

Елена Носенко-Штейн

## «Свое» и «чужое» в современном российском городе: еврейская сакральная география

Кризис еврейской идентичности, о котором так много пишут и говорят исследователи, публицисты и еврейские активисты во всем мире [Meyer 1990; Arnow 1994; Webber 1994; Собкин, Грачева 1998; Hart 2001; Милитарёв 2002; Cherviakov et al. 2003; Иерушалми 2004; Носенко 2004; Римон 2006; Сатановский 2006; Cohen, Werheimer 2006; Gitelman 2009; Носенко-Штейн 2013 и др.], привел к тому, что многие традиционные еврейские ценности в современном мире утрачивают свою значимость. Это вполне справедливо для современной России, в которой этот кризис, как почти всюду на постсоветском пространстве, в силу различных исторических обстоятельств достиг особой глубины (подробнее об этом см.: [Носенко-Штейн 2013]). Многочисленные исследования показывают, что для еврейской идентичности в России ведущим критерием с советских времен остается этнический принцип, т.е. вера в общее происхождение или наличие предков-евреев [Gitelman 1994; 1998; 2009; Шапиро и др. 2006; Носенко-Штейн 2010б]. Согласно опросу, проведенному мною в 2007–2010 гг. (об этом опросе я расскажу чуть ниже), 45 % респондентов полагают, что для того, чтобы считаться евреем, нужно иметь родителей-евреев, а 36 % — что для этого достаточно иметь

Елена Эдуардовна Носенко-Штейн  
Институт востоковедения РАН,  
Москва  
nosenko1@gmail.com

одного родителя-еврея [Носенко-Штейн 2013: 72]. Не менее, а в ряде случаев и более важным признаком принадлежности к еврейству в современной России является самоидентификация: для почти 89 % опрошенных главное — «чувствовать себя евреем» [Носенко-Штейн 2013: 76]. Одним из следствий кризиса еврейской идентичности является и значительная деформация восприятия традиционных городских ландшафтов и городского пространства. В последние годы тема восприятия городского ландшафта стала чрезвычайно популярна среди специалистов, особенно занимающихся антропологией города. А проблемы «городской географии», в том числе сакральной, обрели большую значимость и стали предметом многочисленных дискуссий [Lefebvre 1991; Lewicka 2008; Bandarin 2011]. Это связано как с увеличением городского населения, в частности в результате миграций и роста мультикультурности, так и с изменением функций различных элементов городского ландшафта, роли тех или иных мест в городском пространстве и т.п.

В этой статье я хочу коротко остановиться на изменении восприятия *своего* и *чужого* сакрального и профанного мест — синагоги, церкви, общинных и иных центров — еврейским населением ряда российских городов в наши дни<sup>1</sup>. Надо иметь в виду, что хотя в иудаизме синагога не считается сакральным местом (это не храм, не место божественного присутствия или обитания божества), однако в массовом сознании (особенно в нееврейском, шире — российском массовом сознании) она имеет именно этот статус.

### Источники и методы

При написании статьи я, как и в предыдущих своих работах, использовала комплексный подход: сочетание качественных (тексты глубинных интервью и включенное наблюдение) и количественных исследований (данные анкетного опроса). Мне неоднократно приходилось писать о преимуществах такого подхода (наиболее подробно об этом говорится в моей книге [Носенко 2004: 45–50], поэтому здесь я скажу об этом кратко). На мой взгляд, качественные исследования в любом случае должны предшествовать количественным, ибо первые позволяют на сравнительно небольшом материале выявить общие

---

<sup>1</sup> Мне уже приходилось обращаться к этой теме [Носенко 2008; Nosenko-Stein 2011], при этом я изучала проблему на примере смешанных браков, преимущественно опираясь на качественные методы. Здесь я собираюсь исследовать проблему более всесторонне. Хотелось бы также подчеркнуть, что речь идет именно о сакральной географии (а не просто о топографии), т.к. я рассматриваю сакральные и профанные пространства, выполняющие определенные функции, а не просто точки на карте города.

тенденции изучаемых явлений и процессов, наметить основные рабочие гипотезы. Количественные же методы в силу их «массовости» позволяют верифицировать и уточнить результаты, полученные в ходе разного рода интервью и включенного наблюдения. Однако в дальнейшем проведение дополнительных интервью и их анализ опять же позволяют получить более глубокую перспективу, которой обычно не хватает даже хорошим социологическим опросам. Иными словами, применение различных методов, особенно в изучении таких сложных проблем, как культурная идентичность, культурная память, поведенческие вопросы и т.п., дает возможность исследовать эти проблемы наиболее полно и всесторонне.

