреїв на іриті на ряду з російськомовними, з відповідною назвою: «הולדות עם ישראל» (Народжений з Ізраїлем) А. Рабиновича, підручники з граматики івриту ספר התלמיד, ספר המורה, також вивчення молитов, зміст яких нагадував учням про зв'язок їх з історичною батьківщиною та традиційну приналежність до юдаїзму (Вайншельбаум, 1907, с. 12).

Таким чином, введення у освітній процес, на ряду з дисциплінами національностворчого спрямування, російсько- православних компонентів, мали на меті зменшення або взагалі деактивувати процес формування єврейської ідентичності. Узагальнюючи, можна стверджувати, що освітня мережа Балтського повіту на межі XIX-XX століть перетворилася на арену боротьби за національну самосвідомість. Попри намагання імперської влади через інститути поліції та Міністерство народної освіти перетворити єврейську школу на інструмент формування лояльних підданих, громада успішно використовувала автономію Талмуд-Тор та хедерів для культурного спротиву. Використання підручників «Толдот ам Ізраель» та збереження традиційної методики викладання навіть у модернізованих закладах дозволило євреям повіту зберегти тяглість релігійної традиції. Таким чином, специфічна система освіти в регіоні виступила одним із ключових компонентів складного механізму збереження єврейської ідентичності в умовах прогресуючої державної асиміляції.

4.4 Побутові маркери та практики євреїв Балтського повіту

Традиційний одяг

Для єврейської спільноти Балтського повіту, як і для всього єврейства Галуту, вбрання поєднувало практичне призначення із глибоким сакральним змістом. Колір, покрій та специфічні аксесуари відображали систему вірувань і відгравали певну роль у формуванні етнорелігійної самосвідомості. Кожен елемент костюма мав або прямий зв'язок із історичною батьківщиною, або був духовно інтегрований у систему іудаїзму через заповіді Тори та коментарі авторитетних рабинів.

Традиційний костюм євреїв-ашкеназів Східної Європи сформувався у XVI–XVIII століттях та мав спільні риси з одягом польського міщанства і шляхти. Традиційний чоловічий стрій включав натільну сорочку, вузькі штани, довгі світлі панчохи та безрукавний камзол. Важливою деталлю був шовковий пояс темного кольору, оздоблений китицями. Як верхній одяг використовували подовжений каптан, який підв'язували широким кушаком (Чубинський, 1872, с.24). Чолові головні убори також були обов'язковим елементом одягу та ілюстрували ідентичність, зокрема релігійну. Чоловіки носили різні типи традиційних головних уборів. Серед яких найпоширенішими були ярмолка (кіпа), хутряна шапка (сойблхут, штраймл) і капелюх із плюшевим верхом та хутряним оздобленням (сподек). Про те за свідченнями П. Чубинського переважно євреї носили кіпу, як маркер приналежності до етноконфесійної групи (Чубинський, 1872, с.24-25). Кіпа є одним із символів належності до єврейської громади та юдейської традиції. Її носіння означає дотримання релігійних норм і правил поведінки, прийнятих у юдаїзмі. У середовищі їдиш для позначення кіпи вживають слово «ярмолка». Походження даного терміну більшість

дослідників пов'язує з поєднанням двох арамейських слів: «Ярей Малка» (יָרֵי מַלְכָּא), що в перекладі означає "Той, хто боїться Царя" або "Тріпет перед Всевишнім"(Трактат Шабат, 1566). Головні убори ділились на святкові та повсякденні, відповідно ярмолка носилась щодня, а штраймл одягали на урочист церемонії або на свята. Існувало кілька різновидів цього головного убору: простий штраймл був поширений серед угорських, галицьких, румунських та українських хасидів, тоді як сподік носили польські хасиди. Під час основних релігійних подій рабе одягав парчевий халат, а хасиди - чорні сюртуки та штраймли - хутрянні головні убори, що мали форму ярмолки з широкою хутряною опушкою (Żebrowski, 2003, с. 1023). За окремими тлумаченнями, кількість соболинних хвостів у штраймлі могла мати символічне значення: число 13 пов'язували з тринадцятьма атрибутами Божого милосердя, тоді як число 26 співвідносили з гематричним значенням імені Всевишнього.

Важливе місце у святковому чоловічому вбранні займав таліт (талес), або таліт гадоль - спеціальне молитовне покривало, яке чоловіки одягали під час молитви. Найчастіше він був білого кольору зі смугами. І для євреїв, і для представників інших народів таліт сприймався як виразний знак належності до юдейської релігійної традиції (Чубинський, 1872, с. 25). Особливого значення надавали цицит - китицям, прикріпленим до чотирьох кутів покривала. Саме вони нагадували про завіт і Божі заповіді (Числа 15:38–39). Кожна китиця складалася з ниток, кінці яких зав'язувалися вузлами. Способи плетіння могли відрізнятися залежно від громади чи регіону проживання євреїв, однак їхнє символічне значення залишалось незмінним - нагадування про дотримання заповідей. У тексті Писання це формулюється так: «На весь одяг, що має чотири кути, прикріпи на кінці кисті (цицит), які нагадуватимуть про заповіді» (Числа 15:38–39).

Традиційно в оздобленні цицит використовували блакитну нитку, що відповідало біблійній настанові: «Візьми нитки, одна з них блакитна» (Книга Чисел 15:38).

Жіночий традиційний одяг складався із сукні, фасон і кольорова гама якої значною мірою залежали від міської моди. Вбрання доповнювали декоративні елементи, що прикривали верхню частину одягу та простягалися від плечей до талії. У заможних родинах святковий одяг оздоблювали золотим шитвом і коштовним камінням, а окремі його елементи часто передавалися у спадок від старших жінок молодшим поколінням (Магочій, Петровський-Штерн, 2016, с.107). Важливою складовою жіночого костюма був також оздоблений фартух, прикрашений мереживом, тасьмою, вишивкою або декоративними стрічками.

Заміжні жінки, відповідно до традиційних приписів, покривали голову хусткою або спеціальним убором «штернтихл», який інколи декорували вишивкою чи іншими оздобами. Подібний одяг був характерний насамперед для заможних єврейських родин у повсякденному житті. Для свят використовували дорожчі тканини, зокрема шовк, а сам одяг доповнювали елементами релігійної символіки, особливо у святкування суботи та свята (Чубинський, 1872, с. 24–25). Для виготовлення одягу традиційно використовували полотна з вовни або шовку. Проте, одяг з комбінованого матеріалу, зокрема, з вовни та льону, не носили, відповідно до традиційних канонів (Дварім, 22:11). Проте сукно та шовкові тканини були доступні переважно заможним верствам населення. Бідніші євреї зазвичай носили одяг із простіших матеріалів, найчастіше нанкові сукні. Лише у Шаббат, вшановуючи святість дня, вони одягали святковий шовковий одяг, навіть якщо він був уже зношений або пошкоджений (Чубинський, 1872, с. 24-25).

У середовищі єврейського населення перевагу надавали одягу стриманих відтінків. Найчастіше використовували темні кольори, насамперед чорний, а в зимовий період також синій і коричневий. Для літнього вбрання характерними були світлі тканини, зокрема білого кольору. Барвистий та надмірно оздоблений одяг не набув поширення, що пояснювалося релігійними уявленнями про поміркованість і скромність у зовнішньому вигляді (Евен Га-Езер, 21).

Жіночий традиційний одяг зазвичай складався із довгої сукні або окремих елементів - спідниці та блузки, поверх яких пов'язували фартух. Йому приписували не тільки побутове призначення, а й своєрідну оберегову функцію. Для одягу жінок старої віри були характерні закритий крій і стриманий вигляд: сукні мали значну довжину, оздоблювалися мереживом або вишитими елементами ручної роботи. Довгі вузькі рукави прикривали руки майже до кистей, а високий комір, декорований мереживом, щільно облягав шию. Метою таких вимог було максимально закрити тіло від чоловіків, що відповідає Галахічному кодексу (Евен Га-Езер, 21).

Російська імперія вбачала у цій візуальній та культурній стійкості серйозну загрозу асиміляційним процесам. Традиційний одяг сприймався владою як такий, що блокує інтеграцію євреїв у суспільство. Саме тому уряд вдався до жорстких законодавчих заходів. «Положення про коробочний збір» (1844 р.) запровадило спеціальний податок за право носіння національного костюма. Характерно, що у Подільській губернії (куди входив Балтський повіт) у 1846 р. цей збір був встановлений у значно більшому розмірі, ніж, наприклад, в Одесі (для купців 3-ї гільдії -100 руб. проти 4 руб. в Одесі) (ПЗЗРІ, збір2, Т. XIX, №18545, с.879).

Економічний санкційний тиск доповнювався прямими заборонами. Накази 1850–1852 рр. суворо забороняли носіння пейсів, гоління голів жінками та використання ермолок поза межами синагог.

Резолюція Миколи I на пропозицію скасувати збір за єрмолки -«отнюдь нет, а продолжать...» - яскраво ілюструє політичну волю до руйнування зовнішніх маркерів єврейської ідентичності.

Опис єврейського традиційного вбрання подає публіцист Олександр Олексійович Алексєєв (*Вульф Юдкович Нахлас*). У автобіографічному творі «Громадське життя євреїв, їх норів, звичаї та забобони» 1895 року: «Що ж стосується єврейських жінок, то вони носять загальноприйняті сукні, за винятком сарафанів; деякі з них, більш заможні, навіть наслідують моду. Але при цьому слід зауважити, що інша єврейка вбереться в найкращу новомодну сукню, на руки одягне каблучки та браслети, але все це одягне абияк. Вона і в дзеркало не подивиться, вважаючи це справою зайвою. Та якби єврейка і захотіла приділити певний час туалету, то чоловік від цього її відрадить і нагадає, що вона земля і черв'як, а напучування чоловіка для неї закон. Зауважити варто також і те, що єврейки мають звичай стригти та голити своє волосся, і це їх надзвичайно спотворює; вони самі усвідомлюють це, бо з того часу, як вийшов Найвищий указ, що забороняє єврейкам голити волосся, багато хто з них скористався цим і перестав голити волосся. Але більш побожні, дотримуючись навіювань талмуду, що забороняє ности волосся і ходити з відкритою головою, і тепер стрижуть та голять їх, а щоб не видаватися потворними носять перуки.» (Алексєєв, 1868, с.33). Недівлячись на те, що традиційна культура євреїв значною мірою регламентується приписами Тори, єврейський одяг не завжди мав суттєві відмінності від тогочасної міської моди. Проте головний убір жінки залишався важливим елементом, що підкреслював її належність до єврейської спільноти. Традиція покривати голову бере початок із релігійних приписів, пов'язаних із юдейською традицією. Головні убори виконували не лише практичну функцію, а й слугували показником соціального статусу жінки. У середині XIX століття, після заборони російським імператором Миколою I носіння традиційного

єврейського одягу, елементи національного костюма поступово поєднувалися з європейською міською модою. Жінкам доводилось адаптувати модний європейський одяг до правил цніюту (Втор. 22:5).

Отже, єврейський національний одяг у Балтському повіті виступав візуальною ілюстрацією культури, соціальною практикою, що регламентувалася заповідями та коментарями рабинів. Російська імперія, усвідомлюючи, вплив традиційного вбрання на ідентичність євреїв, намагалася ліквідувати практику через законодавчі обмеження та фіскальний тиск. Заборона традиційного костюма та запровадження високих ставок коробочного збору є прямим доказом того, національний стрій є маркером ідентичності, який перешкоджав асиміляції єврейської спільноти.

Роль родини у формуванні ідентичності євреїв Балтського повіту

Формування етнічної ідентичності є багатоконпонентним процесом. Її формування визначається низкою чинників, серед яких спільність території проживання, мова, традиції, обрядова культура, міфологічні уявлення та історичне минуле. Усвідомлення людиною своєї належності до певного етносу відбувається через взаємодію із суспільством, у якому вона зростає. Першорядну роль у цьому процесі відіграє родина, оскільки саме в сімейному середовищі дитина опановує мову, знайомиться з культурою та засвоює традиції. Завдяки цьому з часом у людини формується усвідомлення власної належності до певного етносу. Тому особливу увагу варто приділяти саме родині як первинному середовищу, у якому закладаються основи етнічної самоідентифікації. Саме родина закладає фундамент національної свідомості у раньошкільному віці. Підтвердження цього твердження є наративні джерела, зокрема спогади про родину і дитинство історика, публіциста Авраама Приблуди (1900-1978) з міста Балта. З точки зору етнології, родина Авраама Приблуди постає як класичний осередок збереження та відтворення етноконфесійної ідентичності єврейської

громади Балти. Головною постаттю в цьому процесі виступає дідусь, який виконує роль культурного медіатора. Який не лише володіє знаннями, а й активно інкультурує молодше покоління у традиційний простір. Зокрема у спогадах наявний приклад передачі традиції святкування Хануки «На свято Хануки дідусь писав і малював гральні карти. Я допомагав дідусеві писати єврейські літери, що одночасно виконували роль цифр, потім продавав колоду: по п'ять копійок - просту і по десять - мальовану. Виготовляв дідусь і ханукальні "дрейдлех" - чотирикутні дзиги з вирізаними на кожній стороні літерами: гімель, гей, шин і нун. Лихим обертом великого і середнього пальців заганяєш дзигу на коло. Дзига кружляє, кружляє, слабшає, втрачає рівновагу і валиться набік. Іноді вона кружляє на одному місці, розгойдуючись, як єврей під час молитви "Шмоне Есре", і раптом осідає, мов підкошена. Падіння дзиги на "гімель" (г) приносило щасливцю повний виграш, на "гей" (г) половину, падіння на "шин" тягнуло за собою програш, а на "нун" (н) - програш наполовину...» (Приблуда, 2009, Електронне видання). В даному випадку гра в «дрейдл» у балтській єврейській родині виступала як механізм неформальної освіти. Через ігровий процес відбувалася трансляція сакрального тексту (аббревіатура **נס גדול היה שם** «Диво велике сталося там») та засвоєння графіки священної мови. Порівняння автором руху дзиги з динамікою молитви «Шмоне-Есре» свідчить про глибоку інкультурацію релігійних образів у дитячу свідомість, де побутова гра ставала продовженням літургійного життя громади. Його постать уособлює патріархальний ідеал, де релігійність тісно переплетена з побутовою етикою та обрядовою практикою. Трансляція традиції тут реалізується через складний комплекс духовних і матеріальних засобів.

Одним із найважливіших етнокультурних механізмів у тексті виступає обрядовий календар та ритуалізація життєвого циклу. Субота, Ханука, Тишебов та Песах не просто відзначаються як релігійні дати, а проживаються як інтенсивний культурний досвід. Особливої ваги

набуває обрядова їжа та атрибутика, які в етнології розглядаються як маркери ідентичності. Приготування «латкес» на гусячому салі, виготовлення дрейдлів та дерев'яних мечів перетворюють абстрактні історичні чи релігійні концепти на дотичні, сенсорні об'єкти. Через ці предмети дитина засвоює колективну пам'ять народу, де гра з юлою стає актом прилучення до священної історії, а виготовлення мечів на пост Тишебов способом символічного проживання національної трагедії та плекання волелюбного духу (Приблуда, 2009, Електронне видання).

Важливим аспектом етнологічного дослідження цієї родини є вербальна традиція, зокрема оповідне фольклорне начало. Оповідання дідуся про цадиків-чудотворців та біблійних героїв функціонують як механізм міфологізації свідомості. Використання коментарів Раші та талмудичних легенд свідчить про високу інтелектуальну складову народної культури штетла (містечка). Це не просто казки, а передача етичного коду, де «слава вченого затьмарює багатство і силу». Таким чином у дитини формується ціннісна ієрархія, характерна саме для єврейської етнічної групи, де інтелектуальні досягнення та духовна стійкість ставляться вище за матеріальний добробут.

Окрему увагу варто приділити феномену народної творчості та декоративно-прикладного мистецтва. Малюнки дідуся, що зображують левів, грифів та райські дерева, є яскравим прикладом традиційної єврейської символіки, яка століттями прикрашала пінкоси (книги громад) та стіни синагог, мацеви. Етнологічна тяглість тут простежується через візуальні образи, які автор спогадів пізніше ідентифікує навіть у класичних європейських гравюрах. Це свідчить про те, що родинне виховання заклало підсвідомий естетичний фундамент, який базується на архаїчних пластах народної культури.

Музичний фольклор та літургійна традиція також відіграють роль етноінтегруючих чинників. Стаючи професійним кантором, дідусь реалізує музичну душу народу через «мотиви та наспіви». Спільний спів

під час Великоднього сейдера стає каталізатором колективної солідарності. Традиція в цій родині реалізується як культурно-релігійна практика, де дитина є не пасивним спостерігачем, а активним учасником ритуалу. Зокрема, учасником постановки ритуальних запитань та в «концертному відділенні». Такий підхід забезпечує не просто формальне знання про своє походження, а глибоке емоційне вкорінення в етнічну традицію.

4.5 Юдаїзм та релігійна обрядовість

Життєдіяльність єврейських громад регламентується релігійними канонами, тому юдаїзм можна розглядати як один із ключових націєтворчих компонентів. Релігійна обрядовість, побут, родинні традиції та особливості комунікації з представниками інших етносів відіграють важливу роль у формуванні й збереженні єврейської ідентичності.

