

- Chlenov* 1997 – *Chlenov M.* Jewish Community and Identity in the Former Soviet Union // *Jews of the Former Soviet Union. Yesterday, Today and Tomorrow* (The International Perspective ser. № 37). N.Y.: The American Jewish Committee, 1997. P. 11–16.
- Chlenov* 1998 – *Chlenov M.* Jewish Civilization: A Socio-Anthropological Re-Examination // *Jewish Studies in a New Europe* / Ed. Ulf Haxen, Proceedings of the 5th Congress of Jewish Studies in Copenhagen 1994, Copenhagen: C.A. Reitzel International Publishers, Det Kongelige Bibliotek, 1998. P. 128–141.
- Chlenov* 2003 – *Chlenov M.* Juedische Identifikation im Kontext gesamt-russischer Identifikation // *Russland und Europa. Auf der Suche nach Identitäten*/ Moskau: Oesterreichische Botschaft Moskau, 2003. S. 200–205, 212–215, 217, 220–221.
- Golb* 1965 – *Golb N.* Notes on the Conversion of Prominent European Christians to Judaism During the Eleventh Century // *The Journal of Jewish studies*. Vol. 16. P. 69–74.
- Goldberg* 1972 – *Goldberg H.* Cave Dwellers and Citrus Growers: A Jewish Community // *Lybia and in Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Patai* 1977 – *Patai R.* *The Jewish Mind*. N. Y.; L.: Jason Aronson, 1977.
- Patai, Patai* 1975 – *The Myth of the Jewish Race* / Ed. R. Patai, J. Patai. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1975.
- Weinreich* 1980 – *Weinreich M.* *History of the Yiddish language*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

ЭО, 2009 г., № 6

© Е.Э. Носенко-Штейн

**О КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ
РОССИЙСКИХ ЕВРЕЕВ
НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ
(предварительные наблюдения)***

Ключевые слова: российские евреи, коллективная память, этнокультурная самоидентификация, традиция, символы и ценности

Память и история (вместо предисловия). В последние годы проблемы изучения исторической и коллективной памяти, формирования и содержания представлений о прошлом в разных сообществах и культурах все более привлекают внимание исследователей. Обычно начало изучения этих вопросов связывают с французской школой “Анналов”, прежде всего с именами Марка Блока, Люсьена Февра, а также близкого к ней социолога Мориса Хальбвакса (*Bloch* 1925; *Артоз* 2002; *Анналы* 2002; *Хальбвакс* 2005), хотя к этой проблеме обращались еще Э. Дюркгейм, З. Фрейд и др. (подробнее см.: *Функенштейн* 2008).

Уже в 1920-е годы некоторые ученые проводили различие между исторической и коллективной памятью. Так, в работе “Коллективная и историческая память” М. Хальбвакс отмечал, что коллективная память не совпадает с исторической. Историческая память, по его мнению, создается профессионалами в конкретное время, для конкретных целей и конкретных кругов. Коллективная же память отличается от исторической, “поскольку из прошлого такая память сохраняет только то, что еще живет или способно

Елена Эдуардовна Носенко-Штейн – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН; e-mail: nosenkol@gmail.com

* Статья подготовлена при финансовой поддержке “Memorial Foundation for Jewish Culture”.

жить в сознании той группы, которая ее поддерживает. Она, по определению, не выходит за пределы этой группы... История – это, несомненно, собрание тех фактов, которые заняли наиболее важное место в памяти людей. Но, будучи прочитанными в книгах, изучаемыми и заучиваемыми в школах, события прошлого отбираются, сопоставляются и классифицируются, исходя из потребностей или правил, которые не были актуальными для тех кругов, которые долгое время хранили живую память о них... Когда память о некоей череде событий перестает поддерживаться какой-либо группой, которая в них участвовала или испытала на себе их последствия, которая была их свидетелем или услышала живой рассказ о них от первых участников или наблюдателей, когда эта память расплывается по нескольким индивидуальным сознаниям, затерянным в новых обществах, которые уже не интересуются этими событиями, потому что они для них определенно являются внешними, тогда спасти эти воспоминания можно, только письменно зафиксировав их в форме связного рассказа – ведь слова и мысли умирают, а тексты остаются” (*Хальбвакс* 2005). Эта длинная цитата была приведена мной для того, чтобы стало ясно, что уже на ранних этапах изучения разных типов человеческой памяти исследователи стремились проводить различия между памятью исторической – конструируемой историками, политиками, а в наше время еще и профессиональными политехнологами, и памятью коллективной, которая хранится в коллективном сознании группы, пока живы свидетели конкретных событий.