В последние три десятилетия именно сочетание различных методов, в том числе количественных и качественных, широко применяется как за рубежом, так и в нашей стране. Примеры можно приводить бесконечно, упомяну, в частности, блестящую работу П. Спикарда о межэтнических, межрасовых и межконфессиональных браках и союзах в США [Spickard 1989], из многочисленных исследований Л. Ременник о русскоязычных эмигрантах на трех континентах ее книгу [Remennick 2007] и совсем недавнюю работу З. Ханина, Д. Писаревской и А. Эпштейна о еврейской молодежи на постсоветском пространстве [Ханин и др. 2013]. Это лишь произвольно выбранные примеры, но и они показывают, что сочетание количественных и качественных методов в антропологическом исследовании давно стало распространенной практикой.

Исследование проводилось мною в Москве, Смоленске, Великом Новгороде, Пензе и Краснодаре в 2007–2010 гг. Еврейские общины этих городов, за исключением московской, очень небольшие, но имеют давнюю историю, восходящую к концу XVIII в. Исторические события так или иначе нашли свое отражение в городской географии: наличие (бывших) синагог и молитвенных зданий, общинных центров, библиотек и пр. В постсоветское время в связи с начавшимся в 1990-е гг. «еврейским ренессансом» во всех городах появились и новые «еврейские объекты»: помещения благотворительных организаций (хэседов), культурных центров, которые в настоящее время выполняют иные, нежели прежде, функции. Более того, в систему «еврейской географии» в настоящее время «встроены» и православные храмы, роль и функции которых тоже сильно изменились по сравнению с дореволюционным периодом.

Генеральная выборка составила 320 человек в возрасте от 16 до 96 лет, 62 % женщин. Значительная часть респондентов в той или иной степени участвовала в еврейской жизни: это

были клиенты хэседов, т.е. люди старше 60 лет, а также посетители мероприятий «Гилеля» (молодежной еврейской организации) или участники программ «Сохнута» (Еврейского агентства для России) — молодые люди до 30 лет. Таким образом, первоначально у меня была смещенная выборка, которая отражала половозрастной состав посетителей еврейских организаций. В дальнейшем я стремилась ее выровнять, опрашивая людей среднего возраста, а также тех, кто эти организации не посещал (в средней возрастной группе таких было большинство). К тому же метод «устной истории», которому я, как и в прежних своих исследованиях, отдавала предпочтение, позволяет глубже понять мотивы поступков и восприятие информантов (которых я в основном находила по принципу «снежного кома») и тем самым скорректировать результаты опроса.

В ряде случаев я также использовала результаты, полученные другими исследователями, косвенно затрагивавшими некоторые интересовавшие меня вопросы.

### **О кризисе идентичности и памяти на постсоветском пространстве**

Кризисные явления, о которых я упомянула выше, а также разнообразные глубокие изменения и трансформации на постсоветском пространстве (коснувшиеся, разумеется, не только евреев) привели к образованию «культурного вакуума», которому неминуемо сопутствуют этнические «возрождения», религиозные «ренессансы», распространение «новых» религиозных культов и «фундаментализация» старых. Все эти явления (в том числе «этнизация» и «десекуляризация») привели к изменениям — реальным или воображаемым — в восприятии городской географии. Различные городские пространства могут становиться объектами для конструирования «мест памяти», наделяемых разнообразными смыслами. Такие интерпретации различных мест, в свою очередь, зависят от социокультурного дискурса, к которому они принадлежат, т.е. соотносятся с субъективным опытом и отношениями заинтересованных групп, групп, использующих эти места, и групп, участвующих в различных связанных с этими местами дискурсах [Skriebeleit 2005: 219; цит. по: Vittì 2011].

Советское гомогенное восприятие городского пространства сменилось крайне дифференцированной картиной городского ландшафта, включая его этнические и религиозные «компоненты». «Народные вкусы [я бы добавила — массовая культура. — *Е.Н.-Ш.*], помимо всего прочего, отражают отношение к городу, государству, нации, семье, деньгам, иностранцам,

разным меньшинствам, искусству и всей системе» [Stites 2000: 2]. Храмы различных конфессий (включая церкви, мечети и синагоги), а также центры этнической активности (общинные, культурные, диаспорные и иные) играют значительную роль в формировании жизненного стиля современных российских горожан, а также в городском ландшафте. Эти изменения, в свою очередь, иногда приводят к деформациям, порой весьма странным, в культурной идентичности россиян.

### Сакральное: свое ли?

Сначала немного цифр. Чуть более четверти опрошенных определенно назвали себя верующими (табл. 1).

Таблица 1

#### Можете ли вы назвать себя верующим? (%)

Да	27,5
Нет	27,5
Что-то такое над нами есть	20,3
Я верующий, но не религиозный	10,1
Я агностик	5,8
Верю в рок, в судьбу	2,9
Верю в мировой разум	2,9
Затрудняюсь ответить	1,5
Нет ответа	1,5
Всего	100,0

При этом среди тех, кто определенно верит (25%), больше всего совсем молодых людей в возрасте от 16 до 19 лет; много молодежи (от 16 до 34 лет) и среди тех, кто определенно назвал себя неверующим. А вот люди в возрасте 55–69, а также 70 и более лет чаще отвечают, что они «верующие, но не религиозные», верят в рок, судьбу, мировой разум и т.п.

