

Русскоязычное еврейство в современной Франции: социализации и идентичности

Дарья Сергеевна Веденяпина

(Университет Париж-5 (Сорбонна), Париж, Франция)

Аспирант, ORCID ID: 0000-0002-0989-3971, Университет Париж-5 (Сорбонна), Факультет гуманитарных и социальных наук, Центр изучения социальных связей (CERLIS): Франция, 75006, Париж, ул. Сан-Пер, 45. тел. +3330783015967, E-mail: lovekasmu@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.4

Аннотация: Исследование посвящено роли семейной памяти и семейной трансмиссии в построении идентичности русскоязычными евреями Франции и потомками иммигрантов из России первой половины XX в. (второе и третье поколение). Определенную сложность в изучении русскоязычной еврейской диаспоры во Франции всегда представляла гетерогенность и дисперсность общины [Gousseff 2001, 4–16]. Во Франции, где большинство современного еврейского населения, — сефарды, выходцы из североафриканских стран, представляется интересным более подробно узнать варианты самопрезентации постсоветских еврейских иммигрантов: как еврея, русского/украинца/«советского человека», русского/украинского еврея, или через профессию, социальный статус, а также взаимоотношения с другими евреями Франции, религиозные практики, вопросы воспитания детей, в том числе двуязычие/трехязычие, семейные практики, брак и т.д. Мы также обращаем внимание на то, что семейная трансмиссия играет ключевую роль в построении информантами еврейской идентичности и проводим параллель между понятием «йихес» и социологическими терминами «габитус», «социальный капитал», «культурный капитал», «первичная социализация». Каждое интервью состоит из двух частей. Первая часть — глубинное неформализованное интервью. Целью интервью является определение спонтанных, естественных репрезентаций. Именно

неформализованное интервью помогает избежать навязывания или подталкивания информанта к определенной самоидентификации, позволяет информанту определить свою связь с прошлым и отношение к прошлому, к истории своей семьи. Вторая часть, полужформализованная, состоит из вопросов по нескольким сюжетам, на которых сделан акцент в исследовании. В частности по таким, как брак, семья, семейная трансмиссия еврейской идентичности, роль женщины в трансмиссии, восходящая трансмиссия, еврейский дом, религиозные практики, память о Холокосте и способы ее передачи.

Ключевые слова: семейная трансмиссия, идентичность, самоидентификация, габитус, культурный капитал, социальный капитал, *йихес*, еврейский дом, иммиграция, второе поколение, *идиш*, интеграция, ассимиляция, семейная память, первичная социализация, диаспора, русскоязычное еврейство

Формирование поля

В формировании поля мы используем принцип, который все чаще используется в социологических исследованиях, посвященных еврейскому населению¹. В связи с тем, что еврейское население Франции (как и России) не может быть определено ни через религию, ни через национальность/гражданство, принято опираться на самоидентификацию. Информанты разделены на две когорты: иммигранты, приехавшие после 1990 г. и потомки иммигрантов начала-середины XX в.² Также есть семьи, созданные русскоязычными

¹ См., например, Bordes-Benayoun Chantal, Schnapper Dominique, Teinturier Brice, Mercier Etienne. Perceptions et attentes de la population juive. Le rapport à l'autre et aux minorités, janvier 2016. <https://www.ipsos.com/fr-fr/complement-perceptions-et-attentes-de-la-population-juive-le-rapport-lautre-et-aux-minorites>. Просмотрено 5 декабря 2019 г.

² Французские исследователи справедливо говорят о волне русских еврейских иммигрантов, сменившейся волной польских еврейских иммигрантов. Однако есть довольно большой временной и географический пласт, где истории семей, социальный статус и причины для иммиграции похожи. Среди информантов довольно

иммигрантами и сефардами, исследование их является отдельным, весьма перспективным направлением.

Роль семейной памяти в построении идентичности

Мы пришли к выводу, что интервьюирование семей (членов одной семьи) позволяет лучше визуализировать процесс идентификации, понять роль семейной памяти в этом процессе и способы ее передачи, а также возможные конфликты ценностей, традиций и т.д.³

Американские исследователи В.И. Томас и Ф. Знанецкий [Thomas, Znaniecki 1996 (1920)] продемонстрировали, что мигранты, имея целью скорейшую интеграцию в новом обществе, быстро отдаляются от страны исхода и внешне демонстрируют свою связь с новым окружением и привязанность к новой культуре.

Но жила в Сибири. И у меня было с детства ощущение дискомфорта, несоответствия моего менталитета и менталитета окружающей среды. Я родилась в Сибири. <...> Там я себя чувствовала не просто иностранкой, я себя чувствовала инопланетянкой, когда я там жила. Прожила до сорока лет, никогда не чувствовала себя у себя дома. <...> Совсем не так, как эта... русская ментальность, которая укоренена, патриархальная, крестьянская психология...⁴

Здесь следует указать на тот факт, что иммигранты первого поколения (XX в.) не хотели, чтобы их дети учили идиш, так как считали, что это только замедлит процесс их успеш-

много потомков евреев-иммигрантов из Восточной Польши, с одной стороны, и Украины — с другой.

³ С тем, чтобы максимально облегчить задачу анализа поля, мы планируем также произвести разделение семей по типам и способам передачи и отношения к семейной и социальной памяти у различных типов семьи [Coenen-Huther 1994].

⁴ Записано в 2019 г. от информантки 1972 г. р. (Омск). Во Франции с 2013 г.

ной интеграции в новой среде. Примерно в то же время аналогичный процесс происходил и в бывшей Черте оседлости.

Однако М.Л. Хансен [Hansen 1962] описывает и другой механизм. В случае, если мигранты недостаточно интегрированы в новое окружение, они создают в воображении образ родины предков. Таким образом, индивидуум компенсирует трудности интеграции, опираясь на национальную или общинную принадлежность. Нам удалось записать очень эмоционально окрашенный нарратив, иллюстрирующий этот тезис. Информантка рассказывает о том, что в первый год ее жизни во Франции на нее пытались завести уголовное дело по обвинению в доведении до самоубийства:

А потом у меня случилась очень сложная жизненная ситуация в первый год во Франции, которую я не могла сама «вывести» в семнадцать лет. <...> Я не могла об этом родителям сказать. Я позвонила Тане <сестре>. Она самая адекватная, очень рассудительная из нас из всех. Она говорит: «Попробуй соблюдать». Она очень ортодоксальная. Она по программе уезжала [в Германию — прим. Д.В.] Я с ней поговорила, начала соблюдать, молиться. В какой-то момент больше, в какой-то меньше. Меня это поддержало на плаву, не дало сойти с ума. С одной стороны, это часть меня. А с другой стороны, я не могу себе представить, что я обращаюсь к этой части себя, когда мне плохо, но ничего не делаю, когда мне хорошо⁵.