Формування юдаїзму датується приблизно в XI-X ст. до нашої ери на території сучасних Ізраїлю, Палестини і Лівану. Зазначена територія була об'єктом частих завоювань. Після одного з яких, за часів вавілонського царя Навуходоносора (VI ст. до н. е.) більшість євреїв потрапила в полон в Дворіччя. Поневіряння і переслідування євреїв призвели до виникнення світоглядного протиставлення «ми - вони» і самоізоляції, а в релігійному вченні - ідеї боговибранності. Відповідно з'являються настанови-правила, щодо заборони для євреїв шлюбів з не євреями та певна диференціація моральних установок в ставленні до одновірців і не євреїв (Колодний, 2000, с. 142).

До головних догматів Юдаїзму належать: віра в єдиного бога Яхве, прихід месії, безсмертя Душі та існування загробного царства. Віра в єдиного бога Яхве, який раніше був богом одного із племен Ізраїлю формується в період після полону (з останньої третини VI ст. до н. е. (Луцюк, 2020). Чітке дотримання вимог і настанов стає головним

змістом Юдаїзму, а джерелом віри є не роздуми, а виключно одкровення Біблії. Також важливо, що причини труднощів євреїв пов'язуються насамперед із ними самими. Внаслідок порушення Божих заповідей і законів Тори. Натомість життєвий успіх розглядається як винагорода від Всевишнього. Важливою складовою частиною Юдаїзму є вчення про месію-спасителя, який прийде, щоб здійснити праведний суд, воздати людям по їхнім заслугам. В «дні месії», згідно юдаїзму, світ буде повністю оновлено. Земля буде щоденно давати нові хліби, плоди і шовкові вбрання, люди житимуть 1000 років, жінки щоденно народжуватимуть дітей, зникнуть хвороби, війни, суперечки тощо.

Серед священних книг Юдаїзму найважливішими вважають перші п'ять, які отримали назву Тора (закон) або «п'ятикнижжя Мойсея». З них ми дізнаємося про віру в єдиного бога Яхве, про творення світу, про перших людей і першородний гріх, генеалогія дванадцяти колін Ізраїлевих, історія полону і головне - передані богом через Мойсея правила поведінки правовірних іудеїв. Крім Тори в Старому Заповіті містяться вчення інших пророків і вождів древніх євреїв (Колодний, 2000, с. 142).

З часом виникла необхідність у тлумаченні Писання (Танаху), особливо малозрозумілих положень цієї об'ємної книги. Цей процес кодифікації Усної Тори завершився у Мішні (III ст. н. е.), яка складається з 63 трактатів, тематично розділених на шість розділів (Седерим). Своєю чергою, розгорнутим поясненням Мішни служить Гемара. Разом вони утворюють Талмуд (Єрусалимський та Вавилонський), який в юдаїзмі має статус священного тексту та головного джерела релігійного права (Галахи).

В іудейській обрядовості існує чіткий поділ їжі на трефну (недозволену) і кошерну (дозволену), що базується на приписах книги Левіт (Ваїкра, 11:1-47) та Повторення Закону (Дварім, 14:3-21). Зокрема, суворо заборонено вживання крові тварин, м'яса нежвачних ссавців

(наприклад, свині), а також змішування м'ясної та молочної їжі, що виводиться з біблійної заборони «не варити козеня в молоці матері його» (Вихід 23:19).

Основний принцип юдаїзму - етичний монотеїзм, віра в Єдиного Бога. У текстах Тори Бог постає під різними іменами залежно від контексту: Елохім (трактується як прояв атрибута справедливості) та Ягве (чотирибуквене ім'я Тетраграматон, що втілює атрибут милосердя). Після руйнування Другого Храму в юдаїзмі були остаточно припинені криваві жертви, які замінилися «жертвою серця» - молитвою (Талмуд, трактат Берахот).

Священна історія народу починається з визволення дванадцяти колін Ізраїлевих з єгипетського рабства. Згідно з книгою Вихід (Шемот), після «10 кар єгипетських» та чудесного переходу через Червоне море (Ям-Суф), народ отримав свободу, що щорічно відзначається під час свята Песах.

Центральне місце в юдаїзмі посідає Тора (П'ятикнижжя Мойсеєве), передана пророку Мойсею на горі Синай. Вона містить 613 заповідей (Міцвот): 248 наказових («асе») та 365 заборонних («ло таасе»), як це систематизовано у фундаментальній праці Маймоніда «Сефер га-міцвот». Особливе значення має дотримання Шабату (суботи) - дня спокою, що встановлений на згадку про завершення творіння світу (Буття 2:2-3). Головною національною та релігійною святинею залишається Західна стіна (Котель га-Маараві) - єдина вціліла частина підпірної споруди Другого Єрусалимського Храму, зруйнованого римлянами у 70 р. н. е., що є символом незнищенності пам'яті про втрачену державність.

Важливо зазначити, що на території Балтського повіту окрім ортодоксальної течії, поширилась містико-релігійна - хасидизм, яка виникла у XVIII ст. саме на теренах Поділля. Засновником вчення був Ісраель бен Еліезер, відомий як Баал-Шем-Тов (BeShT) (1698–1760), чия

діяльність у Меджибожі заклала підвалини нової релігійної парадигми (Turou, Ishchuk, 2020, с. 52). На відміну від суворого талмудичного раціоналізму («литваків»), хасидизм проголошував пріоритет емоційного зв'язку з Богом (двекут), радості від виконання заповідей та віри в особливу духовну роль посередника -цадика (праведника)» (Туров, 2023, с. 181).

Структура єврейської громади Балти демонструвала складну ієрархію. Молитовні будинки поділялися не лише за професійною ознакою (синагоги кравців, кушнірів, шевців тощо), а й за приналежністю до конкретних хасидських династій - "дворів". Центральне місце в релігійному ландшафті міста та регіону посідав Савранський хасидський двір, заснований рабі Моше Цві з Саврані (1775–1838) (Kozlenko, 2017).

Поняття "двору" передбачало не лише територіальну одиницю, а цілісну соціально-релігійну екосистему навколо постаті Ребе (цадика). У Балті, згідно з свідоцтвом від 1884 року, діяла Савранська синагога, яка була осередком найбільш консервативної частини громади (ДАХМО, Ф.227, Оп.3, спр.8151, с. 13). Вплив Савранської династії, відомої своєю безкомпромісною відданістю традиції, опосередковано, став інструментом "герметизації" штетлів Балтського повіту від модернізаційних впливів та асиміляції.

Візуальним маркером хасидського впливу на теренах Балтського повіту є специфічна символіка мацев у Балті, Кодимі, Крутих. Зокрема, частотне зображення двоголових птахів (орлів) є типовим хасидським символом, що втілює двоїсту природу Божественної присутності - поєднання атрибутів Суду (Дін) та Милосердя (Рахамім), а також виступає алегорією Шхіни (Рабин Яков Ханонкін, особисте повідомлення, 04.04.2025 р.). Використання таких образів замість антропоморфних прямо корелювало з хасидською практикою візуалізації містичних ідей через народне мистецтво.

Релігійна обрядовість. Обряди переходу.

Обряди переходу, як концептуалізовано видатним етнографом Арнольдом ван Геннепом (Arnold van Gennep) у його класичній праці «Обряди переходу» 1909 року, є універсальною категорією, що описує ритуальні дії, які супроводжують перехід індивіда або групи з одного соціального статусу в інший, або з однієї фази життя в наступну. Ці обряди, що зазвичай включають три стадії - відокремлення (separation), лімінальність (liminality) та включення (incorporation) - відіграють вирішальну роль у формуванні та збереженні ідентичності будь-якого етносу, оскільки вони не тільки маркують індивідуальні зміни, але й посилюють колективну приналежність та соціальну згуртованість. Для єврейського народу, який протягом тисячоліть існував у діаспорі, такі обряди набули особливого значення як ключові інструменти підтримки етнорелігійної та культурної самобутності.

Одним з головних обрядів переходу в юдаїзмі, як інструмент формування ідентичності для хлопчиків, є обрізання (Брит Міла, івр. בְּרִית מִילָה - "завіт обрізання"). Щодо дівчат, то подібні обряди не проводились, але з появою реформістської течії з'являється обряд Б'рит Бат. Відбувається на восьмий день, інколи пізніше, та включає в себе читання розділу щотижневої Тори батьками дитини (Електроний ресурс: [Союз реформістського юдаїзму](#)).

Брит Міла - релігійний ритуал, згідно з яким хлопчиків обрізають на восьмий день від народження. Обряд має теологічне, історичне та соціокультурне обґрунтування:

Завіт з Богом (Брит): Основне значення обрізання полягає в його ролі як знаку вічного завіту між Богом та Авраамом, а відтак і з усім єврейським народом (Буття 17:10-14). Таке фізичне маркування, що символізує духовну приналежність до обраного народу. Для новонародженого хлопчика Брит Міла є першим актом, що

безповоротно інтегрує його в єврейську громаду та робить частиною єврейського народу. Урочиста церемонія, яка супроводжується молитвою, нареченням імені та колективним святкуванням. Таким чином, з перших днів життя дитина отримує чіткий маркер своєї етнорелігійної приналежності, що стає основою її подальшої ідентичності. Даний обряд є ключовим етапом у стадії включення до громади.

Дотримання Брит Міли протягом тисячоліть, навіть в умовах переслідувань, свідчить про його виняткову важливість для збереження єврейства. Це акт, що об'єднує покоління і підтверджує вірність прадавньому завіту.

Церемонія обрізання є подією, яка згуртовує родину та громаду. Присутність моголя (особи, яка здійснює обрізання), рабина, друзів та родичів підкреслює колективний характер ідентифікації та підтримки.

Аналіз метричних книг єврейських громад Балтського повіту за період з початку XIX століття по початок XX століття є важливим джерелом, що ілюструє неухильне дотримання релігійних традицій щодо обрізання. Книги, що велись рабинатами та офіційно визнавалися імперською владою, містять записи про народження, обрізання (із зазначенням дати проведення) та прізвищем ім'ям моголя.

Факт систематичного ведення записів про обрізання на восьмий день від народження у всіх метричних книгах (що відображено у джерелах, що підтверджують діяльність синагог та рабинів у Балті, Голованівську, Богополі, Ольгополі, Окнах, Саврані, Кривому Озері, Рибниці, Крутих та Кодимі) є переконливим доказом непохитної відданості єврейських громад регіону своїм релігійним приписам (ДАХМО. Ф. 227, оп. 1, спр. 3635). Це свідчить про те, що, незважаючи на зовнішні обмеження Смуги осілості, внутрішнє життя громади залишалося цілісним та керованим Галахою (єврейським законом).

Практично повна відсутність зафіксованих відхилень від восьмиденного терміну проведення Брит Міли (за винятком медичних показань, які теж були регламентовані Галахою) підкреслює надзвичайну важливість цього обряду для єврейської ідентичності. Для громади порушення цього припису означало б порушення завіту з Богом та втрату приналежності до єврейського народу.

Наступним етапом у життєвому циклі та системі обрядів переходу євреїв є хупа (весілля). Дослідження метричних книг реєстрації шлюбів по м. Балта та містечках повіту (Кодима, Круті, Окни), що зберігаються у Державному архіві Хмельницької області, дозволяє виявити чітку часову циклічність укладання союзів, детерміновану нормами юдейського права, тобто за межами траурного періоду календарю (ДАМО, ф. 484, оп. 1, спр. 2384, с.70-118, ДАХМО, ф.227, оп.1, спр., с.34-52). Статистичний аналіз за період з 1846 до 1914-1915 рр. фіксує виразну кореляцію між релігійним календарем та соціальною активністю громади: сплеск весіль припадав на періоди, вільні від галахічних обмежень. Зокрема, масова фіксація шлюбів спостерігається у місяці, що передували або слідували за тритижневою жалобою (Бейн а-Мецарім). Згідно з приписами Шулхан Арух (Орах Хаїм, 551), що базуються на трактаті Тааніт (Мішна, 4:6), проведення урочистостей у період між 17 Тамуза та 9 Ава суворо заборонялося, що знаходить пряме документальне підтвердження у структурі архівних записів повіту.

Специфіка проведення обряду хупи у містечках Балтського повіту була нерозривно пов'язана з особливостями локальної урбаністики та релігійним світоглядом громади. Для Балти, як великого торгового центру, була характерною надзвичайна щільність забудови за принципом «стіна до стіни», що зумовлювалося високою вартістю землі в межах ринкової площі та відсутністю потреби у присадибних ділянках.

У таких стиснутих архітектурних умовах саме подвір'я синагоги або центральна ринкова площа ставали єдиним доступним сакральним

простором для публічної церемонії. Встановлення весільного балдахіна під відкритим небом у центрі Балти мало глибоке символічне значення, відсилаючи до біблійної обітниці про нащадків «як зірок на небі» (Буття 15:5). Водночас, конструктивна тимчасовість шатра-хупи різко контрастувала з монументальною кам'яною архітектурою балтських крамниць та заїжджих дворів. Це підкреслювало особливий статус єврейської громади, для якої навіть найміцніша забудова штетла залишалася символом тимчасового перебування у вигнанні (Галуті), нагадуючи про епоху мандрів у пустелі. Таким чином, весільний обряд у Балтському повіті не лише санкціонував створення нової родини, а й маркував міський простір, перетворюючи торгові площі на місця духовного єднання громади.

Кульмінаційним актом, що завершував цей етап переходу, було розбиття скляного келиха (Трактат Берахот, 30б-31а). Цей ритуал виступав актом колективної пам'яті про руйнування Єрусалимського Храму (Псалом 137:5-6). Таким чином, друга стадія життєвого циклу - створення сім'ї - у Балтському повіті ставала актом опору забуттю, де приватна подія з'єднувалася з месіанською ідеєю повернення.

Не менш значимою складовою соціокультурних практик була і поховальна обрядовість. Некрополі єврейських громад Балтського повіту виступає візуальним доказом юдейського релігійного закону, підтверджуючи, що юдаїзм регламентував не лише соціальне життя, а й формував посмертний простір особистості. Сакральна межа кладовища (бейт-алмін), зафіксована у Балті через відокремлення від житлової забудови огорожею, є прямим наслідком галахічного уявлення про ритуальну «нечистоту» (тума), пов'язану зі смертю. Ця просторова сегрегація підтримувалася специфічними обрядами, як-от вимірювання периметра цвинтаря для відвернення небезпеки від громади, що свідчить про сприйняття некрополя як активного духовного поля, де через

благодійність та молитву відбувалася взаємодія між світом живих та Божественним провидінням.

Орієнтація надгробних пам'яток (мацев та огелів) виключно у напрямку Єрусалиму є речовим доказом незмінної дотримання релігійної традиції діаспори, що підсвідомо підтримувала самоідентифікацію єврея як представника Галуту (вигнання), очікуючого на месіанське відродження. Матеріальне втілення юдейської етики та суворе дотримання галахічних норм знаходимо у специфічних типах нагробків Балтського некрополя. Зокрема, побудова огелів (шатер) над могилами цадиків є прямим свідченням глибокого впливу хасидизму на балтську громаду, де вшанування духовного лідера передбачало створення особливого молитовного простору.

Проте найбільш виразним доказом присутності юдейського закону в побуті громади є мацеви у формі саркофагів та «чобітків», що закривали значну площу ґрунту. Така конструкція безпосередньо впливає з фундаментальної біблійної заповіді: «Бо ти порох - і до пороху вернешся» (Берешит 3:19). Оскільки традиційний юдейський обряд, згідно з настановами кодексу Шулхан Арух (Йоре Деа, 362:1), вимагав поховання без труни для забезпечення безпосереднього контакту тіла із землею, зовнішня кам'яна споруда брала на себе функцію візуального захисту та фізичного запечатування місця упокоєння. Найважливішим доказом дотримання юдейського канону в Балтському повіті до початку ХХ ст. є аніконізм - абсолютна відсутність антропоморфних портретів, що зумовлено суворою заборонаю Другої заповіді Декалогу: «Не роби собі кумира і ніякого зображення того, що на небі вгорі...» (Вих. 20:4). Замість візуалізації обличчя, ідентичність небіжчика кодувалася через складну систему зооморфних та рослинних символів, які мали сакральне підґрунтя. Зображення левів (символ коліна Юди) та оленів прямо корелювали з талмудичними настановами про духовну прудкість та силу у виконанні волі Всевишнього (Піркей

Авот, 5:20). Наявність на мацевях Балти та інших містечках специфічних символів, таких як долоні у жестів «благословення Коенів» або глечиків Левітів, доводить збереження внутрішньообщинної кастової ієрархії, встановленої ще за часів Єрусалимського Храму.

Трансляція юдейської ідентичності відбувалася і через лінгвістичний інструмент: використання виключно іврити (Лошн-Кодеш) та уніфікованої структури епітафії. Формули, що починаються з аббревіатури «тут похований» (יב) і завершуються літургійною фразою «Нехай його душа буде зав'язана у вузол життя» (נלצבה), створювали єдиний символічний простір, що об'єднував балтського єврея з усім світом іудаїзму. Навіть жіночий статус маркувався через релігійні чесноти, як-от епітет «важлива» (חשובה), або зображення менори (шабатних свічок), що підкреслювало роль жінки як берегині ритуальної чистоти дому. Таким чином, тафальний ландшафт Балтського повіту є не лише пам'яткою культури, а насамперед доказом того, що юдаїзм виступав основним регулятором ідентичності, визначаючи форму, мову та зміст пам'яті про людину аж до початку ХХ століття, коли під впливом соціальних трансформацій почалася поступова світська інтеграція громади

Дані метричних книг та епіграфічних матеріалів є вагомим підтвердженням теоретичних висновків Симона Дубнова про життєздатність єврейських інституцій у діаспорі, а також Гершома Шолема про фундаментальну роль релігійних практик у формуванні та збереженні ідентичності. Обряди переходу, таким чином, виступали не просто ритуалом, а інструментом формування та укріплення єврейської ідентичності в умовах полікультурного та часто ворожого середовища Балтського повіту кінця ХІХ - початку ХХ століть.