Согласно разным исследованиям, иудаизма придерживаются от 13 до 20% российских евреев. Так, по данным опроса, проведенного в 2012 г. социологической службой «Среда» среди россиян (в том числе евреев), иудаизм исповедует 13% еврейского населения России <<http://sreda.org/arena>>. По данным В. Шапиро и его коллег, проводивших опрос в Петербурге в 2005 г., доля тех, кто «симпатизирует» иудаизму, составляет в разных возрастных категориях около  $\frac{1}{4}$  от числа опрошенных [Шапиро и др. 2006: 109].

Мои исследования поначалу давали результат, близкий к данным В. Шапиро и его соавторов. На вопрос анкеты «Если вы считаете себя верующим, то к какой религии вы себя относите?» 22 % респондентов ответили: «К иудаизму». Однако дальнейшие исследования, количественные и качественные, показали, что реально вероучительной и обрядовой практике следуют (т.е. посещают синагогу, делают обрезание, соблюдают кашрут — диетарные законы иудаизма и пр.) гораздо меньше опрошенных — от 1 до 8 % (подробнее см.: [Носенко-Штейн 2013: 91–95]). В. Шапиро и его соавторы также указывают, что обрядовых практик последовательно придерживаются от 1 до 4 % респондентов [Шапиро и др. 2006: 109].

Что касается синагоги, то, по моим данным, ее регулярно посещают менее 6 % опрошенных (см. табл. 2).

Таблица 2

**Как часто вы посещаете синагогу? (%)**

	Пол респондента		Доля в выборке
	Мужской	Женский	
Посещаю постоянно	4,5	6,4	5,8
Посещаю иногда	45,5	29,8	34,8
Не посещаю	50,0	55,3	53,6
Нет ответа	0	8,5	5,8
Всего	100,0	100,0	100,0

Как мы видим, больше половины опрошенных синагогу не посещают никогда; из тех, кто это делает постоянно, мужчин немного больше, чем женщин. Среди тех, кто считает посещение синагоги обязательным, больше всего людей 25–34 и 55–69 лет (впрочем, тех и других немного, почти во всех возрастных группах гораздо больше тех, кто считает это только желательным или не склонен посещать синагогу; табл. 3).

Согласно опросу, проведенному А. Осовцовым и И. Яковенко, 11,7 % евреев — постоянные посетители синагоги [Осовцов, Яковенко 2011: 75]. Иными словами, меньшинство российских евреев видят в ней *свое* сакральное пространство. Любопытно, что так ее иногда воспринимают даже люди, не считающие себя иудеями (и шире — верующими).

Вот один из характерных фрагментов интервью. Яков Б., 73 года (Великий Новгород, 2007), рассказывал о своем отношении к синагоге:

*Ну какие мы все евреи, мы же в советское время росли. Конечно, я неверующий был, я коммунист, я партбилет свой на стол не по-*

Таблица 3

**Нужно ли, по-вашему, посещать синагогу,  
чтобы считаться евреем? (%)**

Возраст	Нужно ли посещать синагогу?					
	Обязательно	Желательно	Не имеет значения	Затрудняюсь ответить	Нет ответа	Всего
16–19	0	50,0	25,0	25,0	0	100,0
20–24	0	0	83,3	16,7	0	100,0
25–34	11,1	44,4	33,3	0	11,1	100,0
35–54	7,7	15,4	69,2	7,7	0	100,0
55–69	11,1	22,2	44,4	16,7	5,6	100,0
70 и более лет	0	31,6	36,8	21,1	10,5	100,0
Доля в выборке	5,8	26,1	47,8	14,5	5,8	100,0

*ложил... Но сейчас я хожу сюда [в синагогу, точнее, в зал для молитвенных собраний. — Е.Н.-Ш.], мне приятно. Понимаете, не чтобы раввина послушать, нет, просто я здесь себя немного чувствую евреем. Я теперь жалею, что я мало расспрашивал родителей, они ведь все это, наверное, знали.*

Из этого отрывка видно, что синагога может функционировать как место памяти (*lieu de mémoire*), о чем писал Пьер Нора в своих знаменитых исследованиях [Нора и др. 1999; Нора 2005], или, если уж быть точным, «вместо места памяти» (*au lieu de mémoire*) — в данном случае памяти еврейской, поскольку она нередко утрачена или сильно деформирована. Кроме того, память, как и самоидентификация, у людей еврейского происхождения «множественна», т.е. отражает опыт разных социокультурных групп (подробнее см.: [Носенко-Штейн 2013]).

Иногда пожилые люди получают в синагоге бесплатные обеды или иную материальную помощь, в этом случае синагога выполняет свою традиционную функцию экономической поддержки нуждающихся, почти полностью исчезнувшую в советский период. Правда, некоторые люди начинают рассматривать синагогу именно как центр распределения материальных благ *par excellence* — свое профанное место, и это не всегда воспринимается позитивно остальными.