В условиях иммиграции, интеграции на новом месте или, в случае потомков мигрантов, в ситуации так называемой транснациональной принадлежности, аспект семейной памяти и семейной передачи играет важную роль. Для потомков иммигрантов типичны попытки установить и анимировать связи с «иностранным» прошлым семьи и с предками по «русской» линии, которые зачастую выражаются через внимание к понятиям, характерным для культуры и социума исхода, равно как и к объектам бытовой культуры. Интере-

⁵ Записано в 2019 г. от информантки 1995 г. р. (Киев). Во Франции с 2012 г.

сен также аспект, связанный с вещественными объектами семейной памяти: таких предметов сильно меньше в случае иммиграции, и существующие в семье предметы передаются из поколения в поколение как настоящие реликвии, им придают особое значение.

Идентичность

В данном случае под идентичностью мы понимаем нечто нестабильное, находящееся в процессе изменения. Возможно, правильнее было бы использовать термин «идентификация», скорее отражающий процесс, а не статус.

Несмотря на то, что в центре исследования частное пространство и семейная трансмиссия, важно понимать дискурс, в котором формировалась и формируется идентичность. Так, в контексте советского государственного атеизма конфессиональная составляющая идентичности фактически была под запретом. Это отчасти объясняет тот факт, что еврейская идентичность прежде всего выражалась и передавалась в форме принадлежности к народу или национальности, то есть понималась как этническая. Для постсоветских евреев их этническое происхождение является одним из центральных элементов идентичности. Можно предположить, что французские потомки русскоязычных еврейских иммигрантов скорее разделяют точку зрения на еврейство как религиозную принадлежность. Однако во Франции поиски подтверждения идентичности в 1980-х годах привели к повторному присвоению религиозного наследия, от которого отказались левые евреи предыдущих поколений, следовавшие общему движению секуляризации, распространенному также среди их современников из других конфессий. За десятилетие до этого дискуссия, начатая А. Мемми в 1970-е гг.,⁶ привела к тому, что еврейская идентичность стала пониматься максимально широко: «Еврей — это тот, кто сам себя считает евреем» [Zytnicki 1998, 17]. В свою очередь, еврейская

⁶ Мемми предположил, что в центре еврейской идентичности находится сам вопрос «Кто такой еврей?» [Memmi 1965].

идентичность родителей постсоветского поколения не требовала никаких действий со стороны агентов, так как была пассивной («еврей — это тот, кого другие называют евреем»). Их «наследники» утверждают, что являются евреями, потому что это часть их семейной истории. Однако их идентичность «активная» — «еврей — тот, кто сам себя считает евреем», «тот, кто знает еврейскую традицию, историю, язык» и т.д.

Таким образом, люди 20–40 лет испытывают бóльшую необходимость в русскоязычной еврейской общине. В отличие от более старшего поколения, для которого достаточно быть евреем по происхождению (или даже полукровкой), для молодых важно конструировать активную еврейскую идентичность. То есть имеет смысл говорить о разном отношении к конструированию еврейской идентичности представителями разных поколений, а также о разном отношении к религиозным практикам, разном уровне знаний еврейской традиции и культуры. В целом молодое поколение ищет возможности воспроизвести в иммиграции социальные связи и богатство общинной жизни для молодых евреев больших городов постсоветского пространства (Москвы, Санкт-Петербурга, Екатеринбурга, Киева, Львова, Одессы, Днепропетровска, Минска и т.д.).

Известно, что память не может транслироваться в неизменном виде: она все время обсуждается и переосмысливается. М. Хальбвакс пишет: «Память — это вечное течение мысли, в длительности которой нет ничего искусственного, потому что она забирает из прошлого только то, что еще живо или способно жить в сознании группы, которая ее поддерживает» [Halbwachs 1950, 70]. Р. Нойбергер [см.: Poisson 1993, 73–80] разделяет «автоматическую память», которой обязана простая нисходящая трансмиссия («Не знаю... Так мама делала, и я так делаю»), и «работу с памятью», осознанную трансмиссию, обеспечивающую постоянство мифа и, вследствие этого, передачу способности трансмиссии. Как правило, это означает стремление к развитию личной и семейной идентичности на новом, более высоком уровне. Именно в личном пространстве происходит переосмысление семейной трансмиссии, еврейского дома, традиционных

ценностей и т.д. Осознанность в этом аспекте связана также с конфликтом: смена эпох, социальных норм (ср. Хальбвакс: «Память забирает из прошлого только то, что еще живо или способно жить в сознании группы, которая ее поддержива-ет» [Halbwachs 1950, 70]).

Ошибкой было бы утверждать, что традиционный еврейский дом сохранялся без изменений до революции или, тем более, до Холокоста. В строгом смысле евреи не жили по модели Талкотта Парсонса уже в XIX в.⁷ Модель брака и распределения ролей в традиционной ашкеназской семье отличалась от норм культур, которые ее окружали. У евреев был брачный контракт (ктуба) и процедура развода в эпоху, когда это было почти невозможно для православных христиан [Freeze 2002]. Дом и дети всегда были обязанностью женщины, что соответствует образу традиционной семьи других европейских культур. Однако в еврейском традиционном укладе также находилось место работающей женщи-не: женщине, ответственной — в одиночку или вместе с муж-жем — за лавку или другой семейный бизнес⁸. В некотором

⁷ «Прежнее разделение ролей в таком виде, как оно было описано Талкоттом Парсонсом в первой половине века, где мужчина активен, ориентирован на успех и роль, в которой он должен быть связующим звеном между семьей и внешним миром, и где женщина, более ориентированная на эмоции, должна стараться удовлетворить потребности семьи, — эта модель больше неприменима» [*L'ancien partage des rôles, tel qu'il a été décrit par Talcott Parsons durant la première partie de ce siècle, où l'homme est actif, orienté vers le succès et la performance, om il doit créer un lien entre sa famille et le monde extérieur, et où sa femme, plus orientée vers les émotions, doit veiller à satisfaire les besoins da sa famille, est un modèle qui a perdu de sa validité*] (перевод цитаты сделан автором настоящей статьи) [Perrez 2003, 111].