Календарний цикл єврейських свят

Якщо сімейна обрядовість (обрізання, весілля, поховання) регламентувала лінійний життєвий шлях, то річний святковий цикл

виступав основою колективної ідентичності громади Балтського повіту. Такі свята як Рош га-Шана, Сукоту, Хануки, Пуріму та Песаху ілюструють не лише релігійні догми, а й історичну пам'ять про власну державність.

Шаббат або Шабес

Першим святом родинного циклу свят є Шаббат (שַׁבָּת) в перекладі з івиту означає день тижня (субота). Традиційно святкування починається з вечора п'ятниці та закінчується у суботу після заходу сонця. Підготовкою до свята переважно займаються жінки. У своїй праці П. Чубинський описуючи євреїв Поділля зазначає, що До традиційних святкових страв належали хала, яловичий суп, соус із мізків і хрящів та форшмак, приготуванням яких займалися жінки (Чубинський, 1872, с.31-32). Також відзначим обряд згідно з яким відділяти від тіста хали шматок та спалювали його відповідно до релігійних канонів (Чубинський, 1872., с.31-32). Під час святкування Шабату жінки запалювали свічки, що символізувало внесення у дім миру, добробуту та благословення, дарованого Всевишнім. За родинною традицією на початку Шабату запалювали дві свічки, що символізували подружжя, а інші свічки ставили відповідно до кількості дітей у домі. Ілюстарцією дотримання заповіді шабату є наявність у дероруванні мацев жіночих поховань м. Балти, підсвічника (менори) (Фото10). Додатково під час експедиції П. Чубинського у його записах фіксується дотримання суботніх традицій (Чубинський, 1872, с.3-32) Важливість святкування пов'язана з подією отримання євреями Десяти заповідей на горі Синай. Якщо ж розглядати його ширше, поза суто релігійним змістом, то воно сприяє збереженню історичної пам'яті та уявлення про спільне походження й батьківщину єврейського народу.

Рош га-Шана (רֹאשׁ הַשָּׁנָה)

Рош га-Шана (івр. «голова року») розпочинає юдейський календар, що знаменує початок нового року та день Божого суду над

усім сотворінням. Припадає на початок місяця *тишрей* (орієнтовно вересень–жовтень за григоріанським календарем) і відкриває десятиденний період духовного каяття. Для єврейської громади Балтського повіту Рош га-Шана виступала також точкою відліку автономного часового простору, що базувався на літочисленні від Створення світу.

Матеріальним та епіграфічним підтвердженням суворого дотримання цього календарного канону є використання специфічної системи датувань, що простежується в некрополях регіону (Додатки 4, 5, 6). В епітафіях на мацевих обох цвинтарів замість офіційних латинських чи арабських цифр використовується традиційна гематрія (літерне позначення чисел) для фіксації року смерті виключно за юдейським календарем. Різниця у роках між юдейським (єврейським) та григоріанським календарем становить приблизно 3760-3761 рік. Календар євреїв місячно-сонячний, місяці базуються на фазах місяця, але для синхронізації з сонячним роком додається високосний місяць. Таким чином, власне літочислення впливало на формування та підтримку ідентичності.

Суккот (תּוֹשַׁבְּתֵי אֶרֶץ)

Свято Суккот має історичну семантику, як і більшість календарних свят. Згідно з традицією відзначають у місяці тішрей, за єврейським календарем (кінець вересня- початок жовтня). В семиденний період святкування євреї живуть у особливому курені, що має назву «Сукка» або «Куща» (Ваікра, гл. 23). Наявна традиція безпосередньо впливала на ідентичність, адже проживання у подібних спорудах пояснювалось як пам'ять про митарство у пустелі. У подібних пристройках проводили більшу частину святкового часу. Відповідно приймали їжу, частували гостей, влаштовували святкування, співали, танцювали, залишалися на ніч (Дварим, 16). Традиційно сукка мала щонайменше три стіни та розташування предбачалось поза межами

житлових споруд. Важливим елементом був дах, який формувався з хмизу, очерету або інших місцевих матеріалів. Основна функція пердбачала захищат від сонця, але умовою було відстуність щільності покриття, зокрема через просвіти у стелі повинно бути видно зірки. Таким чином, відтворення умов життя в пустелі символізувало своєрідне звернення до історичного минулого та витоків єврейського народу. Окрім архітектурних адаптацій, важливим підтвердженням тяглості цієї традиції є пам'ятки матеріальної культури, виявлені під час польових досліджень. Зокрема, вагомим аргументом на користь активного побутування свята є знахідка в містечку Окни - металевий медальйон із написом «Хаг га-Суккот» (івр. חג הסוכות - свято Кущів) (Додаток 7, Фото 10).

Виявлення подібної атрибутики в поєднанні з аналізом житлової забудови Балти, Крутих, Окон, дозволяє стверджувати, що Суккот залишався важливою частиною релігійного календарного циклу єврейських громад регіону. Якщо архітектурні форми (такі як «веранди-кущі» чи люки в дахах) демонструють колективну адаптацію громади до вимог Галахи, то наявність персональних ритуальних предметів із відповідною символікою підкреслює індивідуальну залученість мешканців штетлів до збереження національно-релігійної ідентичності на межі ХІХ–ХХ століть.

Песах (פסח גפ)

До свят, виникнення яких пов'язане з історичними подіями, належить і Песах. Одне з найважливіших історичних періодів в єврейській історії. Песах пов'язаний із біблійною історією виходу юдеїв з Єгипту подією, яку прийнято вважати початком історії єврейського народу. Згідно з історичними поясненнями та традицією трактування, єгиптяни використоували євреїв для різного роду робіт та обмежували їх у правах. Відповідно, останні, усвідомлюючи свій соціальний статус, прагнули залишити Єгипет. Проте, юридично і фактично були прирівнені

до рабів і не мали права самовільно вийти з держави. За переказами, щоб примусити єгипетського правителя відпустити юдеїв, на Єгипет було наслано десять тяжких випробувань. Серед них, ураження вод Нілу, мор худоби, нашествя жаб, вошей і сарани, а також інші біди. Останнім покаранням стала загибель первістків єгиптян. Щоб оминати домівки євреїв і зберегти життя їхнім первісткам, Бог через Моше велів позначити входи до осель кров'ю жертвовного ягняти. Вважається, що Ангел смерті забрав тільки первістків у всіх сім'ях єгиптян та обійшов стороною єврейські будинки. Пізніше ця обрядодія трансформуються у форму оберігу- мезузу. Однією з головних традицій Песаха є обов'язкове очищення оселі від усього хамецу напередодні свята (Чубинський, 1872. с. 59-60). Хамець - загальний термін, що застосовувався до страв які містять у своєму складі закваску. Традиція з'явилась після виходу з Єгипту, внаслідок швидких зборів для подальшої міграції за межі Єгипту. Адже приготування самої закваски передбачає декілька днів, тому альтернативою виступила маца (прісні хлібці). Як наслідок закарбовані події у колективній пам'яті матеріалізувались у традицію заборони вживання та зберігання квасного під час святкових днів (Алтейн, 2024). В даному випадку згадується один з етапів давньоєврейської історії. Тяглість традиції святкування Песаху на теренах Північного Причорномор'я та Поділля підтверджується не лише етнографічними описами, а й архівними документами, що фіксують повсякденні виклики громад.

Показовою у цьому контексті є справа кінця ХІХ ст. щодо прохання євреїв містечка Криве Озеро про захист під час святкування Песаху (ДАОО, ф.5, Оп.1, спр.779, с.2-3). Через погрози розправою з боку місцевих жителів, громада була змушена заздалегідь звертатися до влади по охорону. Попри те, що на той момент Криве Озеро адміністративно вже не належало до Балтського повіту, цей випадок є репрезентативним для всього регіону. Він демонструє, що попри

зовнішню небезпеку та конфліктне середовище, дотримання святкового ритуалу залишалось непохитним пріоритетом. Це свідчить про глибоку закоріненість традиції, яка зберігалася навіть у періоди територіальних перерозподілів та соціальної напруги.

Наступним релігійно-історичним святом є Шавуот. Детальніше окремі елементи традиції святкування Шавуоту проаналізовано у попередньому дослідженні авторки «Ідентичність євреїв Південно-Західної України». свято належить до найважливіших у юдейському календарі, оскільки саме через сім тижнів після Песаха єврейський народ, за традицією, отримав Тору (П'ятикнижжя Мойсееве). На п'ятдесятий день після Виходу з Єгипту євреї підійшли до гори Синай, де між народом та Всевишнім було укладено союз, що передбачав дотримання Божих заповідей і поширення віри в єдиного Бога. Подія стала основою морально-етичних норм, відповідно до яких мав жити народ. Саме на горі Синай євреї отримали Тору, яка й досі залишається центральною священною книгою юдаїзму. Назва свята «Шавуот» перекладається як «тижні», оскільки від Песаха до дарування Тори минає рівно сім тижнів, відомих у релігійній традиції як «дні Омера». За давнім звичаєм саме у період Шавуоту маленьких дітей починали навчати Торі. Зранку дитину приводили до синагоги, відповідно до біблійного рядка: «І було на третій день, при ранку...» (Вихід 19:16). Перед учнем клали дошку з літерами івриту та уривками зі Святого Письма, зокрема словами: «Моше заповів нам Тору - спадщину громади Якова» (Повторення Закону 33:4). Учитель промовляв літери, а дитина повторювала їх уголос. Після цього на літери наносили мед, який дитина куштувала, злизуючи його з таблички. Також випікали медовий пиріг із написаними на ньому рядками з Торі, який давали дітям після завершення навчання. Такий спосіб ознайомлення з релігійною традицією через смак, зорові образи та асоціативне сприйняття формував у дитини позитивне ставлення до навчання, релігії та власної

культурної спадщини. Звичай, в дні святкування, євреї прикрашають будинок і синагогу різного типу зеленню, що символізує рослинність яка росла біля гори Сінай. Атрибутика, яка застосовується під час святкування, формує асоціативний ряд у індивіда та відповідно підсилює національну свідомість.

Ханука (חַנּוּכָּה)

Важливим компонентом у системі святкового циклу євреїв Балтщини, в контексті збереження національної ідентичності, є Ханука. На відміну від суто релігійних свят, встановлених Торою, Ханука має історико-подієвий характер і вшановує події II ст. до н. е. - звільнення Юдеї від греко-сирійської окупації (династії Селевкідів) та відновлення служіння у Другому Храмі (Туров, 2023, с. 135).

Семантика Хануки у контексті штетлів Балтського повіту виходить за межі ритуального запалювання свічок. Свято виступало консолідуючим та націєтворчим компонентом, зокрема гра у «дрейтел» (чотиригранна дзига). На кожній із чотирьох граней вовчка нанесено єврейські літери:

- א (Нун) - Нес (Диво)
- ג (Гімель) - Гадоль (Велике)
- ה (Гей) - Гая (Було)
- ש (Шин) - Шам (Там)

Разом вони складають фразу: «Диво велике сталося там» (мається на увазі Єрусалим), що є прямою відсилкою до дива з олією у Храмі після перемоги Маккавеїв (Чубинський, 1872, с72-73).

Для єврейського населення регіону Ханука була щорічним нагадуванням про те, що їхня справжня історична батьківщина - Ерец-Ізраель (ієромонах Йосиф, 1830, с.209-210). Саме усвідомлення перебування у стані Галуту (вигнання) ставало головним ментальним бар'єром на шляху до повної інтеграції в оточуюче іноетнічне

середовище. Усвідомлення «тимчасовості» перебування на балтських землях формувало у єврейському суспільстві ототожнення себе з Ізраїльськими землями. Тим самим проиідіючи асиміляційним процесам.

Таким чином, Ханука у Балтському повіті функціонувала як інструмент історичної рефлексії. Вона маркувала кордон між «тут» (місце вигнання) та «там» (історична батьківщина). Без цієї внутрішньої установки на відстороненість, суворі канони юдаїзму могли б трансформуватися під тиском оточуючої культури, що врешті-решт призвело б до зникнення євреїв як окремої етноконфесійної групи.

Пурім (פּוּרִים)

Ще одним елементом річного циклу було свято Пурім, яке вшановує порятунок єврейського народу від загрози геноциду в Перському царстві (V ст. до н. е.). В основі свята лежить біблійна «Книга Естер» (Мегілат Естер), що описує перемогу політичної мудрості цариці Естер та незламності Мордехая над підступним задумом сановника Амана (Дубнов. 1912, с. 153-155). Для єврейської ідентичності Пурім є символом перемоги над деспотією та порятунку від масового знищення. З точки зору етнології подібні свята консолідували єврейське суспільство шляхом вивчення своєї історії через пояснення етимології дійств та святкову атрибутику.

Попри відсутність розлогих локальних описів саме для Балтського повіту, загальна етнографічна ситуація в межах Смуги осілості (зокрема за свідченнями П. Чубинського) дозволяє реконструювати святкування Пуріму як прояв народної культури (Чубинський, 1872, с. 70-71). Традиційне читання «Сувою Естер» у синагогах супроводжувалося шумом тріскачок при кожній згадці імені Амана, що символізувало колективне витіснення зла з історичної пам'яті. Важливою складовою були пурім-шпілі - театралізовані вистави, які через карнавальний сміх та сатиру утверджували життестійкість громади.

Соціальний аспект свята реалізовувався через заповіді про взаємодопомогу: мішлоах манот (надсилання святкових частувань, зокрема традиційних «вух Амана» - гоменташів) та допомогу бідним (Книга Естер 9:22). Таким чином, Пурім функціонував як механізм зміцнення внутрішніх зв'язків громади, нагадуючи євреям Балти та навколишніх містечок про можливість порятунку та перемоги навіть у найскладніших умовах діаспори.

Отже, релігійна обрядовість громад Балтщини ілюструє, що літургійна практика була не просто формою духовного служіння, а складним інструментом конструювання ідентичності та консолідації. Універсальна категорія «обрядів переходу» - від ініціації (Брит Міла), шлюбного союзу (Хупа) до поховання - забезпечувала інтеграцію індивіда в соціокультурне життя громади. Кожен етап приватного життя регламентувався приписами Галахи та фіксувався у метричній документації рабинатів. Родинна обрядовість перепліталася з річним циклом релігійних свят, формуюч та підтримуючи ідентичність у інокультурному середовищі. Характерною особливістю самоусвідомлення євреями у діаспорі була синкретизація догм із елементами історизму: кожне свято та кожен сімейний обряд трансформували повсякденний побут у вияв приналежності до позапросторової історії народу. Центральним антиасиміляційним чинником у цьому процесі поставав концепт Галуту (вигнання). Через символіку тимчасового помешкання (Суккот) чи обрядову пам'ять про руйнування Храму (Тиша бе-ав), перебування на теренах Поділля маркувалося як транзитний стан. Усвідомлення «тимчасовості» створювало необхідну ментальну дистанцію щодо іноетнічного оточення, підсилюючи мовну самотність та візуальну виразність громади у публічному просторі. Таким чином, обрядова діяльність - від камерних сімейних подій до масштабних релігійних урочистостей - виступала фундаментом збереження етносу. Зв'язок із сакральною

Батьківщиною (Ерец-Ізраель) домінував над регіональною прив'язкою, забезпечуючи зміцнення ідентичності та життєздатність єврейської спільноти Балтського повіту в умовах соціальнокультурних викликів.

4.6 Модерні форми підтримки єврейської ідентичності: наукові та історико-етнографічні товариства

Наприкінці XIX та на початку XX століття єврейське суспільство в Російській імперії опинилося на перехресті. З одного боку, тривалий державний гніт, посилений масовими погромами та репресивними законами доби Олександра III, підривав основи єврейського життя. З іншого боку, в самому єврейському середовищі відбувалися глибокі трансформації, викликані процесами модернізації, урбанізації та впливом ідей Просвітництва (Гаскалі). У відповідь на ці виклики інтелектуали та громадські діячі усвідомили, що для збереження культурної ідентичності та майбутнього нації необхідно задіяти нові інструменти, одним з яких стала наука. На відміну від ранньої Гаскалі, що прагнула асиміляції, нова генерація інтелігенції обрала шлях «наукового патріотизму» - дослідження власної історії та культури як основи для національного відродження.

Центральне місце серед цих організацій посіло Єврейське історико-етнографічне товариство (ЄІЕТ), офіційно засноване у Санкт-Петербурзі у 1908 році (Єврейська старовина, 1909, с.41-42). Його заснування стало кульмінацією зусиль цілого покоління вчених та громадських діячів, які вважали, що майбутнє нації неможливе без розуміння її минулого. Ініціатором та головним ідейним натхненником товариства був видатний історик Семен Маркович Дубнов. Трансформація єврейської ідентичності на теренах Балтського повіту відбувалася не лише через релігійний ритуал, а й через залучення до систематизованої історичної освіти. Центральною постаттю в цьому

процесі виступав Семен Дубнов, чії праці стали сполучною ланкою між традиційним релігійним світоглядом та модерним національним самоусвідомленням. Найбільш розповсюдженим джерелом знань для шкіл та самоосвіти у регіоні був тритомний підручник з єврейської історії авторства С. Дубнова. Структура цього видання пропонувала громаді цілісну лінійну ретроспективу власного минулого, розділену на три ключові цикли:

Давня біблійна історія: від зародження етносу до завершення перського панування, що легітимізувало сакральне коріння народу.