Например, Полина Б., 51 год (Смоленск, 2009), очень эмоционально говорила о такой помощи:

*В нашу-то синагогу [имеется в виду зал для молитвы. — Е.Н.-Ш.] почти никто не ходит. Евреев почти не осталось. Многих мы видим, когда посылки дают, а потом днем с огнем их [евреев] нет. <...> А для кого они [хасиды] строят этот центр — с гостиницей, с синагогой, с туристическим центром — для себя, для своих, для бизнесменов из Америки? А нам все это зачем?*

Пожилые информанты, которых я называю хранителями — теми, кто сохраняет остаточные элементы традиционной восточно-ашкеназской культуры (подробнее об этом см.: [Носенко-Штейн 2013: 64–69]), даже в тех случаях, когда они позиционируют себя как неверующих, обычно воспринимают синагогу в качестве своего сакрального пространства.

Наталья С., 82 года (Москва, 2010):

*Я считаю, что Бог един и не важно, где ему молиться. Но уж если я еврейка, то пошла бы, конечно, в синагогу... — А Вы ходите в синагогу? — Приходилось бывать, но редко.*

Вера В., 81 год, пенсионерка (Петербург, 2005):

*Я раньше не ходила ни в синагогу, ни в церковь. Мы ведь росли в советское время. <...> Но в последние годы я стала очень интересоваться вопросами религии, читаю Тору. <...> Не все мне там нравится, но многое близко. И я стала иногда ходить в синагогу — на некоторые праздники, на Йом Киппур. <...> Если уж я еврейка, то мне и нужно свою веру обосновать именно в синагоге, не в церкви, конечно.*

Совсем иначе обстоит дело у тех информантов, которые обладают нееврейской самоидентификацией и называют себя русскими, а также у тех, кто «чувствует себя» евреем почти исключительно «благодаря» антисемитизму (у последних — негативная форма еврейской самоидентификации, подробнее см.: [Носенко-Штейн 2013: 66–67]). Они обычно не посещают синагогу, воспринимая ее как чужое сакральное.

Татьяна П., 68 лет (Петербург, 2000), так рассказывала об этом:

*В церкви я иногда бываю. В юности — из любопытства. А у мужа родные — очень верующие люди, их отпевают, и я как жена при этом присутствую. Но службы в церкви не отстаиваю. Сейчас мне очень хочется купить свечи, заказать службу за упокой. Ведь мои дочери сами крещеные, и крестили детей, старшая дочь очень верующая. А в синагоге я не была, но как-то ездила покупать мацу. Но заходить туда я как-то боюсь — ведь женщинам же*

туда нельзя. (Информантка разделяет довольно распространенное в российском массовом сознании мнение о запрете женщинам ходить в синагогу.)

Информанты с гибридной самоидентификацией (т.е. те, кто в одних ситуациях ощущает себя русским, в других — евреем) нечасто посещают синагогу. Их двойственная самоидентификация обычно имеет следствием амбивалентное восприятие синагоги: то как *своего*, то как *другого* (но уже не *чужого*) сакрального.

Валентина Г., 38 лет, мать — еврейка (Москва, 2008), на вопрос о посещении церкви ответила:

*Ох, это сложно, сложно... Я ведь была крещена в раннем детстве, но в церковь, конечно, не ходила. Так, из любопытства только с подружками забегали. <...> Но лет 10 назад, знаете, все стали ходить, разговаривать об этом. Вокруг меня только и разговоров было. И я тоже стала ходить в церковь — иногда. — А Вы никогда не ходили в синагогу? — Раньше нет, не приходилось. А тут меня уговорили пойти, мне было все так странно, необычно. <...> Скорее позитивное впечатление, знаете. Я пока не могу определить.*

Так называемые «новые евреи» — те, чья еврейская самоидентификация была сконструирована совсем недавно (в основном молодые люди), — синагогу посещают, хотя не всегда регулярно. Иногда они даже воспринимают ее как *свое* профанное пространство, своего рода еврейский молодежный клуб.

Олеся К., 21 год (Пенза, 2007), отзывалась о своих визитах в синагогу следующим образом:

*Я хожу сюда, потому что мне нравится здесь тусоваться. Раньше я тусовалась в другом месте, теперь тусуюсь здесь. Тут интересно, все эти Шаббаты, я такого раньше не видела, ребята и девочки очень хорошие.*

Как правило, такое восприятие синагоги характерно для тех молодых людей, которые придерживаются «светского иудаизма» — произвольно выбранного, но высоко ценимого в данном сообществе набора ценностей и практик — религиозных и светских; к ним у еврейской молодежи в России относятся почитание Субботы, попытки соблюдать кашрут (диетарные законы иудаизма), некоторые еврейские праздники (которые отмечают в общинных или молодежных еврейских центрах), сочувственное отношение к государству Израиль, стремление вступить в брак с человеком еврейского происхождения и некоторые другие (подробнее см.: [Носенко-Штейн 2010а; 2013]).