⁸ Ср.: «Женщины занимали парадоксальное место в восточноевропейском еврейском обществе в к. XIX — нач. XX веков. С одной стороны, они не допущены к основным каналам социального управления в гражданских и религиозных вопросах; с другой стороны, в личной сфере они играли центральную роль в экономической жизни и выполняли ответственную работу, соблюдая важнейшие религиозные ритуалы» [*Women occupied a paradoxical place in eastern European Jewish society in the late nineteenth and early twentieth*

смысле, традиционный еврейский быт в отношении женщин не сильно отличался от быта советского, в котором женщина работала наравне с мужчиной и вела хозяйство. Интересно, как информанты определяют разницу между традиционной русской/украинской и еврейской семьей:

У первого мужа была мама еврейка, а папа был русским. Он как-то вот перенял отношение русское к женщине, когда женщина — это друг человека, а не полноценный человек. Мне в целом не понравилось, какое там отношение к женщине, русское. Когда женщина — это..., какие-то две модели. С одной стороны, она как подросток в семье, а муж вот такой деспот. Она должна приспосабливаться, лавировать <...>, или другая модель, когда она всю эту семью одна на себе тащит⁹.

В еврейской традиции женщине отводилось центральное место в некоторых религиозных практиках: в частности, именно ее обязанностью было соблюдение в доме законов кашрута.

Согласно иудейской традиции, принадлежность к еврейскому народу передается по материнской линии. В то же время в социологии отмечается центральная роль женщины в семейной трансмиссии и передаче традиционных знаний. Одна из типичных историй начала соблюдения еврейских традиций — резкое повышение интереса к ним в тот период, когда в семье появляются дети. Подтверждение этому находим в интервью:

centuries. On the one hand they are excluded from the main lines of public authority in matters civic and religious; on the other hand, they played a central role in economic life and were charged with the important task of maintaining the fundamental religions rituals of private life»] [Гленн 1990, 8]. Однако еврейский мужчина был готов смириться с работающей женой в неиндустриальной экономике штетла, где над ней нет начальника, кроме мужа. В индустриальной Америке модели семьи еврейских иммигрантов претерпевали изменения [Там же 66, 70, 77].

⁹ Записано в 2019 г. от информантки 1972 г. р. (Омск). Во Франции с 2013 г.

Для меня было важно, чтобы моя дочь была с нами на Йом-Кипур в синагоге, хотя ей был всего год. Мы хотим, чтобы она уже с такого возраста знала, что она еврейка¹⁰.

Ну мы думаем про еврейскую школу, но знаете, еврейская школа — это никакая не гарантия. Основы можно получить только в семье¹¹.

Еврейский дом — это в любом случае, семья. На моем доме мезузы висят, понятно. Но я не считаю это еврейским домом. То есть это не одно и то же. Для меня вот дом это такой момент, когда начинает появляться семья, появляться дети. Я думаю, что сейчас сложнее быть еврейской матерью. <...> Потому что я не собираюсь своих детей отрезать от мира. И мне придется их научить жить в этом мире и соблюдать. Это сложно. Я понимаю, что адекватно это сложно вывезти и психологически, и энергетически¹².

Мы начали праздновать праздники, делать что-то, именно когда появился Яша¹³.

Теперь, что с нашей еврейской жизнью. Не делаем ничего. Только у родителей слушаем пятничную молитву. Но будем делать все, когда ребенок подрастет¹⁴.

Я думаю, что для того, чтобы по-настоящему построить еврейскую семью, родить еврейских детей, наши мудрецы говорят,

¹⁰ Записано в 2019 г. от информанта 1988 г. р. (Москва). Во Франции с 2008 г.

¹¹ Записано в 2019 г. от информантки 1986 г. р. (Санкт-Петербург). Во Франции с 2011 г.

¹² Записано в 2019 г. от информантки 1995 г. р. (Киев). Во Франции с 2012 г.

¹³ Записано в 2019 г. от информанта 1978 г. р. (Днепропетровск). Во Франции с 2012 г. (репатрировался в Израиль в 2002 г.).

¹⁴ Записано в 2019 г. от информантки 1972 г. р. (Омск). Во Франции с 2013 г.

что это должен быть полностью еврейский дом, родители оба должны быть евреями. Но еврейский дом создает женщина¹⁵.

Острые вопросы передачи

Для того, чтобы изучать работу этих феноменов на конкретном поле, важно понять проблемные дискурсы, в которых идет работа, связанная с семейной памятью и семейной трансмиссией. Как известно, через трансмиссию передается идентичность принадлежности к группе и ее социальным нормам. Происходит интериоризация социальных норм и ценностей группы. Конфликт норм, а в конечном итоге конфликт идентичностей необязательно означает конфликт с другими членами сообщества/семьи. Зачастую это внутренний конфликт. Мы определили, что институт семьи и брака является одним из таких проблемных дискурсов [Merucci-Ciliberto 2003, 141–146]:

Мне никогда не нравились еврейки. Но я знаю, что единственным вариантом для меня было бы жениться на еврейке. И это даже не мои родители мне запрещают другое. Это я сам. Я не знаю почему, но это какое-то внутреннее обязательство. Короче, это самый короткий путь к сумасшествию. Ты все время раздираем на две части. Ну и к тому же, я отдаю себе отчет в том, что гиюр не решит эту проблему. Я не практикующий еврей. И не хочу им становиться. Если я женюсь на гойке, и она начнет проходить гиюр, через два дня она будет более практикующей и знающей, чем я. Это абсурд¹⁶.

А для своих детей, я понял, что очень важно дать им жить их жизнь. Для меня очень-очень важно, чтобы ребенок, когда он становится взрослым, чтобы он нашел свой путь. Я помню, как мои родители настаивали на том, чтобы я и моя сестра (у меня

¹⁵ Записано в 2019 г. от информантки 1975 г. р. (Днепропетровск). Во Франции с 2012 г.

¹⁶ Записано в 2019 г. от информанта 1981 г. р. (род. во Франции. Потомок иммигрантов 1920-х гг.).