Антична та середньовічна історія Сходу: від грецької окупації Юдеї до занепаду вавилонських центрів. Важливою складовою цієї частини була детальна родословна таблиця династії Ірода, яка дозволяла учням візуалізувати складні політичні процеси епохи Другого Храму.

Європейський період: середньовічна та нова історія євреїв у Європі, де особлива увага приділялася формуванню громад у діаспорі (Дубнов, 1912, с.3-4).

Така періодизація, розроблена Дубновом, виконувала функцію «національного каркаса». Навіть у найвіддаленіших містечках повіту, як-от Саврань чи Кодима, вивчення історії за цими примірниками формувало спільний інтелектуальний простір. Перетворювало абстрактне знання про минуле на життєвий орієнтир, де кожен єврей бачив себе частиною безперервного історичного процесу, що триває від біблійних часів до сучасності.

Саме на цьому освітньому фундаменті Дубнов розбудував свою концепцію «автономізму». Він доводив, що єврейський народ є «духовною нацією», основою існування якої є історична пам'ять, а не територія. Дубнов вірив, що єврейська історія має бути написана самими євреями, а її збереження є першочерговим завданням.

Відтак, ЄІЕТ можна вважати розгалуженою організацією з чітко визначеними історичними, етнографічними та архівними відділеннями.

Його фінансування забезпечувалося за рахунок благодійних внесків таких меценатів, як барон Горацій Гінцбург, що свідчило про усвідомлення елітою важливості наукової діяльності товариства для збереження власної культури.

Видання часопису «Єврейська старина» (Єврейська старовина).

Програмні цілі Товариства були чітко артикульовані у вступному слові до першого тому часопису "Єврейська старовина" під редацією С. Дубнова (1909). Редакція наголошувала на необхідності переходу до "систематичного дослідження багатовікового минулого" саме на теренах європейського Сходу (Польщі та Росії), де історія народу була найменш розробленою. Особливий акцент робився на етнографічному складнику: збиранні фольклору, народних звичаїв та приказок. Це завдання сприймалося засновниками ЄІЕТ як місія порятунку національної пам'яті у "тяжкі часи", що надавало їхній роботі характеру не лише наукового, а й суспільного служіння (Єврейська старовина, 1909, с.3-5). У фокусі перших публікацій фіксується духовний світ мешканців штетлів, через призму магічних практик та фольклору. Редакція представила добірки народних заговорів від зурочення («зглазу»), хвороб та нещасних випадків, що побутували серед євреїв Північно-Західного краю та Поділля, розглядаючи їх як важливе джерело для реконструкції ірраціонального пласту повсякдення (Єврейська старовина, 1909, с.72-80). Окрему наукову увагу було приділено музичній спадщині - народним пісням, а також лінгвістичним особливостям розмовної мови (їдиш) у різних регіонах смуги осілості (Єврейська старовина, 1909, с.7-40). Часопис, що виходив з 1909 року, став центральним науковим майданчиком для публікації досліджень з історії, етнографії, літератури та фольклору єврейського народу. На його сторінках публікувалися роботи вчених, які вивчали маловідомі аспекти єврейського життя, зокрема історію штетлів (містечок) та єврейської громади у східноєвропейських землях, включаючи українські терени.

Видання стало платформою для розвитку нової, світської єврейської історіографії, яка відійшла від релігійних наративів і почала використовувати сучасні наукові методи.

Товариство активно фінансувало та організовувало експедиції до містечок та сіл смуги осілості, що були колискою єврейської культури. Однією з найважливіших була Єврейська етнографічна експедиція імені барона Горація Гінцбурга під керівництвом письменника та етнографа Семена Ан-ського. Експедиція працювала на території Волинської та Подільської губерній, включаючи регіон, де розташований Балтський повіт (Котляр, 2014, с.1474). Метою було збирання фольклору, народних пісень, запис звичаїв, опис побуту та релігійних обрядів. Учасники експедицій фотографували, записували свідчення очевидців, збирали рукописи, книги та предмети побуту. Ця робота була особливо актуальною в контексті швидких змін у житті єврейського містечка, що під впливом модернізації та масової міграції поступово зникали. Експедиція Семена Ан-ського збирила тисячі унікальних матеріалів, що стали основою для подальших наукових досліджень та заклали фундамент для Музею єврейської історії та етнографії в Петрограді (Сергєєва, 2012, с.25-32).

Завдяки роботі товариства було зібрано велику колекцію елементів побуту, релігійної атрибути, фотографій та документів, яка стала основою для створення Єврейського музею у Петрограді та наукового архіву. Зазначені інституції були покликані зберігати національну пам'ять, шляхом наукової роботи та просвітницької діяльності. Вони були першими установами такого роду у Східній Європі, що було наслідком прагнення єврейської спільноти зберегти власну культурну спадщину.

Діяльність товариства не обмежувалася лише столицею. Завдяки місцевим кореспондентам та ентузіастам, зокрема у великих єврейських центрах в межі осілості, таких як Одеса, Проскурів інші, збиралися та

надсилалися до центральних фондів польові матеріали. Балтський повіт, входячі у етнографічний район Поділля, був типовим центром єврейського життя. На території якого зберігалися елементи архаїчної культури, але водночас простежувався вплив модернізації та міжетнічних комунікацій. Етнографи знаходили унікальні рукописи, зразки народної творчості та фотографії, що дозволяли реконструювати повсякденне життя євреїв.

Діяльність ЄІЕТ була пов'язана з ідеологічним протистоянням як державному антисемітизму, так і ідеям повної асиміляції. Товариство пропагувало ідею національного відродження через культурну автономію. Вона пропонувала євреям альтернативний шлях розвитку, який базувався не на прагненні до створення власної держави, а на збереженні та розвитку національної культури, мови та історії в рамках існуючих кордонів. Ця концепція була особливо привабливою для тих, хто не хотів або не міг емігрувати.

Товариство стало науковою установою та важливим елементом у боротьбі за національну ідентичність. Його робота по збиранню та вивченню фольклору та історії була актом «наукового патріотизму», спрямованим на доведення існування самобутньої та багатой єврейської культури, що дозволило зміцнити національну свідомість і зберегти спадщину для майбутніх поколінь. Таким чином, ЄІЕТ відіграло ключову роль у трансформації єврейської ідентичності, перетворивши її з суто релігійної на національну та культурну. На жаль, більша частина зібраних матеріалів була втрачена під час Першої світової війни та більшовицьких репресій.

ВИСНОВКИ

У висновках узагальнені результати дослідження теми відповідно до мети і завдань дисертації.

1. Аналіз сучасної української та зарубіжної історіографії свідчить, що ідентичність євреїв Балтського повіту не розглядалась дослідниками предметно. Більшість наявних праць фокусується або на загальних процесах розвитку єврейських громад у межах Смуги осілості, або на аналізі великих міських центрів, тоді як містечкова (штетлова) специфіка євреїв Південно-Східного Поділля залишається фрагментарною.

2. Джерельна база дослідження ідентичності єврейської спільноти Балтського повіту відзначається достатньою репрезентативністю та міждисциплінарним характером, що дозволяє реконструювати етноконфесійний ландшафт регіону в усій його повноті. Цілісність наукового аналізу забезпечено синтезом офіційної архівної документації та статистичних даних із наративними джерелами, які розкривають внутрішню ментальність штетла. Окремим пластом джерел виступає некрополістика та епіграфіка єврейських кладовищ регіону, що дало змогу дослідити візуальні та символічні маркери ідентичності в поховальній традиції.

Важливим внеском у джерельну базу дослідження стало створення та оприлюднення авторського систематизованого каталогу намогильних пам'яток (мацев), які раніше не були предметом фахового етнологічного аналізу.

Таким чином, поєднанням архівних джерел із новітніми методами фіксації матеріальної культури створено фундамент для верифікації наукових гіпотез та формування цілісного уявлення про ідентичність євреїв Балтського повіту.

3. Сучасна концептуалізація єврейської ідентичності в межах історико-етнографічного дискурсу ґрунтується на розумінні її як системи,

що інтегрує інституційні, символічні та ситуативні рівні самоідентифікації. Розкрито механізми збереження формування самоідентифікації через розбудову внутрішньої громадської інфраструктури, яка забезпечувала підтримку та формування ідентичності поза межами державних структур. Досліджено роль релігійно-ритуальний підходів і повсякденних практик, у формуванні та зміцненні єврейської ідентичності.

4. В контексті наукової новизни вперше в українській етнології здійснено комплексну реконструкцію етноконфесійної ідентичності єврейської спільноти Балтського повіту через синтез соціокультурних практик та матеріальних маркерів. Вперше концептуалізовано та введено до наукового обігу поняття «тафальний ландшафт» стосовно некрополів регіону (Балта, Саврань, Криве Озеро, Круті, Кодима), що дало змогу розглядати єврейські кладовища не лише як релігійні об'єкти, а як візуальний код культури, що фіксує єврейську ідентичність.

5. Доповнено теоретико-методологічні розробки досвідом виявлення специфіки єврейського штетлу як унікального соціопросторового феномену, з виразними ознаками у житлово-господарському комплексі з анфіладним плануванням та специфічною функціональністю, що чітко відділяє єврейський тип забудови від архітектурних традицій сусідніх етносів. Уточнено роль сенсорних практик ранньої соціалізації у збереженні ідентичності громади, що дозволило по-новому інтерпретувати механізми стійкості єврейської самоідентифікації в умовах трансформацій початку ХХ століття.

6. Реконструйовано структуру етноконфесійної ідентичності єврейської спільноти Балтського повіту шляхом аналізу системи соціокультурних практик спрямованих на формування та зміцнення самобутності єврейської спільноти (брит мила, весільна обрядовість, поховальна обрядовість, релігійні традиції харчування (кашрут)).

7. Доведено, що система початкової освіти формувала ідентичність у раньошкільному віці через вивчення, священої мови іврит, за допомогою сенсорних практик ранньої соціалізації (ритуал «солодкого навчання»), що спрямовані на емоційну сакралізацію алфавіту та релігійного тексту, вивчення історії єврейського народу через святкування єврейських свят.

8. Висвітлено роль єврейського просвітництва Хаскали на початку ХХ століття як наслідок посилення академічної систематизації історії єврейського народу, як рефлексії на антисимітську політику російського уряду, роль Єврейського історико-етнографічного товариства, інших модерних просвітницьких організацій.

9. З'ясовано та систематизовано маркери єврейської ідентичності на території Балтського повіту: локально-просторові, релігійні, професіно-побутові, комунікативні.

10. Встановлено, що ключовими чинниками формування ідентичності виступають історична пам'ять, соціокультурні традиції та свідомий вольовий вибір індивіда, які в сукупності забезпечують неперервність зв'язку між поколіннями та цілісність національного «Я». Особливої актуальності набуває захисна функція ідентичності для представників національних меншин, де усвідомлення етнічної належності стає механізмом самозбереження в полікультурному середовищі та запобігає асиміляційним процесам.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Архівні джерела

Державний архів Одеської області (далі -ДАОО)

1. ДАОО ф.923, оп.1, спр.1 Метрична книга синагоги с. Абазівка про народження 1879-1918 роки, 296 арк.
2. ДАОО, ф.5, оп.1, спр.779. Прохання громади євреїв Кривоо Озера та переписка з канцеляріями Херсонського та Бесарабського губернаторів про прийняття запобіжних дій щодо йомвірних погромів, 1883 рік, 27+1 арк.
3. ДАОО, ф. Р.99, Оп.1, спр.215. Звіт про діяльність Одеського губернського статистичного бюро і свідчення про національний склад у районних центрах округів Одеської губернії, 1923 рік, 144арк.

Державний архів Миколаївської області (далі -ДАМО)

4. ДАМО, ф. 484, оп. 1, спр. 2384. Метрична книга євреїв Богополь. Шлюб, 1908 рік, 30 арк.
5. ДАМО, ф. 484, оп. 1, спр. 2386. Метрична книга євреїв Богополь. Народження, 1909 рік, 47 арк.
6. ДАМО, ф. 484, оп. 1, спр. 2389. Метрична книга євреїв Богополь. Народження, 1910 рік, 67 арк.
7. ДАМО, ф. 484, оп. 1, спр. 2390. Метрична книга євреїв Богополь. Народження, 1911 рік, 74 арк.
8. ДАМО ф. 484, оп.1, спр. 2392. Метричні книги євреїв Ольвіополь, Богополь народження і шлюб, 1913 рік, 115 арк.

Державний архів Хмельницької області (далі -ДАХМО)

9. ДАХМО, ф. 227, оп. 1д, спр. 1144. Про вибір членів духовних правлінь єврейських молитовних шкіл і синагог, 1915 рік, 605 арк.

10. ДАХМО, ф. 226, оп. 79, спр. 4838. Рекрутські списки євреїв м. Балта, м. Окни Балтського повіту, 1838 рік, 46 арк.
11. ДАХМО ф. 227, оп.1, спр. 4076. Метричні книги євреїв Балтського повіту. 1842 рік, 418 арк.
12. ДАХМО ф. 227, оп.6д, спр 37. Метричні книги євреїв м. Балта та Балтського повіту 1848 рік, 335 арк.
13. ДАХМО ф. 227, оп.2, спр. 6062. Посімейні списки євреїв землеробів Подільської губернії 1859-1876 роки, 383 арк.
14. ДАХМО, ф. 227, оп. 1, спр. 3635, т. 2. Метричні книги євреїв різних містечок Подільської губернії, 1838-1839 роки, 1299 арк.
15. ДАХМО, ф. 227, оп. 1, спр. 4351. Про створення молитовної школи в м. Балта: список членів громади, 1856 рік, 10 арк.
16. ДАХМО, ф. 52, оп. 1, спр. 31. Справа про предписання, переписку, коробковий збір у Подільській губернії, 1877-1882 роки, 990 арк.
17. ДАХМО, ф. 132, оп. 1, спр. 684. За клопотанням Балтського єврейського товариства про актуалізацію ревізьких казок, 1850 рік, 8 арк.
18. ДАХМО, ф. 121, оп. 1, спр. 7. За проханнями щодо проведення єврейського перепису за 1875 р., 1875 рік, 131 арк.
19. ДАХМО ф.321, оп.1, спр.15 Піврічні звітні відомості про стан приватних єврейських училищ в губернії, 1867 рік, 180 арк.
20. ДАХМО ф.321, оп.1, спр.7 Журнал обліку надходження та витрат грошових коштів училищної комісії, 1859 рік, 26 арк.
21. ДАХМО, ф. 227, оп. 1, спр. 6563а. Перепис євреїв-ремесників Балтського повіту, 1852 рік, 512 арк.
22. ДАХМО, ф. 227, оп. 2д, спр. 665. Метрична книга записів померлих євреїв м. Балта, 1853 рік, 43 арк.
23. ДАХМО, ф. 227, оп. 3, спр. 8151. Наряд Подільського губернського правління про перевірку правильності [влаштування] єврейських молитовних будинків, 1857 рік, 91 арк.

24. ДАХМО, ф. 227, оп. 3, спр. 8966. Про вибори рабина Богопільського єврейського товариства, 1916-1917 роки, 16 арк.
25. ДАХМО, ф. 227, оп. 5д, спр. 196. Метрична книга євреїв Богополь. Смерть, 1863 рік, 17 арк.
26. ДАХМО ф.227, оп.2, спр. 10777. Про відкриття єврейської молитовної школи. 1874 рік, 66 арк.
27. ДАХМО, ф. 676, оп. 1, спр. 32. Поселення євреїв в колонію Гельбіново Балтського повіту, 1853-1860 роки, 173 арк.
28. ДАХМО, ф. 227, оп. 1, спр. 8831. Метрична книга євреїв містечко Голованівськ. Народження, 1850 рік, 27 арк.
29. ДАХМО, ф. 277, оп. 1, спр. 1. Метрична книга євреїв Балтського повіту, 1846 рік, 135 арк.
30. ДАХМО, ф. 227, оп. 1, спр. 13028. Про вибори казенних рабинів м. Балта та повіту, 1878 рік, 1591 арк.
31. ДАХМО, ф. 226, оп. 80, спр. 1171. Перепис євреїв Балти та Балтського повіту, 1875 рік, 1091 арк.
32. ДАХМО, ф. 227, оп. 2, спр. 10781. Справа за проханням євреїв - купців та міщан Крутих про відкриття молитовного будинку, 1870 рік, 72 арк.
33. ДАХМО ф. 277, оп.1, спр.152. Метричні виписки про народження, Подільська губернія 1887-1904 роки, 13 арк.
34. ДАХМО ф. 277, оп.2, спр.3 Метрична книга записів про народження євреїв, Подільська губернія 1893-1919 років, 128 арк.