И только те из «новых евреев», кто реально привержен иудаизму и посещает синагогу регулярно, а таких в возрасте от 16 до 34 лет около 2 %, воспринимают ее как *свое* сакральное пространство.

### Чужое ли?

Если мы перейдем к анализу восприятия *чужого* для российских евреев сакрального пространства (точнее, того, которое веками было *чужим* для евреев повсеместно) — церкви, то надо вспомнить, что многие исследования показывают примерно равное число приверженцев иудаизма и христианства среди российских евреев.

Так, согласно уже упомянутому опросу, проведенному социологической службой «Среда», 13 % российских евреев назвали себя православными и еще 4 % — христианами («не считают себя ни православными, ни католиками, ни протестантами»); напомним, что иудеев по этому же опросу — 13 % <<http://sreda.org/arena>>. По данным В. Шапиро и его коллег, число симпатизирующих христианству среди российских евреев неуклонно растет, а в младшей группе респондентов (16–19 лет) доли симпатизирующих иудаизму и христианству примерно одинаковы: 27,3 и 26 % соответственно [Шапиро и др. 2006: 109].

Мои данные несколько отличаются: 10 % опрошенных сказали, что исповедуют православие, и столько же выбрали христианство (что аналогично ответам на вопросы анкеты «Среды»). А. Штерншис, проводившая свое исследование в Москве в начале 2000-х гг., показала, что в то время пожилые евреи чаще посещали церковь, чем синагогу, а некоторые одновременно ходили и в православные храмы, и в синагоги [Shternshis 2007: 275]. Справедливости ради А. Штерншис подчеркивала, что число евреев, не заглядывающих ни туда, ни туда, гораздо больше [Shternshis 2007: 280–282]. Более того, молодежь (которая в значительной мере смешанного происхождения) чаще посещает церковь, чем синагогу. В целом, прихожанами церкви являются почти 25 % опрошенных, причем, как мы видим из табл. 4, их доля коррелирует с происхождением.

Иногда церковь посещают и *хранители*, при этом они говорят, что Бог один и не важно, где ему поклоняться, что обстановка в церкви дружелюбнее, чем в синагоге (об аналогичных высказываниях писала А. Штерншис, см.: [Shternshis 2007: 274; Носенко 2009]), что синагога далеко, а церковь близко. Наконец, в некоторых городах с очень малочисленным еврейским населением синагоги просто нет.

Таблица 4

## Являетесь ли вы прихожанином какой-либо церкви? (%)

Являетесь ли вы прихожанином церкви?	Что вы можете сказать о своих еврейских корнях?					
	Я полностью еврей(ка)	Я на 3/4 еврей(ка)	Я наполовину еврей(ка) по материнской линии	Я наполовину еврей(ка) по отцовской линии	Я на четверть еврей(ка) по линии каждого из родителей	Я на четверть еврей(ка) по линии одного из родителей
Да	3,2	22,3	16,7	15,4	61,1	66,7
Нет	96,8	87,7	83,3	84,6	38,9	33,3
Всего	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Петр Г., 73 года (Геленджик, 2007), был недоволен такой ситуацией:

*Синагоги здесь нет, тут и раввина нет, они к нам не заглядывают. Они у вас там, в Москве, зарплату получают, а к нам не едут. <...> Я иногда в церковь захожу, Богу ведь везде молиться можно. Но лучше всего мне здесь (маленький еврейский общинный центр на частной квартире), приходят такие же, как я, мы Шаббаты отмечаем, очень хотелось бы иврит учить, только учебников нет.*

Как правило, в таких случаях информанты воспринимают церковь как замещение *своего* сакрального пространства: оно перестает быть для них *чужим*, хотя и остается *другим*.

Для тех информантов, которые называют себя христианами, естественно восприятие церкви как *своего* сакрального. Из интервью с Линой Б., 49 лет (еврейкой на  $\frac{3}{4}$ ), на момент интервью работавшей в компьютерной фирме (Москва, 2000):

*Как ни странно, раньше, когда я вращалась во всей этой [по преимуществу диссидентской. — Е.Н.-Ш.] атмосфере, вокруг было много евреев, я чувствовала свою большую причастность к этой культуре. Хотя неполноценно, потому что у меня не было глубокого к ней отношения. Потому что я человек такой достаточно дилетантский. Кроме того, одна растила девочку, всегда на двух работах, и просто было не до того, чтобы во все это вникать и*

*вдаваться. У меня не было такого увлечения и чтения взахлеб еврейских книг. Не хочется кривить душой, значит, была какая-то предрасположенность, что-то русское во мне возобладало. Понятно, был трудный период, депрессивный момент, я заходила в церковь, мне было там хорошо, но как-то... мне подруга сказала: «Ты почувствуй, где тебе лучше». Но, помимо этого, я уже не осознавала себя еврейкой. И в один прекрасный момент я просто пошла и крестилась. И с тех пор евреи не то что враги, но мне стало как-то удобнее, комфортнее, приятнее чувствовать себя среди православных, русских людей.*

У информантов с гибридной самоидентификацией особенно явственно просматривается смешение *своего* и *чужого* сакрального.