есть сестра, младше меня на год), чтобы мы все время проводили с людьми, которые имеют те же корни, что и мы. Именно поэтому я так много времени потратил на поиски где-то вовне, прежде, чем жениться на моей жене-еврейке. Я был где угодно, только не там, где мне следовало быть, по мнению родителей. Это был бунт. Моя сестра же сразу вышла замуж за мальчика-ашкеназа. Я — ни за что. Я не хотел этого совсем. Но в конечном итоге именно это я и сделал. Я понял, что это было единственным решением для меня, учитывая то, откуда я пришел, мое происхождение и воспитание. Что касается моих дочерей, они из другого мира. Им повезло встретить моих родителей, которые еще живы, они очень старые. А для меня очень важно, что они знают, откуда они происходят, кто их предки. Откуда они. Но это не должно быть слишком травматично для них¹⁷.

Йихес

«Как хорошо известно, евреи особенно избирательны в том, что касается хорошего происхождения, и поэтому йихес играет чрезвычайно важную роль в matrimoniaльных делах», — пишет Ч. Фриз, цитируя автора «Еврейского обозрения». Далее Фриз пишет: «Несмотря на поговорку «сын сапожника не женится на дочери раввина», случалось, хоть и нечасто, что кто-то скромного происхождения породнился со знатной семьей. Вне зависимости от знатности происхождения должно было быть «чистым», то есть не должно было быть никаких подозрений, что жених или невеста происходят от незаконного союза или выкреста»¹⁸. На этих двух «китах» — социальное происхождение и чистота еврейской кро-

¹⁷ Записано в 2019 г. от информанта 1961 г. р. (род. во Франции. Потомок иммигрантов 1920-х гг.).

¹⁸ Цитата в оригинале выглядит следующим образом: «As is well-known, Jews are excessively picayune about good lineage», wrote a commentator in *Evreiskoe obozrenie* “and thus yikhus plays an extremely important role in marital matters”. Despite the adage that “a shoemaker’s son does not marry a rabbi’s daughter”, it was possible, if rare, for someone of modest descent to marry into a distinguished family. No matter how distinguished the family lineage, it had to be “pure” — that is, there was

ви — базируется одно из центральных понятий ашкеназской идентичности — «йихес» (ייִהס), означающее происхождение или генеалогическое древо.

Возвращаясь к ролевым моделям в еврейской семье, стоит отметить, что высокий социальный статус был не только у евреев, обладающих экономическим капиталом, но и у обладающих культурным капиталом. Также в среде миснагедов толерировались, если не поощрялись браки, в которых жена брала на себя заботу о материальном, а муж учил Торю. Разумеется, речь идет прежде всего об образованном еврейском населении. Нас, впрочем, здесь интересуют не столько мужские и женские ролевые модели, сколько противоречие между «юридической» и социальной нормой, где последняя предполагала и даже поощряла занятия мужчины Торой, а женщине, соответственно, оставляла «мужскую работу добытчика». Оставив в стороне тему женской эмансипации, отметим, что будучи нормативным, такое разделение ролей повышало социальный статус семьи, то есть йихес [Freeze 2002, 64]. С этой целью дочери состоятельных «prostementschn» выходили замуж за бедных юношей, выпускников ешив. Условием брака было изучение Торы будущим мужем и обеспечение финансовой стабильности со стороны жены.

Воспроизведение традиционного типа брака, распределение ролей в браке, воспитание детей и т.д. вступает в противоречие со структурными трансформациями в обществе, переходом от коммунитарного устройства к общественному, от традиционных семейных ценностей к индивидуализму. Однако, несмотря на это, семантическое поле понятия «йихес» остается более или менее прежним: внимание к «происхождению», наличию общих интересов, ценностей, социальных контактов. Как было показано, и изначально йихес был прежде всего связан с социальным капиталом. Однако, выполняя роль трансмиссии семейной идентичности, он обновляется, помимо прочего, на принадлежности к опреде-

to be no suspicion that “he or she was the offspring of an illicit union” or a convert from Judaism» [Freeze 2002, 25].

ленному классу, соответствующему социальному и профессиональному статусу родителей и семьи в целом, являясь по сути важнейшим наполнением первичной социализации¹⁹. Однако в случае еврейской общины можно говорить не только о первичной и вторичной социализации, но и о пространствах между приватным и публичным пространством или, по определению В. Мэй, *'in-between' spaces* [Мэй 2019]. Таким пространством зачастую является еврейская община, формирующая относительно комфортное и перспективное поле, будь это еврейская школа, синагога или культурный центр или же просто социальная группа.

В Париже и подпарижье есть огромное количество школ дополнительного образования по-русски, куда дети ходят по субботам и по средам, когда нет уроков. Причем стиль образования в этих школах очень разный. Начиная от школы при посольстве, где полный совок, у учителей есть любимчики и так далее. И есть одна из школ, которая называется «Русская гимназия», которую образовала некая Десятникова. Она же основатель школ в Израиле тоже, и в Лондоне есть гимназия, и где-то еще. И вот Десятникова находится на противоположной точке, где супердемократичное образование, с детей пылинки сдувают, в принципе система не особо там есть, уроки никто не задает. Ребенок, что бы он ни сделал, «ты — умничка и золотце». И вот там каким-то естественным образом образовалась какая-то русско-еврейская тусовка. Родительская. Там учился сын, или, может, по-прежнему учится, сын некой [называет имя], она — журналист, и такого известного [имя], может быть, вы знаете. В общем, все наши [смеется]²⁰.

¹⁹ П. Бурдьё подчеркивал, что социализация в семье ограничена во времени и интенсивна, являясь к тому же почти единственной социализацией, которую индивидуум проходит в детстве. Статус родителей, как и их профессия, частично определяют детские предпочтения и оценки, связанные с обществом [Bourdieu 1980].

²⁰ Записано в 2019 г. от информантки 1973 г. р. (Винница). Во Франции с 1991 г. (репатрировалась в Израиль в 1990 г.).

Таким образом, мы можем говорить о йихесе как габитусе, то есть целостной системе восприятия и оценок окружающей действительности и социальных структур, неосознанно интериоризированных индивидом. Напомним, что габитус это также походка, жестикуляция, речь, манеры, невербальные знаки, которые индивидуум интериоризирует из коллективного опыта группы, к которой он принадлежит.