Центральний архів історії єврейського народу (далі -ЦАІЄН)

35. ЦАІЄН, НМ/7771.1. Доступно за: <https://surl.li/piwyfi> [Переглянуто 6 жовтня 2024 року]

Полное собрание законов Российской Империи

36. Полное собрание законов Российской Империи повелением государя императора Николая Павловича составленное. Собрание второе.–

- Том II. 1827. – СПб., 1830. – 1561 с. Доступно за: <https://resource.history.org.ua/book/en/0006051> [19 вересня 2023 року]
37. Второе Полное собрание законов Российской империи, 1830. Т. V. С.-Петербург. Отделение второе. – СПб., 1831. – 930 с. Доступно за: <https://resource.history.org.ua/item/0006055> [Переглянуто 26 вересня 2023 року]
38. Полное собрание законов Российской Империи повелением государя императора Николая Павловича составленное. Собрание второе.– Том X. Отделение второе. 1835. – СПб., 1836. – 910 с. Доступно за: <https://resource.history.org.ua/book/en/0006064> [Переглянуто 26 вересня 2023 року]
39. Полное собрание законов Российской Империи повелением государя императора Николая Павловича составленное. Собрание второе.– Том XVI. Отделение второе. 1841. – СПб., 1842. – 332 с. Доступно за: <https://resource.history.org.ua/item/0006102> [Переглянуто 26 вересня 2023 року]
40. Полное собрание законов Российской Империи повелением государя императора Николая Павловича составленное. Собрание второе.– Том XVII. Отделение первое. 1842. – СПб., 1843. – 913 с. Доступно за: <https://resource.history.org.ua/book/en/0006103> [Переглянуто 3 жовтня 2023 року]
41. Полное собрание законов Российской Империи повелением государя императора Николая Павловича составленное. Собрание второе.– Том XVII. Отделение первое. 1842. – СПб., 1843. – 913 с. Доступно за: <https://resource.history.org.ua/book/en/0006103> [Переглянуто 26 жовтня 2023 року]
42. Полное собрание законов Российской Империи повелением государя императора Николая Павловича составленное. Собрание второе.– Том XIX. Отделение второе. 1844. – СПб., 1845. – 571 с. Доступно за:

- <https://resource.history.org.ua/book/en/0006108> [Переглянуто 4 листопада 2023 року]
43. Полное собрание законов Российской Империи повелением государя императора Николая Павловича составленное. Собрание второе.– Том XIX. Отделение первое. 1844. – СПб., 1845. – 1446 с. Доступно за: <https://resource.history.org.ua/book/en/0006107> [Переглянуто 26 грудня 2023 року]
44. ЦДІАК ф.515, оп.1, спр.9 Про відібрання у євреїв-землеробів наданих їм земель, списки євреїв-землеробів у колоніях Голоче і Волярка (1870-1873) Доступно за: <https://lnk.ua/B2ynkiRHd> [Переглянуто 20 лютого 2025 року]
45. Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий, по данным первой всеобщей переписи населения 1897 г. / предисл.: Н. Тройницкий. - Санкт-Петербург : тип. "Общественная польза" : паровая типо-литогр. Н. Л. Ныркина, 1905. - X, 270, 120 с. - (Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / под ред. Н. А. Тройницкого). Доступно за: <https://archive.org/details/nasmesta> [14 квітня 2023 року]
46. תּוֹרָה (Тора) : П'ятикнижя Моїсееве. Електронна бібліотека. - Доступно за https://he.chabad.org/library/bible_cdo/aid/726557 [Переглянуто 8 серпня 2024 року]

Опубліковані джерела та література

47. Boyarin, Daniel & Boyarin, Jonathan. 1993. Diaspora: Generation and The Ground of Jewish Identity. Critical Inquiry. 19. 10.1086/448694. Доступно за: <https://lnk.ua/3PFCBcHqx> [Переглянуто 6 травня 2025 року]
48. Bromley, Yulian V. 1974a Soviet Ethnology and Anthropology Today.

49. Scholem, G. 1949. The Curious History of the Six-Pointed Star / Gershom Scholem // Commentary. Vol. 8., P. 243–251. Доступно за: <https://lnk.ua/xT3KUKnOi> [27 липня 2023 року]
50. Meyer, M. A. 1988. Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism. New York: Oxford University Press,. 494 p. Доступно за: <https://archive.org/details/responsetomodern0000meyer> [18 червня 2023 року]
51. Deutsch, N. 2011. The Jewish Dark Continent: Life and Death in the Russian Pale of Settlement. Harvard University Press. Доступно за: <https://archive.org/details/jewishdarkcontin0000deut> [23 грудня 2024 року]
52. Hoffman, J. M. 2004. In the Beginning: A Short History of the Hebrew Language. "NYU Press."
53. Rabi, I. 1973. *The Revival of the Hebrew Language*. Jerusalem: Publishing House of the Curriculum Center, Ministry of Education and Culture. 114 p
54. Фалеса І., Бакуліна, Н. 2018. Ф 19 Іврит: підручник для 1 класу закладів загальної середньої освіти з навчанням українською мовою. Чернівці : «Букрек», с.88: іл
55. Иоасаф (Гапонов Василий Семенович). 1843. О еврейских праздниках: духовно-просветительское издание Одесса: Городская типография, с. 80
56. Jack Fellman. 1973. "The Revival of a Classical Tongue", P.151
57. Андреев, П. А. (сост.), 1898. Иллюстрированный путеводитель по Юго-Западным казенным железным дорогам. Киев, с. 640 Доступно за: <https://surl.li/rbwvbi> [7 травня 2023 року]
58. Алексеев, А., 1896. Общественная жизнь евреев, их нравы, обычаи и предрассудки. Новгород, с. 189
59. Аргатюк, С. С., Кушнір, В. Г., 2010. Крутянський ключ: нарис з історії Кодимського району. Одеса: КП ОМД., с. 254

60. Архив Юго-западной России, 1890. Ч. 5, т. 2, вып. 1: Переписи еврейского населения. Киев., с. 1287 Доступно за: <https://surl.li/eskqhe> [Переглянуто 17 жовтня 2023 року]
61. Бачинська, О., Бовгиря, А., Войтович, Л., Маслійчук, В., Горобець, В., Грибовський, В., ... & Щербак, В. 2024. Україна в цивілізаційних потоках ранньої модерності. Академперіодика. 815 с.
62. Бачинська, О. 2023. Грецьке населення Причорноморських міст-фортець: походження, історична демографія, діяльність (90-ті роки XVIII – початок XIX ст.) / О. Бачинська. Старожитності Лукомор'я. № 1., С. 23-30. URL: <http://nbuv.gov.ua/UJRN/ctarluk>
63. Барон, С. В., 2004. Соціальна та релігійна історія євреїв. Київ: Дух і Літера.
64. Баронин А.С. 2000. Етична психологія. Київ: Тандем, с. 264
65. Березін, А.М. 2003. Становлення Я-образу особистості у процесі її національної ідентифікації // Проблеми загальної та педагогічної психології: Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України / за ред. С.Д. Максименка. Київ, Т. V, Ч. 5. С. 323-329.
66. Березін А.М. 2002. Психологічні чинники генези національної самосвідомості особистості: дис. ... канд. психол. наук: 19.00.07 / А.М. Березін. Київ, с. 208
67. Безаров, О. Т., 2002. Загострення єврейського питання в Росії за часів Олександра III. Чернівці: Рута.
68. Безаров, О. 2018. Єврейські погроми в історичному контексті першої російської революції. Науковий вісник Чернівецького університету. Історія, (1), с. 115-127.
69. Боришевський, М. Й., 2000. Національна самосвідомість у громадянському становленні особистості. Київ: Беркут., с. 128
70. Бородій, А. 2009. Правове забезпечення участі євреїв в аграрних відносинах на території правобережжя у XIX – на початку XX ст. Український історичний збірник. 12, с. 118-123.

71. Вайншельбаум, Х. Б., 1907. Справочная книжка по народному образованию евреев. Киев., с.188 Доступно за: <https://surl.li/zdxjbb> [Переглянуто 21 січня 2024 року]
72. Весь Юго-Западный край, 1913. Справочная и адресная книга. Киев.
73. Венгерська, В. О. 2011. Єврейські політичні партії та євреї в політичних партіях: дилеми соціально-класового, громадянського та національного (к. ХІХ ст.–лютий 1917 р.). ХХ століття-етнонаціональний вимір та проблеми Голокосту: збірник наукових праць за матеріалами міжнародної науково-практичної конференції, Житомир, 22-23 жовтня 2010р, с. 168-177.
74. Военно-статистическое обозрение Российской Империи, 1849. Т. X, ч. 2: Подольская губерния. С.-Петербург, с. 342 Доступно за: <https://resource.history.org.ua/item/0006832> [Переглянуто 3 червня 2024 року]
75. Воропаєва, Т., 2007. Специфіка самоідентифікації етнічних українців на Півдні України. Одеса, С. 61 - 65.
76. Гандзілевська, Г. Б. 2013. Збереження національної ідентичності творчою діаспорою українців Австралії. С. 28-32
77. Гессен, И. В., 1904. Сборник законов о евреях. С.-Петербург, с.422
78. Гнатенко, П. І., 2018. Національна ідентичність та історична пам'ять. Грані, т. 21, № 10, С. 164-169
79. Гульдман, В. К., 1889. Подольская губерния. Опыт описания. Каменец-Подольский, с. 510
80. Грот, Я. К. (упоряд.). 1872. Твори Державіна: з пояснювальними примітками Я. Грота. Т. 7: Твори у прозі. Санкт-Петербург: Друкарня Імп. акад. наук. ХVІІ, с.736 Доступно за: <https://imwerden.de/publ-1407> [9 березня 2025 року]
81. Данилюк, І. В., 2005. «Мовні конфлікти» та конструювання ідентичності. Соціальна психологія, № 3 (11), С. 43-51

82. Дворкін, І., 2011. Українські євреї ХІХ ст. в сучасних працях. Харків, с.13-29
83. Доценко, В., 2014. Російське законодавство щодо євреїв другої половини ХІХ ст. Київ. с. 389-396
84. Добровольський, Г. 2023. Діяльність «союза русского народа» на українських землях: огляд історіографії. Літопис Волині, (28), с. 81-87. <https://doi.org/10.32782/2305-9389/2023.28.10>
85. Дубнов, С. М., 1912. Судьбы евреев в России. Еврейская старина, вып. V.
86. Дубнов, С. М., 1912. Краткая история евреев, С.-Петербург, с.159
87. Дубнов, С. М., 1907. Письма о старом и новом еврействе. С.-Петербург, с. 370
88. Еврейская старина, 1909. Т. 1, вып. 1. С.-Петербург, с.319 Доступно за: <https://surl.li/otvkek> [Переглянуто 28 березня 2023 року]
89. Еврейское население России, 1917. Статистические таблицы. Пг.
90. Євтух, В. Б., 2012. Етнічність: енциклопедичний довідник. Київ: Фенікс, с. 396
91. Журба М., Жолоб М., Перепелюк О. 2025. Релігійне життя євреїв підрадянської України (20-і рр. ХХ ст.). Актуальні питання гуманітарних наук. Вип. 94, т. 1. С. 22–30.
92. Заяць, А. 2022. Підприємницька діяльність євреїв у волинських містах у ХVІ-першій половині ХVІІ ст. Ukrainian Historical Journal/Ukrains'kij Istorichnij Žurnal, (1), с. 16-30
93. Заяць, А. 2022. Волинське містечко Горохів у ХV–першій половині ХVІІ ст.(штрихи до історії), // Вісник Львівського університету. Серія історична. Львів, с. 65-91
94. Заяць, А. 2023. Євреї на Волині у ХVІ—першій половині ХVІІ ст.: між нормою закону та практикою життя. Український історичний журнал, (5), с. 119-119.

95. Зіскіна, Е., Фішель, О., 2020. Досліджуємо єврейське кладовище. Франкфурт, с. 84
96. Калініч, Т. Д., 2006. Зміни територіального устрою Подільської губернії. Проблеми історії України ХІХ-початку ХХ ст., (12). Київ, с. 222-230
97. Кальян, С., 2009. Єврейська громада України в політичному процесі. Політичний менеджмент, С. 336.
98. Козерод, О., 2012. Висвітлення проблем єврейської ідентичності у світі. Наукові записки Кураса, с. 181-194.
99. Козловець М. А. 2011. Національна ідентичність як соціокультурний феномен. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. № 60, с. 3–11.
100. Комарніцький, О., Магась, В. 2026. Погроми єврейського населення в містечках Правобережної України в імперську добу (1881 — лютий 1917 рр.). Український історичний журнал. № 1 (586), с. 56—69.
<https://doi.org/10.15407/uhj2026.01.056>
101. Котляр, Є. 2014. Пам'ятки єврейського мистецтва Кам'янецьчини у виданнях школи Гагенмейстера: пошуки і відкриття. Народознавчі зошити. серія мистецтвознавча, с. 1474-1487
102. Котляр, Є., Сусак, В. 2005. Єврейське мистецтво: традиція і Новий час // Нариси з історії та культури євреїв України. Серія: «Бібліотека Інституту юдаїки». Київ: Дух і літера, с. 300-329.
103. Крылов, А., 1903. Населенные места Подольской губернии. Каменец-Подольский, с.538
104. Кушнір, В. Г., 2006. Житло і господарські споруди крутянських євреїв. Одеса, вип. 17, с. 77-87
105. Кушнір, В. 2024. До історії заселення та формування етнічного складу населення Придністровської зони Балтського району. Наукові праці Вінницького державного педагогічного університету імені

- Михайла Коцюбинського. Серія «Історія» , 50 , с. 9-16.
<https://doi.org/10.31652/2411-2143-2024-50-9-16>
106. Кушнір, В. 2025. Крутянський штетл у другій половині ХІХ-на поч. ХХ ст //Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. №. 69, с. 160-164.
107. Кушнір, М., 2012. Понад шість століть спільної історії (Короткий нарис історії євреїв Поділля). Подільські джерела: Шалом, Віннице! : Альманах. Вінниця: ПП «Правда арт» с. 5–23
108. Козелківський, В., Чемеринський, А. 2023. «Синагоги Галича: Історія Та Архітектура». Галич. Збірник наукових праць 8 (Грудень), с.175-204. https://doi.org/10.15330/hal_swc.8.175-204.
109. Копил, О. 2010. Сіонізм з точки зору теорії політичних і національних рухів. Емінак, (1-4), с. 95-102.
110. Легун, Ю. (упоряд.), 2025. Топографічний опис Подільської губернії кінця ХVІІІ ст. Вінниця, с.696
111. Луцюк, М. В. Юдаїзм // Велика українська енциклопедія. URL: <https://vue.gov.ua/Юдаїзм> (дата звернення: 4.05.2025).
112. Лозова, О.М. 2008. Психосемантична структура етнічної свідомості: автореф. дис. ... доктора психол. наук: спец. 19.00.01. Київ, с 36
113. Львовчкіна, А.М. 2002. Етнопсихологія: навч. посіб. Київ: МАУП, с. 144
114. Ляпунова, В., Негрій, І., 2023. Національна ідентичність та можливості її формування. Запоріжжя. с.61-69
115. Магочій, П. Р., Петровський-Штерн, Й., 2016. Євреї та українці. Тисячоліття співіснування. Ужгород, с. 340
116. Мельничук, О. Ф., 2001. Адміністративний апарат на Поділлі. Вінниця, с.192
117. Миш, М. І., 1914. Руководство к русским законам о евреях. С.-Петербург, с. 548. Доступно за: <https://lnk.ua/B7m5Syjgm> [13 жовтня 2024 року]
118. Нагорна, Л., 2002. Національна ідентичність в Україні. Київ, с.282

119. Нагорна, Л. 2003. Поняття „національна ідентичність” і „національна ідея” в українському термінологічному просторі. с.17-30
120. Нідзельська, Ю. М. 2007. Особливості реалізації ціннісних концептів єврейської культури: єврейська ідентичність, сім'я і спільнота в англійській мові. Лінгвістика ХХІ століття: нові дослідження і перспективи / НАН України. Центр наукових досліджень і викладання іноземних мов / [гол. ред. А.Д. Белова] – с. 199–207.
121. Орловський, Л. О., 2019. Єврейське населення в соціально-економічному житті Поділля. Дисертація.
122. Отчет Киевского отделения ОПЕ в России за 1904-1906 гг., 1907. Киев, с. 74
123. Павленко, В. М., Талгін, С. О. 1999. Етнопсихологія. Навч. посіб. Київ, с. 261
124. Петрова, Н., & Чінена, О. 2021. Єврейська ідентичність у народній пам'яті. Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету, (55), с. 98-104
125. Петрова, Н., & Чінена, О. 2024. Релігійні інституції як ілюстрація ідентичностей єврейського населення м. Балти (на матеріалах архівних документів ДАХмо). In Patrimoniul cultural de ieri–implicații în dezvoltarea societății durabile de mâine, pp. 335-336
126. Петровський-Штерн, Й., 2019. Штетл: золота доба єврейського містечка. Київ: Критика, с. 394
127. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., 1904. Подольская губерния, с. 306 Доступно за: <https://resource.history.org.ua/book/en/0007996> [9 січня 2023 року]
128. Пірен, М. 1996. Основи етнопсихології : підруч. Київ, с. 412
129. Правила для раввинов и подраввинов об их служебных обязательствах, 1894. Вильна.
130. Приблуда, А. Спогади. [Електронний ресурс]. Доступно за: <https://lnk.ua/n9JRCLu0E> [Переглянуто 27 грудня 2021 року]

131. Руденко, Ю. Ю., 2020. Консолідаційна модель національної ідентичності. Київ, с. 363
132. Сторінки єврейського мистецтва України: навчальний посібник для учнів ліцеїв. Упор. Наталія Риндюк, Наталія Бакуліна та Анна Уманська. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. 256 с., 88 с., іл.
133. Самарцев, І. Г., 1994 Євреї в Україні да початок ХХ ст.: Маловідомі сторінки історії. Український історичний журнал, (4), с. 19-29.
134. Сергєєва, І. А. 2013. Документальна спадщина Семена Акимовича Ан-ського в Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені ВІ Вернадського. Бібліотекознавство. Документознавство. Інформологія, (2), с. 25-32
135. Свідницький, А., 1984. Люборацькі. Сімейна хроніка. Київ-Ляйпціг, с. 303
136. Свод законов Российской империи, 1857. Т. IX: Законы о состояниях. С.-Петербург, с. 637
137. Сергєєва, І. А., 2006. Архівна спадщина Семена Ан-ського. Київ: Дух і Літера, с. 544 URL: <http://irbis-nbuv.gov.ua/everlib/item/er-0001845>
138. Сміт, Е. Д., 1994. Національна ідентичність. Київ: Основи, с.222
139. Співак, Л. М. 2015. Психологія розвитку національної самосвідомості особистості в юності : монографія / Л. М. Співак. – Кам'янець Подільський : ТОВ «Друкарня Рута», с. 300
140. Субботин, А. П., 1890. В черте еврейской оседлости. С.-Петербург.
141. Туров, І. В. 2023. Провідні концепції влади цадика у вченні р. Ізраєля Хагера. Східний світ, (4 (121), с.122-141. <https://doi.org/10.15407/orientw2023.04.122>
142. Туров, І. 2023. Хасидські громади діаспори як актори впливу на етнополітичні процеси в сучасній Україні. Політичні дослідження / Political Studies, (2 (6).), с. 178–190.