Андрей Р., 22 года (Москва, 2001):

*Я не могу назвать себя православным. Я хожу в церковь иногда, но быть верующим — это довольно сложно. Грубо говоря, я верю в Иисуса Христа. <...> Но когда мне надо в синагогу, я надеваю кипу — и вперед.*

Даже «новые евреи», обычно сильно вовлеченные в активность еврейских организаций и центров, не всегда однозначно воспринимают *свое* и *чужое* сакральное пространство.

Например, Стас К., 21 год (Пенза, 2007), рассказывал о своем опыте посещения ортодоксальной синагоги следующее:

*Знаете, я был в синагоге в Самаре. Я зашел — там народу мало было, и ко мне сначала так сразу подошли, были такие внимательные. А потом спросили, кто у меня мама. И когда я сказал, что мама русская, просто повернулись ко мне спиной. Я больше никогда в синагогу не пойду, я хожу иногда в церковь, там меня никто ни о чем не спрашивал.*

Ситуация, произошедшая с информантом, довольно обычна для так называемых негалахических евреев, т.е. евреев только по отцовской линии (Галаха, нормативное право в иудаизме, признает евреем человека, рожденного матерью-еврейкой или исповедующего иудаизм). Но и так называемые галахические евреи (т.е. евреи по материнской линии) иногда воспринимают церковь как *свое* сакральное (или его заменитель). Например, Ольга Г., 40 лет, библиотекарь (мать — еврейка), активно посещающая разнообразные еврейские мероприятия, рассказывала (Москва, 2010):

*Я крещеная с детства. <...> Вообще-то я всегда верила, но не ходила ни в церковь, ни в синагогу. А сейчас стала иногда бывать в церквях. — А почему не в синагоге? — Синагоги в нашем районе нет, туда далеко и неудобно ехать. А церковь близко. <...>*

*У иудаизма и христианства ведь единые корни, истоки одни. <...> Да, я понимаю, что это неправильно, если уж так прямо рассуждать, но так вот вышло — я еврейка, я иногда бываю в синагоге. Но и в церкви тоже, и даже чаще.*

Только те, кто последовательно придерживается иудаизма, воспринимает церковь как *чужое* сакральное пространство.

### Сакральное или профанное?

Переходя к восприятию изначально профанных *своих* пространств, каковыми всегда были разнообразные публичные места и каковыми сейчас являются разнообразные еврейские организации, надо отметить, что они часто выполняют функции клубов по интересам, досуговых центров, групп поддержки и т.п., которые были популярны в советское время: здесь предлагают бесплатные или дешевые услуги (продуктовые и вещевые посылки, медицинскую помощь, посещение различных семинаров, кружков, экскурсий, встреч ветеранов, праздников и пр.). Однако этим их функции не ограничиваются; в настоящее время еврейские организации — также центры общения, где сконструирован определенный жизненный стиль, точнее стили, включая воспоминания, которыми принято делиться (клубы и встречи ветеранов), песни, которые принято петь (хоровые студии, песни во время встреч и праздников), праздники, в которых принято участвовать (Субботы, некоторые праздники иудейского календаря, а также ряд других, в том числе День независимости Израиля) и пр. Такие места потребления культуры и различных услуг — не только развлекательные центры. К ним удивительно подходят слова Ричарда Стайтса о том, что здесь потребляют «время, деньги и энергию, а также элементы суперкультуры, усваиваемые потребителями: песни, которые они совместно поют по некоторым поводам, одежда, которую они носят, стиль поведения, подражание (например, кинозвездам), танцы и даже обороты речи — и стили повествования» [Stites 2000: 3]. Это определение, данное американским исследователем российской городской культуре, в определенной мере применимо к еврейским организациям и конструируемому в них жизненному стилю.

Кроме того, сейчас эти организации как раз и есть *места памяти*, заменившие синагогу и семью, которые в значительной мере утратили функцию передачи еврейского культурного опыта из поколения в поколение [Носенко-Штейн 2010б; 2013]. Поэтому информанты иногда начинают воспринимать такие организации как *свое* сакральное пространство.