В Киеве это было более сильно, чем в Москве и Ленинграде. И есть две стороны этой медали (идентичности). Есть внешняя, но есть как бы и внутренняя. То, как мы себя ведем. Кто-то вот говорил, что евреи — это не община, а группа. Я вот считаю тоже, что в Советском Союзе и во многих странах евреи — это такая социальная группа. Во-первых, ты видишь там меньше пролетариата. У меня был дядя, который не учился в институте, а был мастером по швейным машинкам. Ну, это тоже как бы рабочий квалифицированный, но это был, типа, позор для семьи. Все родственники говорили: «Вот этот твой дядя Боря — он не хочет учиться». И вот я всегда видел, что евреи ведут себя иначе, живут по другим правилам²¹.

Еще вот то, что быть евреями — это было как будто у нас есть общий секрет. Что вот есть какая-то община, это община — это наш общий секрет²².

Знаешь, чем отличались еврейские дома в основном? В принципе все было как в семье типичного интеллигента. Но было собрание сочинений Леона Фейхтвангера. Потом был шеститомник Шолома-Алейхема и кроме этого были детские книжки. У меня были детские книжки Овсея Дриза и Лейба Квитко. Ну, и общие шутки, разумеется.

²¹ Записано в 2019 г. от информанта 1965 г. р. (Киев). Во Франции с 2005 г. (репатрировался в Израиль в 1990 г.).

²² Записано в 2019 г. от информанта 1974 г. р. (Харьков). Во Франции с 2011 г. (репатрировался в Израиль в 1994 г.).

И еще еврейство — это был такой секрет. Если мой папа говорил о ком-то и хотел сказать, что он еврей, он не говорил «он еврей», он говорил: «Это наш человек»²³.

Трансмиссия в семьях информантов

Франкоязычные информанты старшего поколения (70 лет и старше), как правило, имеют идиш в пассиве, а также помнят термин «йихес». Они склонны определять йихес как передачу (*la transmission*), говоря о необходимости передачи знания о предках, о достижениях семьи в социальной сфере, равно как любви к чтению и познанию. Ср.: «Моя жена может говорить про свой йихес восемь дней в неделю». Или: «Моя мать из этого состоит. Она так гордится нашей семьей. Она может буквально говорить часами о нашей семейной истории и о нашей семье».

Приведем несколько отрывков из интервью, в которых информанты делятся своим «негативным» опытом семейных конфликтов или личной драмы, непосредственно связанных с нарушением принципов йихеса.

Нас в семье трое. И у каждого были проблемы с родителями, когда мы стали жениться. Причем до этого все было идеально. Мы были совершенно нормальной семьей. Ну, не ели свинину и ели мацу на Песах. Все. А потом родителей как подменили. Моя сестра вышла замуж за немца. Они кричали: «Ты что хочешь выйти замуж за убийцу еврейского народа?» Потом даже не пришли на свадьбу. Другая моя сестра вышла замуж за американского еврея, он совершенно не соблюдающий. И однако родители были счастливы. Я немного опасаясь поднимать с ними тему моего брака. Мне кажется, в каком-то смысле поколение детей тех, кто пережил Холокост, даже более закрытое, чем их родители. И даже, может, более травмированные психологически²⁴.

²³ Записано в 2019 г. от информанта 1965 г. р. (Киев). Во Франции с 2005 г. (репатрировался в Израиль в 1990 г.).

²⁴ Записано в 2019 г. от информантки 1988 г. р. (род. во Франции. Потомок иммигрантов 1920-х гг.).

Моя первая любовь, он был неевреем. И я прекрасно понимала, что ничего не может произойти, потому что это — ну, невысказано. <...> Это бы разбило сердце моей бабули, если бы она дожила до этого. Это абсолютно невысказано было. <...> И он был даже готов стать евреем, пройти через гиюр. Но я чувствовала, что это будет американский гиюр, это будет не полностью. Реформа. Написали и все. То есть для меня это очень важно. Буду ли я оказывать давление на своих детей, чтобы они вышли за евреев? Я ничего не могу сказать, но я думаю, что нет. Я надеюсь, что они выйдут замуж за хороших людей. <...> За институт я голову оторву. <...> Родители не оказывали такого давления. Но то давление, которое оказали бабуля и дедушка, вот то поколение, это создало непреодолимый барьер. <...> Просто непреодолимый барьер. Хотя я знаю, что в том поколении тоже были случаи, когда тоже сильно любили неевреев. И не смогли именно по этой причине построить с ними отношения. <...> Люди, которые сами прошли через это, то же самое делали с нашим поколением. <...> Но я думаю, что я сломаю эту линию. Для меня очень важно, чтобы мои дети своим детям передали еврейские ценности. С кем они это сделают? Это уже их дело²⁵.

Я считаю, что мои дочери будут скорее счастливы, если они выйдут замуж за ашкеназских евреев, ну и, возможно, за сефардов, чем в браке с представителем другой конфессии. Есть просто области, в которых так проще друг друга понимать. Будут вместе праздновать Рош а-Шана²⁶.

Есть тенденция, при которой невысокий уровень религиозной практики соответствует повышенному интересу в подержании йихеса. Поле демонстрирует, что в условиях более яркой, более многочисленной, более соблюдающей сефардской общины, которой принадлежат большинство синагог Франции, а также на фоне ассимилировавшихся французских

²⁵ Записано в 2019 г. от информантки 1975 г. р. (Днепропетровск). Во Франции с 2012 г.

²⁶ Записано в 2019 г. от информанта 1961 г. р. (род. во Франции. Потомок иммигрантов 1920-х гг.).

ашкеназских евреев (последние в строгом смысле вообще не являются общиной), сообщество или, точнее, отдельные, но пересекающиеся группы русскоязычных евреев и потомков русскоязычных евреев сохраняют и выстраивают, можно сказать, культивируют свою идентичность как русского или украинского еврея. И основными точками опоры, позволяющими это делать, являются ийхес и язык (иногда русский, иногда — идиш). Сам термин «ийхес» знаком не всем информантам (знание/незнание термина напрямую связано с возрастом информанта). По определению франкоязычных информантов, ийхес это собственно и есть трансмиссия, семейная передача. Но трансмиссия чего именно? И каким способом? Ведь, по словам тех же информантов, не сохранились или очень фрагментарно сохранились «знания» традиции или традиционного уклада жизни, которые нужно передать.