143. Turov, Ihor and Ishchuk, Serhii. 2020. "Hasidism: Ukrainian Origins and the World Context," Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 40 : Iss. 8 , Article 4.
144. Філімонов, В. В. (сост.), 1910. Памятная книжка Подольской губернии на 1911 г., с. 284
145. Фінберг, Л., Любченко, В. (ред.), 2009. Нариси з історії та культури євреїв України. Київ, с. 437
146. Чубинський, П. П., 1872-1878. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования С.-Петербург, Т.7, с. 608
Доступно за: <https://surl.li/zjsoczv> [Переглянуто 10 лютого 2024 року]
147. Чінена, О., 2020. Єврейські навчальні заклади Одеси кінця ХІХ ст. Українське порто-франко:наукові студентські праці з вітчизняної історії. Випуск 8. Одеса, с. 64-68
148. Чінена, О. 2022. Роль Тафального ландшафту у формуванні ідентичності євреїв м. Балти. Записки історичного факультету, (33), с. 33-46.
149. Чінена, О. 2024. «Положення про устрій євреїв» 1804 р. як інструмент впливу на ідентичність єврейських громад у Російській імперії. Scientific Papers of the Vinnytsia Mykhailo Kotsyiubynskyi State Pedagogical University Series History, (50), с. 131-135.
150. Чінена, О., 2025. Освітні реформування другої половини ХІХ ст. як інструмент русифікації. Одеса, с.165-167
151. Чінена, О. (2025). Євреї в «Трудах Подільського єпархіального історико-статистичного комітету» під редакцією Юхима Сіцінського. Вісник Черкаського університету. Серія Історичні науки, (1), с.41-45
152. Чінена, О., 2025. Історія та пам'ять: мацева та огель (ХІХ - початок ХХ століття) Ф-т історії та філософії Одес. нац. ун-ту ім. І. І.

- Мечникова. - Одеса: Бондаренко М. О [вид.], 2025. - 77 с. : іл. -
Бібліогр.: с. 76-77. ISBN 978-617-8511-80-7
153. Чінена, О.В. 2021. Ідентичність євреїв в соціокультурному просторі
Південно-Західної України : кваліфікаційна робота на здобуття
ступеня вищої освіти «магістр». Одеса : ОНУ імені І. І. Мечникова,
2021. 78 с.
154. Шевченко, О. В., 2003. Соціальнопсихологічний вимір
демократичних перетворень в Україні; за ред. С.Д. Максименка, В.Т.
Циби, Ю.Ж. Шайгородського та ін. Київ: Український центр
політичного менеджменту, с. 409- 420
155. Щербак, Н. О., 2004. Єврейське питання у внутрішній політиці
царизму. УІЖ, с.16-25
156. Янів, В. 2006. Нариси до історії української етнопсихології / В. Янів
; [2-ге вид., перероб. і доп.]. Київ : Знання, с. 341

ДОДАТКИ

Додаток 1. Ілюстрації

Номери		Вік	Підписи	Свідки	Свідчення	Підписи	Свідчення					
Матері	Отеця											
			Рто Свиршк по картці визволенні	Число місяць Родилися визволенні	Крес місяць окім	Святий окім	Святий окім	Святий окім	Рто радим вас вас			
2			Мошко Іванов Степанів, зем ляний реїзді Мошко Іван Іванов	Святий місяць 2 ^{го} 10 ^{го}	Святий місяць 9 ^{го} 17 ^{го}	Святий місяць	Святий місяць	Святий місяць	Святий місяць	Святий місяць	2	
3			Мошко Іванов Степанів земляний реїзді Мошко Іван Іванов	Святий місяць 2 ^{го} 10 ^{го}	Святий місяць 9 ^{го} 17 ^{го}	Святий місяць	Святий місяць	Святий місяць	Святий місяць	Святий місяць	3	

Рис.1. Метрична книга про народження Балтського рабінату міста Кодима 1842 рік.

Номери		Вік	Підписи	Свідки	Свідчення	Підписи	Свідчення					
Матері	Отеця											
			וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי			
2			וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	2	
3			וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	וי היה הולד אשר היה לוי	3	

Рис. 1а. Метрична книга про народження Балтського рабінату міста Кодима 1842 рік.
Записи продубльовано на івриті.

Списокъ ремесленниковъ въ Балтскомъ уездѣ по переписи 1852 года
 по 9-му ревизскому списку по Балтскому уезду
 Балтского уезда

Списокъ евреевъ года 1852 года

№	Имя	Возрастъ	Состояніе	Мѣсто жительства
<u>Курьма для швейцарской фабрики.</u>				
<u>Евреи:</u>				
1	Сейра Рааиловичъ Крутиръ	45	}	Идеологическая фабрика
	Рейтманъ Самойлоевичъ	20		
2	Феринъ Анисимовъ Бернштейнъ	54	2	мещане
	подмастерья			
	составовъ			
	Большае	34	2	
	маленькое	10		
	Всего евреевъ	6		

Рис.2 Перепис еврей ремесленников Балтского повіту 1852 р. (ДАХМО Ф.227. Оп.1. Спр. 6563а)

Слѣдуетъ

Восстановить намъ ревизію
 сказки по 9-му перепису
 Балтского уезда еврейского общества
 въ 3-хъ ревизіяхъ пріемно
 такъ какъ всѣмъ имѣемъ прідела
 пунктъ въ Балтскомъ уездѣ
 съобщеніе въ ревизію пріемно
 въ ревизію анненъ въ Балтскомъ уездѣ

Директору {
 Монахъ Николаевичъ
 Святославъ Николаевичъ
 Монахъ Артемій Николаевичъ

Святославъ Николаевичъ

Октябрь 31 дня
 1850 года

Представитель Балтского еврейского общества
 31 Октября 1850 г. годъ 56069

Рис.3 За клопотанням Балтського єврейського товариства про актуалізацію ревізьких казок по 9-му перепису. (ДАХМО) Ф. 132 Оп.1 Спр. 684. 1850 р.

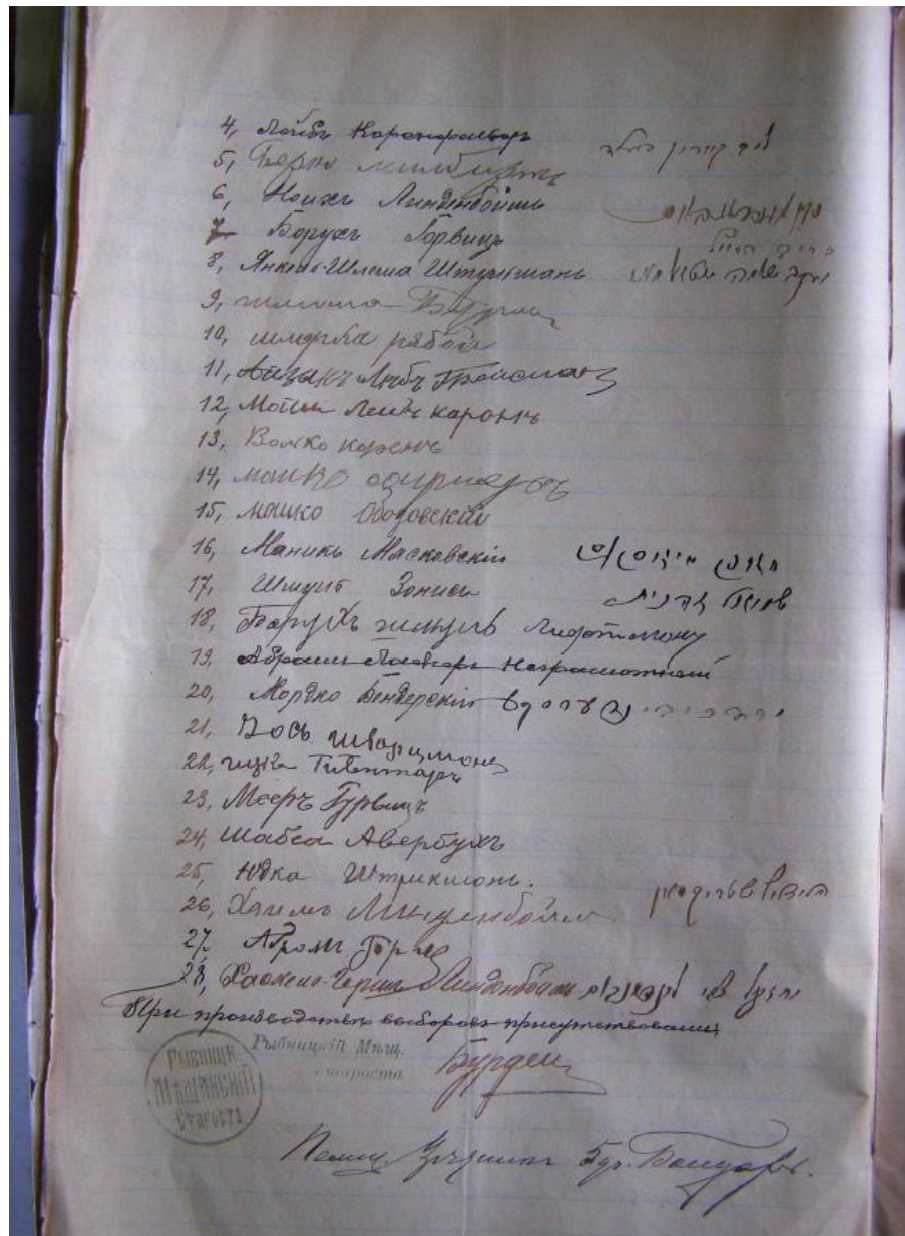


Рис. 4 Про вибір членів духовних правлінь єврейських молитовних шкіл і синагог, а також завідуючих єврейських кладовищ Балтського повіту. (ДАХМО) Ф.227 Оп.1 Спр.1144. 1915 р.



Фото 5,6 єврейський господарсько-житловий комплекс с. Круті. Фото автора.

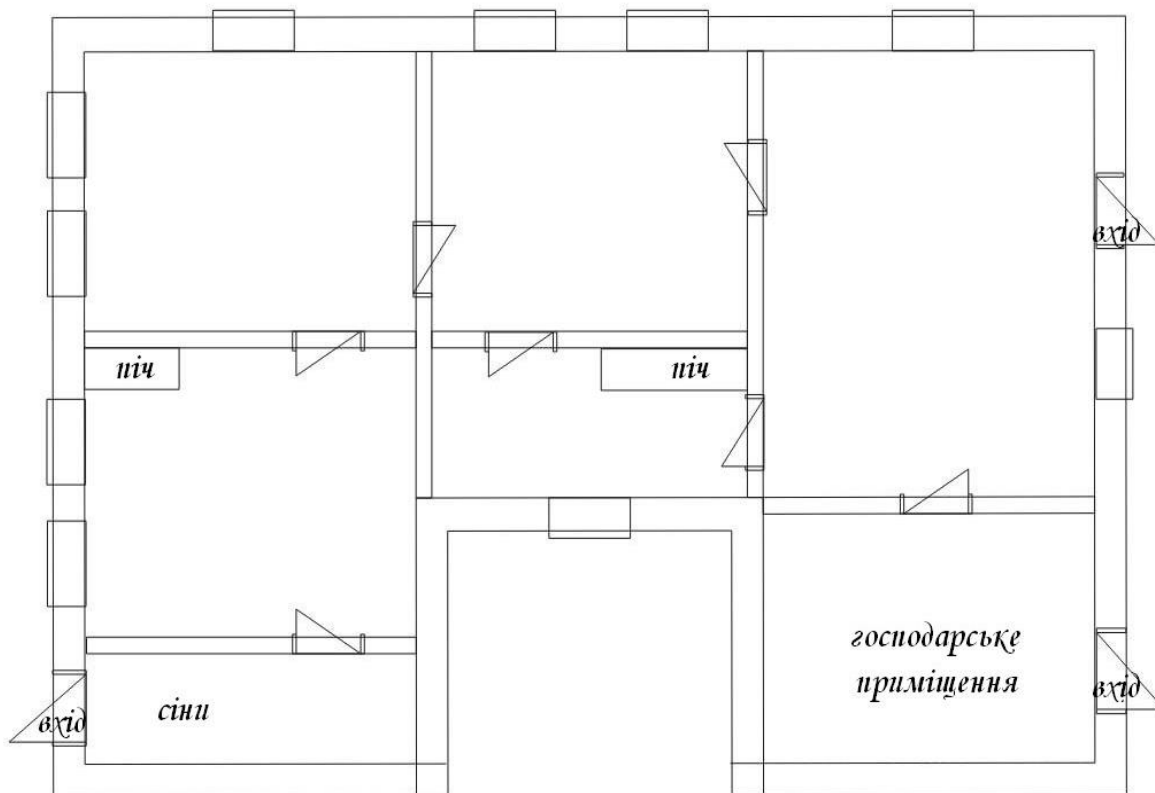


Рис. 7. План-схема єврейського господарсько-житлового комплексу с. Круті відповідно до Фото. 5,6



Фото 8, єврейські господарсько-житлові споруди м. Балта. фото автора



Фото 9, єврейські господарсько-житлові споруди м. Саврань. Фото автора



Фото 10, медальйон знайдений у с. Окни. Фото автора



QR-код містить посилання на 3D-реконструкцію єврейського житла с. Круті

Додаток 1.1 Таблиця №1

Список зареєстрованих ремісничих цехів станом на 1852 р. Балтського повіту Подільської губернії (ДАХМО, ф. 227, оп. 1, спр. 6563а. Перепис євреїв-ремісників Балтського повіту, 1852 рік, 512 арк.)

м. Балта		
Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
	Кількість працюючих осіб	Кількість працюючих осіб
Кравці чоловічого одягу	90	-
Кравці жіночого одягу	62	-
Швець (чоботар)	46	75
Кушніри	-	85
Шапкарство	25	-
Римарі (Лимарі)	5	5
Гарбарі (кожум'яки)	32	2
Столяри	41	17
Скляри	11	-
Ковалі	3	26
Слюсарі	3	4
Майстри з виготовлення срібних виробів	7	-
Токарі	3	-
Майстри з виготовлення золотих виробів	3	-
Теслярі	2	50
Гаптування	9	-
Малярі	3	-
Переплітники	12	-
Годинникові майстри	5	-
Медяники	12	-
Ватники	12	-
Бондарі	29	5
Різники тютюну	13	-
Майстри екіпажів	-	13
Муляри	26	1
Булочники	9	-
Пряничники	8	-
Майстри з виробу цукрових льодяників	-	1 (Франц Дювре)
М'ясники та різники	50	-
Свічники	10	-
Цирульники	4	-

Музиканти	8	-
Шихтувальники	2	-
Різьбярі печаток	2	-
Франзольщики	10	1 (німець, Віттенбергський підданий)
ВСЬОГО	557	280

м. Богополь

Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
Склярі	7	-
Фарбувальники	1	-
Мідники	5	-
Бондарі	9	-
Кравці чоловічого одягу	14	-
Кравці жіночого одягу	22	-
Різники кошерного м'яса	2	-
Майстри з виготовлення срібних виробів	1	-
Годинникові майстри	1	-
Цирульники	1	-
Палітурники	3	-
Ватники	1	-
Столяри	1	-
Шмуклери	1	-
Ковалі	3	1
Кушніри	2	1
Кожем'яки	9	-
Булочники	19	-
Чоботарі	8	-
Обробка круп	14	-
Свічники	5	-
Шапкарі	12	-
М'ясники кошерного м'яса	31	-
ВСЬОГО	150	2

м. Голованівськ

Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
Свічники	1	-
Шмуклери(виготовлення тісьми, шнурків та гудзиків)	2	-
Мідники	3	-
Кожум'яки	3	-
Чоботарі	20	-
Шапкарі	3	-
Ковалі	1	-
Столяри	3	-
Різники	4	-
Обробка круп	5	-
Бондарі	4	-
М'ясники (забій та обробка кошерного м'яса)	15	-
Булочники	9	-
Цирульники	3	-
Вирощування тютюну	1	-
Кравці	52	-
Башмачники	6	1
ВСЬОГО	135	1

м. Голоскове

Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
Кравці	8	-
Склярі	5	-
Бондарі	1	-
М'ясники	4	-
Різники кошерного м'яса	2	-
ВСЬОГО	20	-

м. Кодима

Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
Кравці	4	-
Чоботар	6	-
Мідники	3	-
Бондарі	2	-