Например, Римма С., 58 лет, активный посетитель еврейских мероприятий и программ (Краснодар, 2007), говорила:

*Это [здание Дома ученых, где собирается реформистская община. — Е.Н.-Ш.] — настоящий еврейский дом. Я о синагоге ничего не говорю, там хорошо праздники проводят, Вы видели, на Новый год много народу собралось. <...> Но в Доме ученых как-то теплее, все общаются, для молодежи кружки разные.*

Татьяна П., 33 года (Петербург, 2000):

*В Израильском культурном центре я бываю очень часто, там есть такой «Открытый университет Израиля», я там учусь, есть такой курс «Введение в устную Тору». Я как бы включилась в эту жизнь — нерелигиозную, понимаете, это отдельные вещи... У нас очень бурная жизнь, проводятся по всем праздникам какие-то мероприятия в Израильском центре, не связанные с синагогой, это очень развито, я везде бываю, мне очень нравится, и дети у меня во всем этом участвуют.*

Иными словами, в этом контексте изначально профанные места обретают значение сакральных или их заменителей. С одной стороны, большинство людей еврейского происхождения в России позиционируют себя как неиудеев, и, соответственно, синагога утрачивает для большинства свои сакральные функции. А с другой — многие традиционные функции синагоги: изучение священных текстов, передача знаний молодежи, экономическая поддержка нуждающихся, общение (место, где можно «почувствовать себя евреем») — сейчас выполняют именно разнообразные благотворительные, культурные, молодежные и иные еврейские организации.

\* \* \*

В заключение мне хотелось бы поделиться некоторыми наблюдениями. Если мы говорим о традиционной для российских евреев сакральной и профанной географии, то в современном российском городе перед нами иногда предстает довольно странная картина. Отдельные любопытные эпизоды вполне вписываются в контекст постмодерна. Так, во время моих поездок в Смоленск мне доводилось видеть, как после встречи Шаббата в местном «Хэседе» его клиенты шли в православный собор, находящийся неподалеку, чтобы поставить свечку и помолиться. Разумеется, это характерно не только для Смоленска, я уже не раз писала об этом (см., например: [Носенко-Штейн 2012]); подобные явления подробно описывала и Анна Штерншиш в своей статье под характерным названием «Кадиш в церкви» (кадиш — еврейская поминальная молитва) [Shternshis 2007]. В Великом Новгороде информантка, которая утверждала, что

относится к крещеным евреям резко отрицательно, сама пела в хоре местной церкви и т.д.

Многое из того, о чем сказано выше, проистекает не просто из утраты традиционной для евреев религиозности, следствием чего становится приверженность христианству, а также распространение разных квазирелигиозных систем вроде «гражданского / светского иудаизма», «личностной религии» и т.п. (подробнее см.: [Носенко 2009; Носенко-Штейн 2010а]). Это также следствие кризиса еврейской идентичности и еврейской культурной памяти, о содержании которой (даже в идеальном варианте), по справедливому замечанию Й. Иерушалми, современные ученые не могут даже договориться [Иерушалми 2004: 88–114]. Как я уже не раз писала, в России этот кризис особенно глубок, разрыв в трансмиссии *своего* культурного опыта очень длителен, и в результате идентичность и память приходится конструировать заново (не всегда удачно, см.: [Носенко-Штейн 2010б]). Одним из последствий всех этих феноменов стала и значительная «смещенность» еврейской сакральной и профанной городской географии.

Вместе с тем мне представляется, что в последнее время можно говорить и о попытках преодоления этого кризиса и создания новой еврейской самоидентификации в России. Это, в числе прочего, стремление выйти за рамки традиционной религиозности (утверждение светских еврейских ценностей и даже формирование парадоксальной православной еврейской самоидентификации).

По этой причине нередко можно наблюдать инверсию еврейского и нееврейского сакральных мест, а также сакрального и профанного пространств. Перед нами разнородная картина: смешение *своего* и *чужого*, их замещение, пересечение функций и т.п. Таким образом, прежняя гомогенность восприятия: синагога — *свое* сакральное, церковь — *чужое* сакральное и т.д. — сменилась подлинно постмодернистской моделью шведского стола, откуда каждый берет то, что ему больше по вкусу.

### Библиография

- Иерушалми Й.* Захор: Еврейская история и еврейская память. М.; Иерусалим: Гешарим; Мосты культуры, 2004.
- Милитарёв А.Ю.* Идентичность и судьбы еврейской диаспоры в России // Диаспоры / Diasporas. 2002. № 4. С. 138–152.
- Нора П.* Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41). С. 202–208.
- Нора П., Озуф М., де Пюимеж Ж., Винок М.* Франция — память. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999.