«Современный период, кажется, всегда находится в диалектических отношениях с его предшественниками, а современные евреи обнаруживают себя в постоянном противоречии с их традицией, даже если их знание традиции весьма фрагментарно» [Biale 1997, 10]²⁷. Одной из ключевых тем семейной трансмиссии для информантов является язык, причем в случае иммигрантов это русский язык, в случае же потомков иммигрантов — идиш. Подавляющее большинство информантов начали учить идиш после переезда во Францию²⁸. Постсоветские евреи стремятся передать детям русский язык как ценность²⁹, идиш же, как правило, информанты учат сами, сетуя на то, что родители их не научили, так

²⁷ «The modern period always seems to exist in dialectical relationship to its predecessors and modern Jews define themselves in constant tension with their tradition, even if their knowledge of that tradition remains fragmentary».

²⁸ Примечательно, что большая часть информантов приехала во Францию через другие страны, в основном через Израиль. Таким образом, желание учить идиш, владея одним еврейским языком — ивритом — можно отнести к этапу в процессе самоидентификации как европейского еврея.

²⁹ Важность русского языка для постсоветской еврейской идентичности также подтверждается существованием таких проектов,

как в свое время желали детям безболезненной интеграции. Идишкайт в сознании детей и внуков иммигрантов занимает центральное место. В ходе интервью мы столкнулись с тем, что потомки иммигрантов называют себя бундовцами, когда хотят подчеркнуть светский характер своего еврейства. Это, возможно, связано с тем, что во Франции «Бунд» довольно скоро растерял политическую повестку для широких еврейских масс и служил скорее вариантом «Landsmannschaftn», сетью общинных центров, поддерживающих культуру идишкайта [Gousseff 2001; Voyarin 1991]. Таким образом, определение себя как бундовца французскими евреями-потомками восточноевропейских иммигрантов фактически равняется определению себя как светского еврея, еврея «культуры».

У нас с мужем, я тогда этого не понимала, но происходило ухаживание очень по еврейским религиозным традициям. Это было интервью в принципе. Мы встретились, мы были уже взрослые люди. Я в принципе замуж не хотела. И опять-таки, мама на меня давила. Мы очень долго много общались как друзья. Очень быстро, уже на третий день, он сказал, что он знал, что я башерт. И через два месяца он попросил моей руки. У нас была очень еврейская свадьба, на идиш полностью, хупа. Но при этом нас женил не раввин, а даян, который возглавляет кашрут во всей Западной Европе. Обычно он никого не женит. Папа Римский такой. Это было в Париже. Все только на идиш. Все очень религиозно, правильно, по старинке. После этого мы отправляемся на ужин. А там крабы... и так далее, мясное и сыр. Гуляем! Это типично мы. Вот — ассимиляция³⁰.

Для меня это очень важно, потому что это была всегда моя мечта — выучить идиш. Для меня это маме-лошн. Несмотря на то, что у нас в семье всегда говорили по-русски, но существует все-таки память поколений. И поэтому я слышу идиш — я таю.

как Limmud FSU (<http://www.limmudfsu.org/>) и Genesis (<http://www.gpg.org/>). См. также [Siegel 1998, 24–25].

³⁰ Записано в 2019 г. от информантки 1975 г. р. (Днепропетровск). Во Франции с 2012 г.

Это язык, который идет изнутри. Это действительно мамелошн³¹.

Сходный феномен описывает Дина Зигер в книге о русскоязычной алии в Израиль. «По утверждению информантов, есть только одна вещь, которая может описать русскую еврейскую общину в Израиле — язык. У большинства семей обширные библиотеки, состоящие из книг на русском языке. Книги являются напоминанием об их (семей) высоком статусе на бывшей родине»³².

Внимание к языку идиш и идишкайт как основа ашке-назской идентичности сохраняет свои позиции в среде иммигрантов из России и постсоветских стран (и потомков иммигрантов). Примечательно, что в сознании старшего поколения страна исхода скорее СССР, а русский язык является *ценностью* и одним из идентичностных признаков постсоветского еврея, отделяющих его от других еврейских диаспор Франции, а также частью семейной трансмиссии советской еврейской идентичности, которую старшее поколение старается передать детям (зачастую выросшим во Франции). В целом это справедливо и для более молодых людей, эмигрировавших во взрослом возрасте. Мы присутствовали при разговоре русскоязычного раввина с одной из прихожанок общины. Ее сын женился на мусульманке, что стало для нее серьезным переживанием, несмотря на очень невысокий уровень религиозной практики. Раввин выразил мнение, что русский язык, который она передала своему сыну, — это ее способ передать ему еврейство. «У вас отняли ваше еврейство в советское время, но вы передали ему то, что было для вас самым главным — русский язык. И таким образом вы как еврейская мать продлили ваше еврейство в вашем сыне».

³¹ Записано в 2019 г. от информантки 1975 г. р. (Днепропетровск). Во Франции с 2012 г.

³² «Most families have extensive libraries of books in Russian. Books are a reminder of a sign of high status in the former homeland» [Siegel 1998, 24–25].

Другим «конфликтным» дискурсом является память о Холокосте, антисемитизме и трагедиях, которые семьям пришлось пережить в XX в. Информанты сталкиваются одновременно с долженствованием поделиться этой памятью, передать ее новым поколениям и с нежеланием передать эту память в том виде, в котором она пришла к ним³³. Стоит упомянуть также о чертах, которые не являются частью еврейской идентичности в строгом смысле, однако отчетливо фиксируются в интервью как часть семейной трансмиссии. Так, фактор миграции играет здесь зачастую ключевую роль, когда информанты не могут достичь на новом месте статуса, который у них был до эмиграции, однако испытывают необходимость «дать детям достойное образование» (Ср.: «за университет я голову оторву»; «ты должна быть доктором наук»), обеспечить их соответствующим кругом общения. В данном случае можно говорить о воспроизведении стиля воспитания — одной из основ механизма социальной репродукции.