Ткачі	2	-
Склярі	3	-
Столяри	1	-
Цирульники	1	-
Свічники	1	-
М'ясники	6	-
Різники кошерного м'яса	1	-
ВСЬОГО	30	-

м. Конецпіль

Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
Чоботарі	7	-
Склярі	3	-
Різники кошерного м'яса	2	-
Бондарі	1	-
Кравці	7	-
Шапочники	3	-
Булочники	4	-
М'ясники	3	-
Кожум'яки	2	-
ВСЬОГО	32	-

м. Криве Озеро

Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
Чоботарі	7	-
Кравці чоловічого одягу	23	-
Ковалі	4	5
Шапочники	9	-
М'ясники	4	-
Цирульники	7	-
Майстри годинників	1	-
Ватники	2	-
Фарбувальники	1	-
Булочники	2	-
Обробка круп	2	-
Бондарі	2	-
Шмуклера	1	-
Склярі	5	-

Столяри	3	-
ВСЬОГО	73	5

м. Круті

Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
Чоботарі	18	-
Кравці	38	-
Шапочники	12	-
Столяри	2	-
Склярі	4	-
Кожум'яки	13	-
Бондарі	2	-
Мідники	1	-
Фарбувальники	1	-
Шлехтовщики	1	-
Цирульники	1	-
Різники	5	-
М'ясники	8	-
Кушніри	-	8
Лимарі	-	1
ВСЬОГО	106	9

м. Окни

Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
Кравці	9	-
Цирульники	4	-
Мідники	2	-
Шапочники	1	-
Чоботарі	2	-
Різники	5	-
Скупщики	-	2
Лимарі	-	1
Токарі	-	1
Бондарі	2	-
Ткачі	2	-
М'ясники	5	-
Пивовари	1	-
Булочники	2	-
ВСЬОГО	35	4

м. Саврань

Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
Кравці	12	-
Кравці жіночого одягу	19	-
Чоботарі	12	-
Друкарі	9	-
Різники	3	-
Шапочники	5	-
Цирульники	2	-
Кожум'яки	4	-
М'ясники	3	-
Обробка круп	2	-
Свічники	1	-
Палітурники	4	-
ВСЬОГО	75	-

м. Рибниця

Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
Чоботарі	-	2
Кравці	10	-
М'ясники	3	-
Різники	2	-
Палітурники	2	-
Свічкарі	1	-
ВСЬОГО	17	2

м. Ягорлик

Вид професійної діяльності	Євреї	Християни
Бондарі	6	-
Кравці	2	-
М'ясники	3	-
Різники	1	-
ВСЬОГО	12	-

Таблиця №2

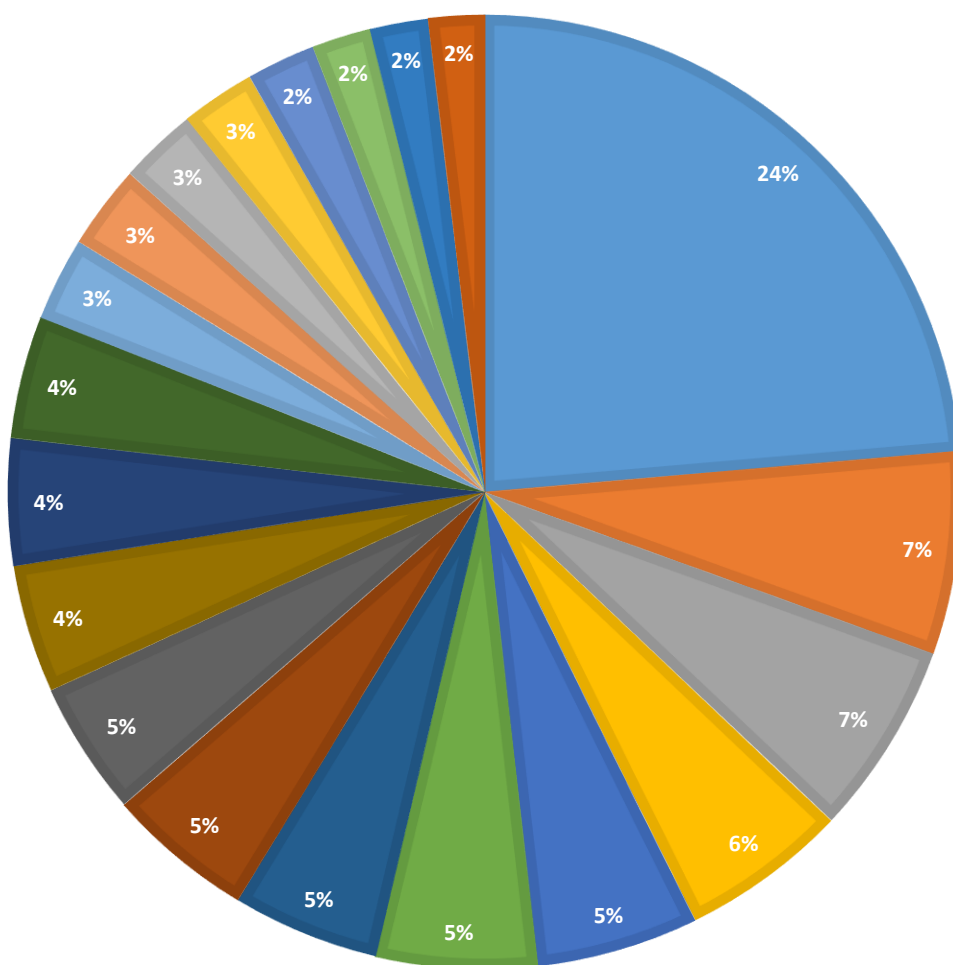
Кількість єврейських дворів у повітових містечках станом на 1852 р.

Назва містечка	кількість домів
Балта	
Богопіль	242
Голованівськ	175
Голосків	40
Кодима	63
Конецпіль	50
Криве озеро	162
Круті	156
Окни	57
Саврань	данні відсутні
Рибниця	22
Ягорлик	14

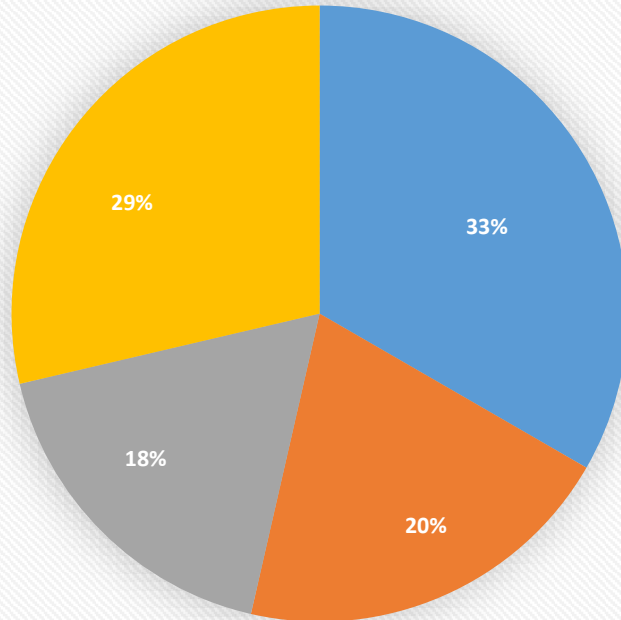
ДАГРАМИ КІЛЬКОСТІ ПРИХОЖАН СИНАГОГ У БАЛТСЬКОМУ ПОВІТІ

КІЛЬКІСТЬ ПРИХОЖАН У СИНАГОГИ М. БАЛТА СТАНОМ НА 1913-1914 РР.

- | | | |
|--|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> ■ Велика синагога ■ Бес (Байт)Гамедріш ■ Лісова ■ Старо-цеглова ■ У будинку Щербатого ■ Синагога ■ Цехова | <ul style="list-style-type: none"> ■ Савранська ■ Сандогурська ■ Красноярська ■ Велика купецька ■ Білоруська ■ У будинку Писаревського ■ У будинку Тарковського | <ul style="list-style-type: none"> ■ Тростяецька ■ Тальнянська ■ Кодимська ■ Езра ■ Коритнянська ■ Поховальна |
|--|---|---|

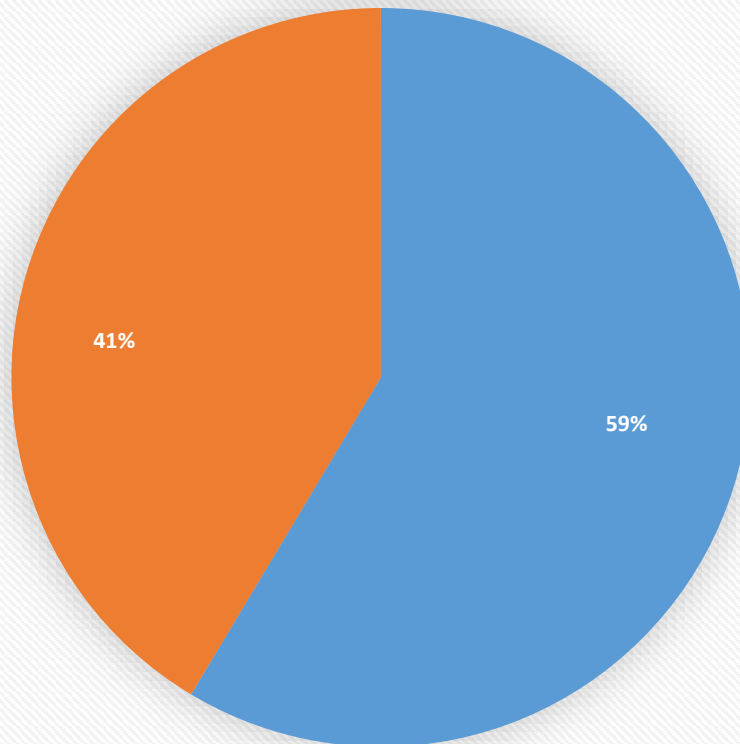


Кількість прихожан синагог м. Окни у 1913-1914 рр.



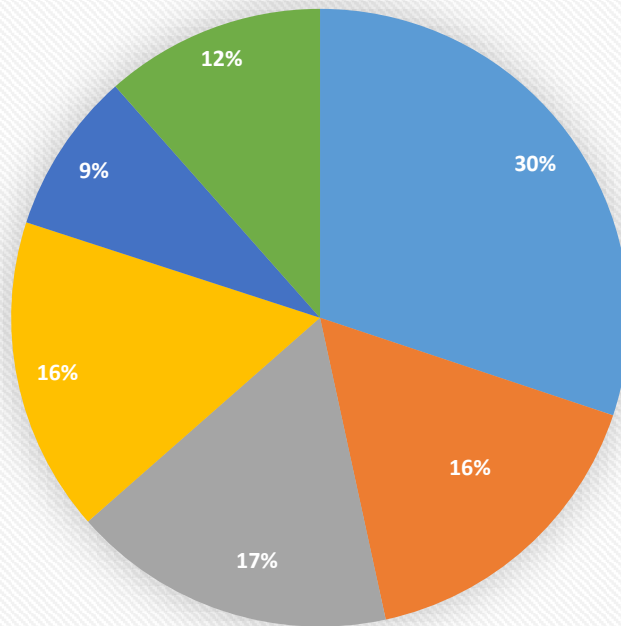
■ Синагога ■ Молитовна школа ■ Молитовна школа ■ Молитовна школа

Кількість прихожан синагог м. Ягорлик



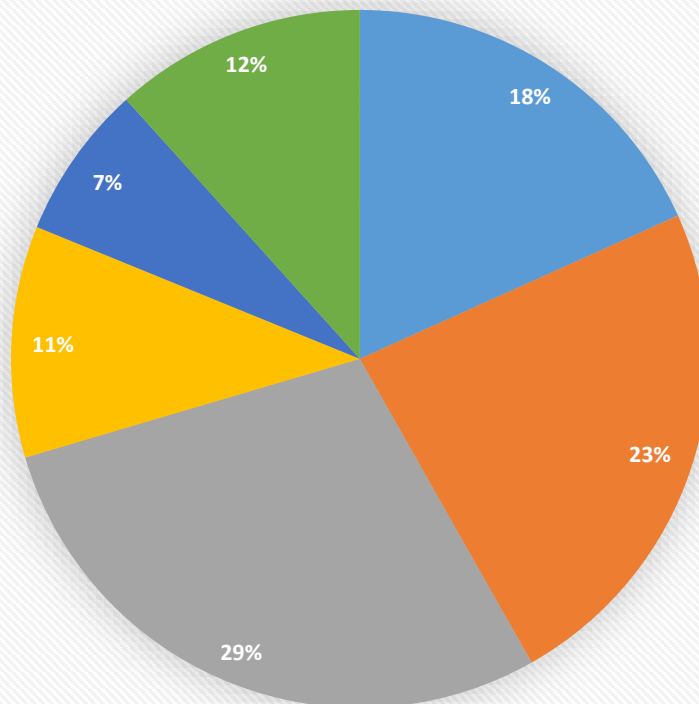
■ Ремісничий молитовний будинок ■ Відновлений молитовний будинок

Кількість прихожан синагог м. Круті 1913-1914 рр



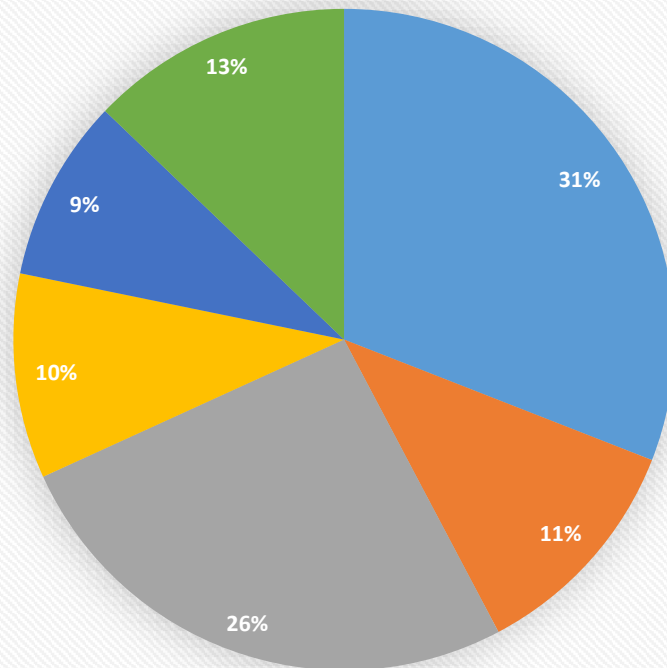
■ Синагога ■ Школа Броврман ■ Школа Бес-Гамітрідаш ■ Школа ■ Школа Бес Бровршин ■ Школа клоуз

Кількість прихожан синагог м. Рибниця 1913-1914 рр



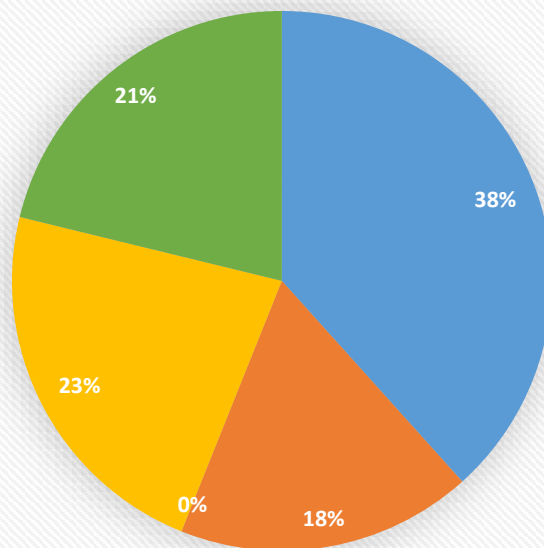
■ Школа ■ Клоуз ■ Клоуз ■ Клоуз ■ Клоуз ■ Клоуз

Кількість прихожан синагог м. Саврань 1913-1914 рр



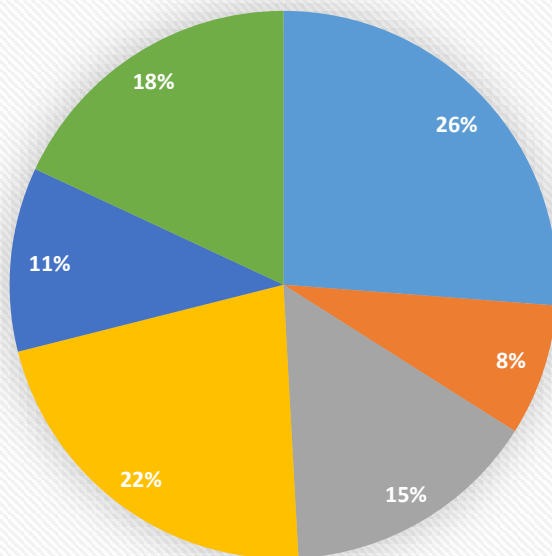
■ Синагога ■ Клоуз ■ Бес Гамітрідаш
 ■ Клоуз Давида Гитермана ■ Ремісничка ■ Новий клоуз
 ■ Бес Гамітрідаш

Кількість прихожан синагог м. Криве Озеро 1913-1914 рр



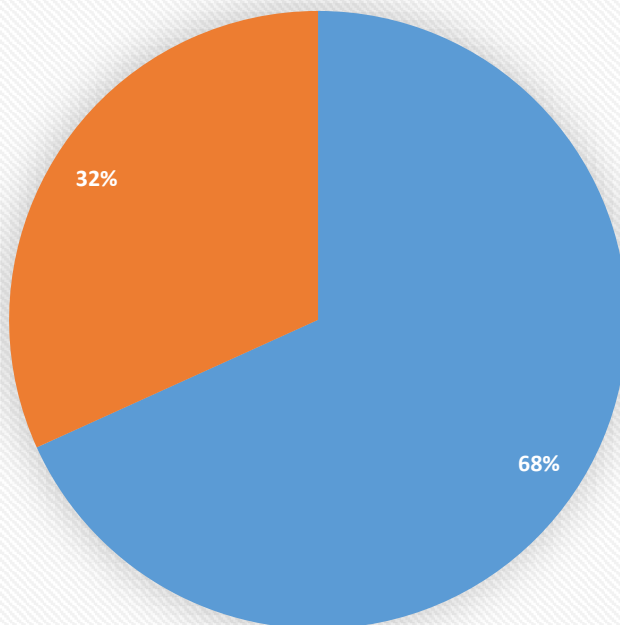
■ Синагога ■ Шифра-соскис
 ■ Клоуз ■ Без особливої назви
 ■ 2-а молитовна школа (синагога Байт кнесет) ■ Без особливої назви

Кількість прихожан синагог м. Богополь 1913-1914 рр



- Синагога
- Молитовна школа
- Клоуз (в домі Косого та Перельмутера)
- Молитовна школа "Біла"
- Клоуз (у будинку Кейзермана та Авербуха)
- Молитовна школа "Зелена"

Кількість прихожан синагог м. Конецполь 1913-1914 рр



- Молитовна школа
- Молитовна школа

ДОДАТОК 2 КЛАДОВИЩЕ М. БАЛТА



Фото 1, мацева жінки Хаї -Сури датується 1802 роком. Фото автора.