- Носенко Е.Э.* «Быть или чувствовать?» Основные аспекты еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М.: ИВ РАН; Крафт+, 2004.
- Носенко Е.* Сакральное и профанное пространство в восприятии современных российских евреев // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2008. С. 345–364.
- Носенко Е.* Иудаизм, христианство или «светская религия»? Выбор современных российских евреев // Диаспоры / *Diasporas*. 2009. № 2. С. 6–40.
- Носенко-Штейн Е.* «Светский иудаизм» в России: изобретенная реальность? // Научные труды по иудаике: Материалы XVII Международ. ежегод. конф. по иудаике. М.: Центр «Сэфер», 2010а. Т. 1. Академическая серия. Вып. 30. С. 244–253.
- Носенко-Штейн Е.* «Невстреча» поколений? Пути формирования современной еврейской самоидентификации в современной России // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Центр «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2010б. С. 207–221.
- Носенко-Штейн Е.* Еврейская традиция сегодня и межпоколенная передача культурной информации // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2012. С. 246–256.
- Носенко-Штейн Е.* «Передайте об этом детям вашим, а их дети следующему роду»: культурная память у российских евреев в наши дни. М.: МБА, 2013.
- Осовцов А., Яковенко И.* Еврейский народ в России: кто, как и зачем к нему принадлежит? М.: Дом еврейской книги, 2011.
- Римон Е.* Скандал на ярмарке как стратегия стыда и страха // Международное сотрудничество деятелей еврейского образования ЭХО. [2006] <[http://echo.oranim.ac.il/main.php?p=news&id\\_news=195&id\\_personal=21](http://echo.oranim.ac.il/main.php?p=news&id_news=195&id_personal=21)>.
- Сатановский Е.* Состояние дел к юбилею (записки профессионального еврееведа) // Диаспоры / *Diasporas*. 2006. № 3. С. 76–94.
- Собкин В.С., Грачева А.М.* К психологии еврейской идентичности // Этнос, идентичность, образование. М.: РАО, 1998. С. 105–141.
- Ханин З., Писаревская Д., Эпштейн А.* Еврейская молодежь в постсоветских странах: национальное самосознание, общинная жизнь и связи с Израилем. М.: МБА, 2013.
- Шапиро В., Герасимова М., Низовцева И., Сьянова Н.* Евреи Санкт-Петербурга: этническая самоидентификация и участие в общественной жизни // Диаспоры / *Diasporas*. 2006. № 3. С. 95–149.
- Arnov D.* Toward a Psychology of Jewish Identity: A Multidimensional Approach // *Journal of Jewish Communal Service*. 1994, Fall. Vol. 71. Is. 1. P. 29–36.
- Bandarin F.* The Creative Power of Cities. Editorial // *City, Culture and Society*. 2011. No. 2. P. 121–122.

- Cherviakov V., Gitelman Z., Shapiro V.* Thinking about Being Jewish in Russia and Ukraine // *Jewish Life after the USSR* / Ed. by Z. Gitelman with M. Giants, M.I. Goldman. Bloomington: University of Indiana Press, 2003. P. 49–60.
- Cohen S.M., Werheimer J.* Whatever Happened to the Jewish People // *Commentary*. 2006, June. Vol. 121. P. 33–37.
- Gitelman Z.* The Reconstruction of Community and Jewish Identity in Russia // *East European Jewish Affairs*. 1994. Vol. 24. No. 2. P. 35–56.
- Gitelman Z.* The Decline of the Diaspora Jewish Nation: Boundaries, Content and Jewish Identity // *Jewish Social Studies*. 1998, Winter. Vol. 4. No. 2. P. 112–132.
- [*Gitelman*] Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution / Ed. by Z. Gitelman. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2009.
- Hart M. B.* Science and the Politics of Modern Jewish Identity. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Lefebvre H.* The Production of Space. Oxford: Blackwell, 1991.
- Lewicka M.* Place Attachment, Place Identity and Place Memory: Restoring the Forgotten City Past // *Journal of Environmental Psychology*. 2008. Vol. 28. P. 209–231.
- Meyer M.A.* Jewish Identity in the Modern World. Seattle: University of Washington Press, 1990.
- Nosenko-Stein E.* The Sacred and Profane Space in Modern Russian City: A Choice of Russian Jews // *Cultural Analysis*. 2011. Vol. 10: Narrative Spaces in a Multicultural City. P. 91–104.
- Remennick L.* Russian Jews on Three Continents: Identity, Integration and Conflict. New Brunswick; L.: Transaction Publishers, 2007.
- Shternshis A.* Kaddish in a Church: Perception of Orthodox Christianity among Moscow Jews in the Early Twenty-First Century // *The Russian Review*. 2007, April. Vol. 66. No. 2. P. 273–294.
- Skriebeleit I.* Orte des Schreckens: Dimensionen verräumlichter Erinnerung // *Der Nationalsozialismus im Spiegel des öffentlichen Gedächtnisses. Formen der Aufarbeitung und des Genenkens* / Eds. P. Frank, S. Hörder. Berlin: Metropol, 2005. P. 205–220.
- Spickard P.R.* Mixed Blood: Intermarriage and Ethnic Identity in Twentieth Century America. Madison; L.: The University of Wisconsin Press, 1989.
- Stites R.* Russian Popular Culture: Entertainment and Society since 1900. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Vitti V.* Jewish Heritage in Slovakia after 1989: Urban Sites of Remembrance in Kočice and Their Meanings // *Cultural Analysis*. 2011. Vol. 10: Narrative Spaces in a Multicultural City. P. 105–117.
- Webber J.* Modern Jewish Identities // *Jewish Identities in the New Europe* / Ed. by J. Webber. L.; Washington: Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies; Littman Library of Jewish Civilization, 1994. P. 76–80.