Можно предположить, что йихес — это единственная твердая почва, на которой стоит современная ашкеназская идентичность. Идентичность, по мнению большого числа информантов, закладывается в детстве, роль еврейского дома они оценивают очень высоко. В то же время существует

³³ Ср.: «Мало свидетельств об истории миграции как таковой и о причинах, по которым была выбрана Франция. Большинство из детей эмигрантов, ставших французами, не помнят путешествие своих родителей. Родители считали, что покинули враждебную землю, и впоследствии не стремились донести до своих детей воспоминания об обстоятельствах отъезда, странствия, событий до жизни в Париже» [«Il existe peu de témoignages sur l'histoire de la migration en tant que telle et des raisons qui ont orienté le choix vers la France. La plupart d'entre eux tiennent en quelques lignes et proviennent essentiellement d'autobiographies d'enfants d'émigrés, intellectuels et artistes devenus français qui ont peu gardé en mémoire le périple de leurs parents. Ceux-ci avaient quitté une terre hostile et sans doute n'ont-ils pas cherché par la suite à transmettre à leurs enfants le souvenir des circonstances du départ, de l'errance bien souvent, avant l'installation à Paris»] [Gousseff 2001, 7].

сознание необходимости или крайней желательности создания семьи с человеком из того же круга, носителя тех же моральных и культурных ценностей.

Взаимоотношения с сефардской общиной

Д. Зигер подмечает еще одну сторону идентификации русскоязычного (постсоветского) еврея. Назовем ее «бедный родственник».

Однажды наши дальние родственники-сабры пригласили нас на седер, но мы так странно себя там чувствовали, мы не понимали ни слова, хотя они дали нам русскую сторону [брахот в переводе на русский], мы чувствовали себя, как бедные родственники³⁴.

Русскоязычные евреи утверждают, что быть принятым в сефардскую общину будучи выходцем из Советского Союза весьма сложно из-за существующей стигмы: евреи из бывшего Советского Союза ассимилированы и невежественны в отношении еврейской традиции. Восприятие же русскоязычными евреями евреев-сефардов весьма двойственно. С одной стороны, они относятся уважительно и даже с некоторым пиететом к преданности сефардов традиции и традиционному укладу жизни. Ср.: «Они — как мы, — европейские евреи, когда-то были. В XIX веке».

С другой стороны, в их характеристиках сквозит некоторое презрение, пренебрежение к «излишней местечковости» и интеллектуальному уровню евреев-сефардов:

Я бы, может, и хотел жить, как живут сефарды. Но мы слишком ассимилированы и слишком хорошо образованны для этого образа жизни³⁵.

³⁴ «Once we were invited by our distant relatives-sabras to the seder, but we felt so strange there, we did not understand a word, though they gave us a side in Russian, and we felt like poor relatives» [Siegel 1998, 28].

³⁵ Записано в 2019 г. от информанта 1980 г. р. (Москва), во Франции с 2007 г.

И вот эти сефарды — они себя сейчас ведут примерно так же, как евреи в Российской Империи. Мы, может быть, сейчас над ними смеемся, что они там немножко местечковые, что они не совсем интеллектуальные, как ашкеназы, но я думаю, что те евреи, которые приехали в тот же Киев или Москву из местечек, тоже воспринимались интеллигентными [похожим образом — *прим. Д.В.*]³⁶.

Я вот недавно была на уроке Торы, и там раббанит говорит: вот, во Франции у моей подружки было двое сыновей, такие хорошие были мальчики, религиозные, ешива, но потом они уехали в Израиль, там женились на ашкеназках. И все, такие, закивали головами. Я не поняла, это что за диагноз такой «женился на ашкеназке»? Мне стало жутко обидно за это. И я решила не то, чтобы стать примером, но я решила прежде всего доказать себе, что ашкеназы классные, что во Франции **есть культурный еврейский народ**: русскоязычные евреи из Молдавии, из Украины, из России. И что мы этим **сефарадам** еще покажем. Собственно, я начала делать Шабат³⁷.

Как пишет Д. Барон, «Еврейская семья — это цепь поколений..., звено за звеном в цепи, которая никогда не порвется. Эта осознанная протяженность вдохновила как обычай называть ребенка в честь ушедшего родственника, так и повышенный интерес к семейным корням» [Freeze 2002, 11]. Можно предположить, что этот конфликт, так же, как сам факт эмиграции, играет особую роль в повышении интереса к исследованиям истории семьи и наследия. В этом случае процесс конструирования семейной «принадлежности», так же как реконструкции прошлого, становится фундаментальным в процессе конструирования идентичности.

Основываясь на данных интервью, можно выдвинуть следующую гипотезу. В условиях «тонкой» традиции и наличия

³⁶ Записано в 2019 г. от информанта 1969 г. р. (Киев). Во Франции с 2006 г.

³⁷ Записано в 2019 г. от информантки 1994 г. р. (Челябинск). Во Франции с 2012 г.

некоторого культурного противостояния двух общин на первый план выходит именно семейная и социальная память, память поколений европейских евреев, которая культивируется и сохраняется для передачи потомкам. Разумеется, это не единственный цемент, скрепляющий и привязывающий евреев-выходцев из России друг к другу, такие факторы, как память о «советском» (антисемитизме, общем культурном поле и т.д.) или язык, тоже играют важную роль. Однако тот факт, что с переездом во Францию главным маркером «свойскости» становится именно идиш, и лишь на втором месте — русский, говорит о том, что язык является одним из способов подчеркнуть свое восточноевропейское еврейское происхождение, что крайне важно для информантов.

В конечном итоге *йихес* становится во главу угла идентичности информантов, которые говорят об общей «системе ценностей», «моральном кодексе», «моральных нормах», «ценностных ориентирах» восточных ашкеназов/русскоязычных евреев и их потомков.

Существует также дискурс передачи этих «норм» и «стандартов», в том числе стандарта высокого социального статуса: успешность в учебе, в карьере, многочисленные широкие связи, то есть культурный и социальный капитал. Можно говорить также о том, что часто интенсивность практики обратно пропорциональна уровню интереса к *йихес* [Веденяпина 2018]. Это может быть связано с тем, что за отсутствием четко прописанных традиций и обычаев, ежедневных ритуалов, полученных от «бабушки», то есть той самой автоматической трансмиссии, на первый план выходит переосмысление того, что такое еврей, что такое быть евреем, быть евреем культуры и другие формулировки, находящиеся в более «сложносочиненном» поле.

Литература / References:

Biale 1997 – *Biale D.* Eros and the Jews. University of California Press, 1997.