Фото 2, мацева жінки 1836 року. Фото автора.



Фото 3. Мацева представника роду Коєнів, Йосі-Мордехая, що помер у місці адар 5662 (1902) р. за малим рахунком. Фото автора



Фото 4. Мацева чоловіка на ім'я Єшя
помер у місяці тевет 5555 (1795) р. за малим рахунком. Фото автора.



Фото 5. Мацева чоловіка Шмуель,
що помер у місяці адар 5574 (1814) р. за малим рахунком. Фото автора.



Фото 6. Мацева з зооморфним декоруванням Фото автора.



Фото 7. Мацева. Поховання вчителя (ребе) Аврама-Моше, сина Іцхака, помер у місяці адар 1884 р. Фото автора.



Фото 7. Мацева жіноча 5674 (1914) р. за малим рахунком. Приклад диглосної епітафії: традиційний літургійний текст на івриті (з використанням формул נ"פ та ה.ב.צ.ג.ה) та світські біографічні дані російською мовою.



Фото 8, огель. Поховано чоловіка на ім'я Давид,
що помер у місяці Шват (Шеват) 5655 (1895) року,
за малима рахунком. Фото автора.



Фото 8. Приклад трансформації намогильного каменю.

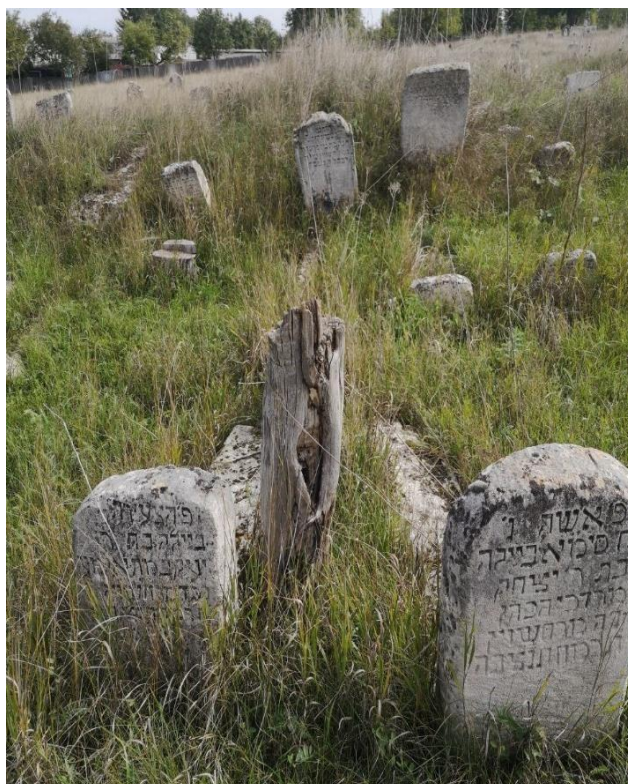


Фото 9, мацеви у формі чобота. Фото автора



Фото 10, мацева жінки Мар'ям, що померла у місяці хешван. Фото автора



Фото 11, мацева. Поховання чоловіка поважного Доева сина рабина Шалома.

Помер у місяці Кіслев 5658 (1898) року за малим рахунком. Фото автора.

ДОДАТОК 3. КОДИМСЬКЕ КЛАДОВИЩЕ



Фото 1, мацева. Похований рабі Яков Єхуда син
рабі Нахмана Шимона Когена.

Помер 28 тамуза 5688 (1928) за малим рахунком. Фото автора



Фото 2, мацева. Жінка пані Хана донька рабі Моше. Померла у місяці кіслев 5664 (1904) року за малим рахунком. Фото автора



Фото 3, мацева. Похована жінка Фейга дочка Боруха. Померла у 19 адара 5672 (1912) за малим рахунком. Фото автора



Фото 4, мацева. Поважний чоловік Ашер син рабі Авраама.

Помер 18 нісана 5675 (1915) року за малим рахунком. Фото автора



Фото 5, мацева. Чоловік помер 8 елула 5689 (1929) за малим рахунком. Фото автора



Фото1. Мацева жінки Хаї дочки рабі Моше. Померла у 9-го дня місяця тішрей 1818 році за малим рахунком. Фото автора.

ДОДАТОК 4. Кладовище Криве Озеро



Фото 1. Мацева чоловіча Хаїма – Лейби Когена, що помер 3 ав 1848 (5608) року за малим рахунком. Фото автора.



Фото 2. Мацева молодого чоловіка Хаїма сина вчителя (равина) Меєра, помер 7 кеслев 1847 (5607) року за малим рахунком. Фото автора.



Фото 3. Мацева у вигляді стовбура дерева датується 1842 (5602) роком за малим рахунком. Фото автора.



Фото 4. Мацева у вигляді скрижалів. Фото автора

ДОДАТОК 5. КЛАДОВИЩЕ САВРАНИ



Фото 1. Огель савранського цадіка Моше Цві Гітермана (1775-1838). Фото автора.



Фото 2. Мацева жіноча. Датується 1834 (5594) роком за малим рахунком.
Фото автора.



Фото 3. Поховання жінки Леї дочки Мордехая, що померла у місяці хешван 1847 (5607) року за малим рахунком. Фото автора.



Фото 4. Поховання жінки Цилі, доньки вчителя Іцхака, що померла у місця тевет 1846 (5606) року за малим рахунком. Фото автора.



Фото 5,6. Намогильний пам'ятник у вигляді стели. Фото автора.

ДОДАТОК 6. Кладовище Окни



Фото 1, мацева жіноча. Фото автора.



Фото 2, мацева. Фото автора.



Фото 3, мацева. Фото автора.

ДОДАТОК 7. ЗАПОВІДІ (МІЦВОТ)

РЕЛІГІЯ (атрибутика, обрядодії)

1. Відділяти «Халу» (частину тіста) віддавати когену - Чис. 15:20.
2. Не їсти в Йом Кіпур -Лев. 23:29
3. Не їсти хамец у Песах -Вих. 13:3
4. Відпочивати в перший день свята Суккот - Лев. 23:34-35.
5. Відпочивати в восьмий день свята Суккот - Лев. 23:36.
6. Жити в сукке сім днів - Лев. 23:42.
7. Збиратися усьому народу на другий день Суккота на завершення кожного сьомого року для читання Тори - Втор. 31:12.
8. Брати чотири види рослин (Арбаа мінім) у Сукот - Лев. 23:40.
9. Знищувати будь-які ідоли та культові споруди - Втор. 12:2-3, 7:5.
10. Їсти мацу в ніч 15-го нісана - Вих. 12:18.
11. Носити тфілін на голові- Вих. 13:9, 13:16; Втор. 6:8, 11:18.
12. Носити тфілін на руці -Втор. 6:8.
13. Робити цицит -Чис. 15:38.
14. Встановлювати мезузу -Втор. 6:9.
15. Не виголювати скроні - Лев. 19:27

ПОБУТ (Харчування та безпека)

1. Відділяти перші плоди нового врожаю (бікурим) і приносити їх в Храм - Вих. 23:19.
2. Не їсти м'ясо «нечистої» худоби та «нечистих» диких тварин -Втор. 14:7-8
3. Не їсти від «нечистих» риб -Лев. 11:10-11
4. Не їсти м'ясо нечистих птахів -Лев. 11:13
5. Не їсти літаючих комах -Втор. 14:19
6. Не їсти повзаючих комах -Лев. 11:41
7. Не варити м'ясо в молоці -Вих. 23:19
8. Не їсти м'ясо, зварене в молоці -Вих. 34:26
9. Не їсти м'ясо бика, засудженого до побиття камінням -Вих. 21:28
10. Не їсти хліб нового врожаю до кінця дня 16 Нісана -Лев. 23:14

11. Не їсти сідничний сухожилок тварин -Бут. 32:33
12. Не вживати в їжу кров -Лев. 7:26
13. Перевіряти ознаки кошерності у скота і звірів - Ваїк. 11:2-3.
14. Перевіряти ознаки кошерності у птахів - Дв. 14:11
15. Перевіряти ознаки кошерності комах (ті що мають адаптовані ноги для стрибання -сарана і т. ін.) -Ваїк. 11:21.
16. Перевіряти ознаки кошерності риб (ті що мають луску і плавники) -Лев. 11:9.
17. Вести точний облік місяців і років - Вих. 12:2.
18. Відпочивати усім в шабат - Вих. 23:12.
19. Говорити про велич і святість шабату під час його початку і завершення- Вих. 20:8-11.
20. Вимога видалення хамец з наших володінь вдень 14-го нісана під загрозою вилучення із спільноти - Вих. 12:15.
21. Розповідати про вихід з Єгипту в ніч на 15-е нісана - Вих. 13:8.
22. Відпочивати від роботи, святкувати свято, вечірне богослужіння в перший день Песаха - Вих. 12:16.
23. Не виконувати роботу в шабат -Вих. 20:9
24. Не віддалятися в шабат за межі 2000 ліктів від міста -Вих. 16:29
25. Не карати злочинців в шабат -Вих. 35:2-3

ШЛЮБ ТА СІМ'Я (Мораль та діти)

1. Окупатися в мікві для очищення від усіх видів туми - Лев. 15:16.
2. Плодитися і розмножуватися та прагнути до продовження роду- Бут. 9:7
3. Здійснювати кідущин (заручини)- Втор. 24:1
4. Чоловік має залишатися з дружиною протягом першого року подружнього життя-Втор. 24:5
5. Не вступати в близькість з жінкою без шлюбного договору -Втор. 23:18

КОМУНІКАЦІЇ (Соціальна етика)

1. Не залишати єврея у смертельній небезпеці -Лев. 19:16
2. Не залишати у наших поселеннях та будинках джерела підвищеної небезпеки -Втор. 22:8
3. Не підводити один одного недоброчесними порадами -Лев. 19:14
4. Заборона судді призначати, а судовому виконавцю завдавати такі удари батоном, які можуть призвести до смерті -Втор. 25:3
5. Не поширювати плітки та наклеп -Лев. 19:16
6. Заборона ненавидіти один одного -Лев. 19:17
7. Не соромити один одного -Лев. 19:17
8. Не мстити один одному -Лев. 19:18
9. Не проявляти злопам'ятність -Лев. 19:18
10. Не проклинати єврея -Лев. 19:14
11. Не проклинати батьків -Вих. 21:17
12. Не бити батьків -Вих. 21:15
13. Не слідувати шляхами інших народів-Лев. 20:23
14. Не звертатися до ідолослужіння і не вивчати його- Лев. 19:4
15. Не пригноблювати вдів і сиріт -Вих. 22:21
16. Не ображати гера словами -Вих. 22:20; Лев. 19:33
17. Не зводити на царство в Ізраїлі неєврея -Втор. 17:15

БЛАГОДІЙНІСТЬ ТА ЕКОНОМІКА

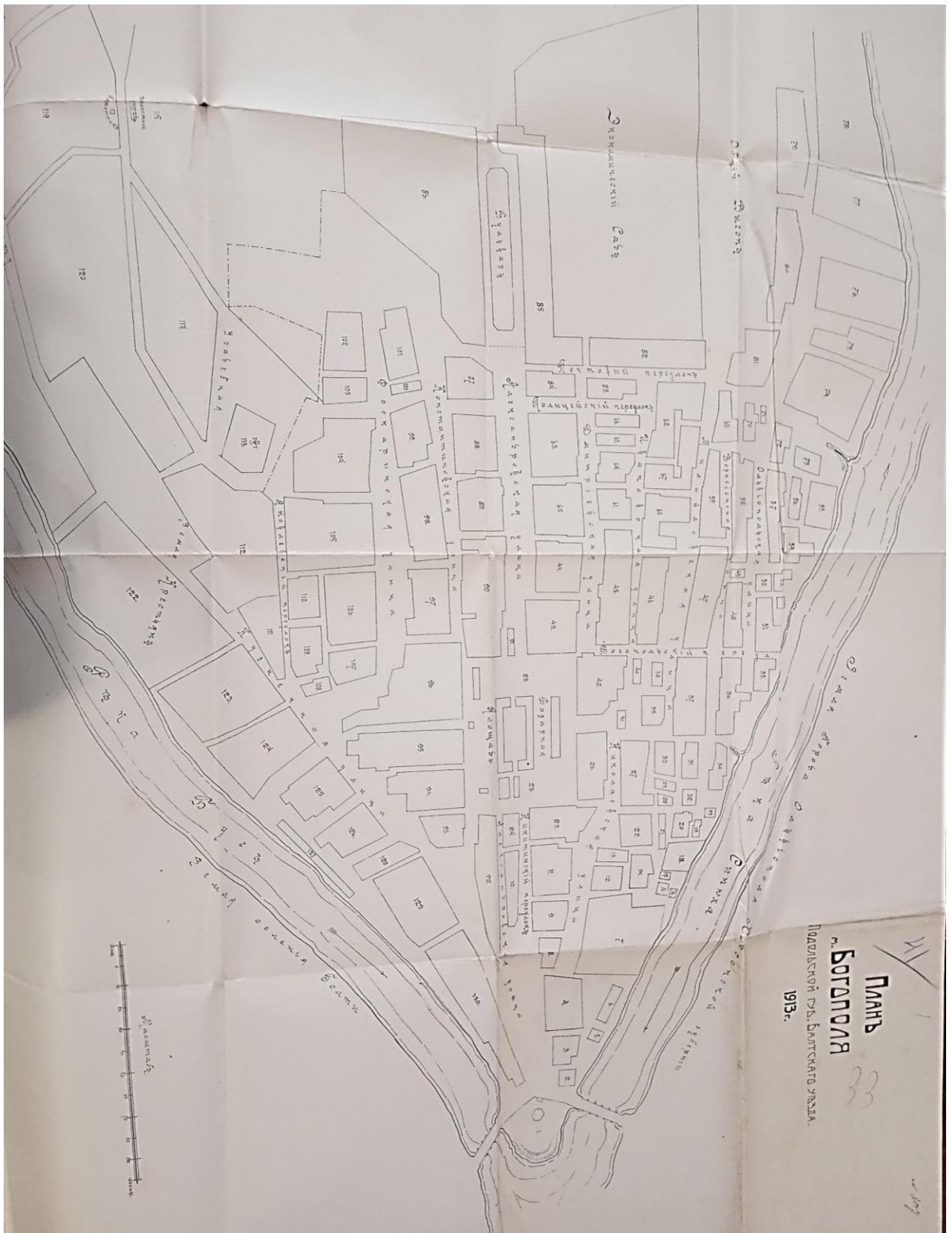
1. Не відмовляти в позичці через наближення сьомого року -Втор. 15:9
2. Не ухилятися від надання матеріальної допомоги незаможним -Втор. 15:7
3. Не вимагати повернення боргу, якщо відомо, що боржник не в змозі його повернути -Вих. 22:24
4. Не давати в борг під відсотки -Лев. 25:37
5. Не брати в борг під відсотки -Втор. 23:20
6. Не сприяти укладенню угоди, що передбачає виплату боргу з відсотками - Вих. 22:24

7. Не пригнічувати найманого працівника, затримуючи його зарплату -Лев. 19:13
8. Не брати у боржника заставу силою -Втор. 24:10
9. Не брати заставу у вдови -Втор. 24:17
10. Не брати в заставу посуд, призначений для приготування їжі -Втор. 24:6
11. Не грабувати -Лев. 19:13
12. Не затримувати виплату боргу -Лев. 19:13
13. Не обманювати один одного у торгівлі -Лев. 25:14
14. Не обманювати гера в угодах -Вих. 22:20
15. Не мати у своєму володінні неправильні ваги та інші вимірювальні інструменти -Втор. 25:13-15

ЗАПОВІДІ ПРО ОСВІТУ (ТАЛМУД ТОРА)

1. Прагнути до спілкування з мудрецами Тори - Втор. 10:20, 11:22.
2. Вивчати Тору і навчати їй інших- Втор. 6:7

ДОДАТОК. ПЛАН М. БОГОПОЛЯ ТА М. БАЛТА



ДАОО ф.16, оп.124, спр.7788