Bourdieu 1980 – *Bourdieu P.* Le sens pratique. Paris: Les éditions de minuit, 1980.

Boyarin 1997 – *Boyarin J.* Polish Jews in Paris. The Ethnography of Memory. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

Merucci Ciliberto 2003 – *Merucci Ciliberto M.* L'articulation des coordonnées spatio-temporelles dans la recherche généalogique: une revue des recherches anthropologiques en Italie sur la mémoire généalogique // La transmission dans la famille: secrets, fictions et idéaux sous la dir. C. Rodet. P. 141–146.

Freeze 2002 – *Freeze Chae Ran Y.* Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. Tauber Institute for The Study of European Jewry Series. University Press of New England, 2002.

Glenn 1990 – *Glenn S.* Daughters of the Shtetl: Life and Labor in the Immigrant Generation. Cornell University Press, 1990.

Gousseff 2001 – *Gousseff C.* Les Juifs russes en France. Profil et évolution d'une collectivité // Archives Juives. 2001(2). P. 4–16.

Halbwachs 1950 – *Halbwachs M.* La mémoire collective. Paris: PUF, 1950.

Hansen 1962 – *Hansen M.* The Third Generation in America. American Jewish Committee, 1962.

Memmi 1965 – *Memmi A.* Recherches sur la judéité des juifs en France // Revue française de sociologie. Janvier-mars, 1965. P. 68–69.

Coenen-Huther 1994 – *Coenen-Huther J.* La mémoire familiale: un travail de reconstruction du passé. Paris: Editions L'Harmattan, 1994.

Perrez 2003 – *Perrez M.* Famille et système de valeurs dans une perspective interculturelle // La transmission dans la famille: secrets, fictions et idéaux, sous la dir. C. Rodet. L'Harmattan, 2003. P. 107–121.

Poisson 1993 – *Poisson P.* Transmettre // Quand les grands-parents s'en mêlent, sous la dir. B. Camdessus. Paris, 1993. P. 73–80.

Siegel 1998 – *Siegel D.* The Great Immigration Russian Jews in Israel. New York, Oxford: Berghahn books, 1998.

Thomas, Znaniiecki 1920 – *Thomas W.I., Znaniiecki F.* The Polish Peasant in Europe and America. University of Illinois Press, 1996.

Zytnicki 1998 – *Zytnicki C.* Une communauté toujours recommencée: les Juifs à Toulouse, entre 1945 à 1970. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 1998.

Biale D. *Eros and the Jews.* University of California Press, 1997. (In English).

Bourdieu P. *Le sens pratique.* Paris: Les éditions de minuit, 1980. (In French).

Boyarin J. *Polish Jews in Paris. The Ethnography of Memory.* Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991. (In English).

Merucci Ciliberto M. L'articulation des coordonnées spatio-temporelles dans la recherche généalogique: une revue des recherches anthropologiques en Italie sur la mémoire généalogique. *La transmission dans la famille: secrets, fictions et idéaux*, sous la dir. C. Rodet. P. 141–146. (In French).

Freeze Chae Ran Y. *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. Tauber Institute for The Study of European Jewry Series*. University Press of New England, 2002. (In English).

Glenn S. *Daughters of the Shtetl: Life and Labor in the Immigrant Generation*. Cornell University Press, 1990. (In English).

Gousseff C. Les Juifs russes en France. Profil et évolution d'une collectivité. *Archives Juives*, 2001(2), p. 4–16. (In French).

Halbwachs M. *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1950. (In French).

Hansen M. *The Third Generation in America*. American Jewish Committee, 1962. (In English).

Memmi A. Recherches sur la judéité des juifs en France. *Revue française de sociologie*, Janvier-mars, 1965. P. 68-69. (In French).

Coenen-Huther J. *La mémoire familiale: un travail de reconstruction du passé*. Paris: Editions L'Harmattan, 1994. (In French).

Perrez M. Famille et système de valeurs dans une perspective interculturelle. *La transmission dans la famille: secrets, fictions et idéaux*, sous la dir. C. Rodet. L'Harmattan, 2003. P. 107–121. (In French).

Poisson P. Transmettre. *Quand les grands-parents s'en mêlent*, sous la dir. B. Camdessus, Paris, 1993. P. 73–80. (In French).

Siegel D. *The Great Immigration Russian Jews in Israel*. New York, Oxford: Berghahn books, 1998. (In English).

Thomas W.I., Znaniecki F. *The Polish Peasant in Europe and America*. University of Illinois Press, 1996. (In English).

Zytnicki C. *Une communauté toujours recommencée: les Juifs à Toulouse, entre 1945 à 1970*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 1998. (In French).

Russian-Speaking Jews in Modern France: Socializations and Identities

Daria S. Vedenyapina

(University Paris Descartes (Sorbonne), Paris, France)

PhD student, ORCID ID: 0000-0002-0989-3971, University Paris Descartes (Sorbonne), The department of the Humanities and the Social Sciences: France, 75006, Paris, 45 Rue des Saints-Peres. tel. +330783015967,

E-mail: lovekasmu@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.4

Abstract: This study is devoted to the role of family memory and its intergenerational transmission in the construction of identity among Russian-speaking Jews and descendants of the immigrants from Russia in the early 20th century. The fact that the Russian-speaking Jewish diaspora in France has always been heterogeneous and dispersed, makes its study more challenging [Gousseff 2001, 4-16]. The majority of the Jewish population in France belongs to Sephardic communities; less researched are the different types of self-presentation among post-Soviet Jewish immigrants in France: each of them might identify themselves as a Jew, or as a Russian/an Ukrainian/a “Soviet” person, or as a Russian/Ukrainian Jew, etc., or through their relationships with other Jews of France, based on their religious practices or patterns of child rearing, including bilingualism/trilingualism in the family, and so on. We emphasize that intergenerational transmission plays the key role in the informants’ construction of Jewish identity and draw a parallel between the Ashkenazi cultural notion of “yikhus” and conventional sociological terms such as “habitus”, “social capital”, “cultural capital” and “primary socialization”.

Keywords: *Family transmission, identity, self-identification, habitus, cultural capital, social capital, yikhus, Jewish home, immigration, second generation, yiddish, integration, assimilation, family memory, primary socialisation, diaspora, Russian-speaking Jewry*