С тех пор подходы к разным типам памяти неоднократно менялись. Новый толчок к изучению этой темы дали работы немецкого культуролога Я. Ассманна. Он обосновал задачи и возможности нового научного направления, предмет исследования которого называет “культурной памятью” (*Ассман* 2004: 19–25). Цель изучения этого феномена состоит не в том, чтобы вычленил из него “историческую правду”, а чтобы проанализировать саму традицию как феномен коллективной или культурной памяти. Он же обосновал понятие “поминающая культура”, относя к ней в первую очередь культуру еврейскую (Там же; 29–35).

Об изменении отношения многих народов и целых государств к своему прошлому и о всплеске исследовательского и общественного интереса к проблемам исторической памяти вследствие многих кризисных явлений в современном мире писал французский исследователь Пьер Нора, указывавший, что память всегда множественна, т. е. включает в себя памяти разных групп (*Нора и др.* 1999: 20, 22). Вслед за М. Хальбваксом он отмечал, что в настоящее время “у историка отбирается его традиционная монополия на интерпретацию прошлого... Сегодня историк далеко не одинок в порождении прошлого. Он делит эту роль с судьей, свидетелем, средствами массовой информации и законодателем” (*Нора* 2005; более подробно о проблеме исторической памяти в исследованиях школы “Анналов”, М. Хальбвакс и П. Нора см.: *Уваров* 2004).

В СССР историческая и культурная память серьезно изучалась медиевистами, прежде всего М.А. Баргом и А.Я. Гуревичем. В последние годы отечественные исследователи – и в этом большая заслуга трудов М. Хальбвакса, П. Нора и особенно Я. Ассмана – также обратились к изучению разных проблем культурной памяти. Число публикуемых на эту тему работ возрастает лавинообразно, особенно в медиевистике (напр.: *Варьяш* 2004; *Репина* 2004; *Образы прошлого...* 2003; *Арнаутов* 2002; *Дмитриева* 2005; *Древнейшие государства* 2003; *Заклинский* 1999; *Историческая память* 2005; *Историческая память* 2006; *Савельева* 2003). Они становятся довольно распространенными среди исследователей отечественной истории – как попытка “поиска корней”, а также осмысления прошлого (напр.: *Буганов* 2004; *Кознова* 2006; *Чуйкина* 2006). Многочисленные публикации, так или иначе связанные с проблемами исторической памяти, в последнее время буквально наводнили Интернет (см.: *Ильинский* 2006; Патриотизм 2003; *Червен-Водали* 2007), включая правительственные и партийные сайты (например, проект по исторической памяти, размещенный на сайте “Единой России”) (*Историческая память* 2007).

В отечественной этнологии проблемами исторической памяти до недавнего времени занимались мало, хотя Ю.В. Бромлей указывал, что исторический опыт передается из поколения в поколение в первую очередь посредством культурных традиций. Впоследствии к этой теме этнологи стали обращаться все чаще, связывая ее с этнической и / или национальной идентичностью (Полянский 1999; Носенко 2004; Кожановский 2006). Примером такого повышенного внимания этнологов могут служить статьи в специальном тематическом выпуске журнала “Этнографическое обозрение” (2008, № 2) под названием “Антропология памяти”, посвященном некоторым, в том числе и ключевым символам этнической памяти эстонцев, русских и армян.

Память как основа культурной идентичности. Историческая и коллективная память тесно связана с групповой идентичностью – этнической, религиозной, культурной. Эрозия исторической памяти неизбежно влечет за собой кризис такой идентичности. На это обращал внимание Йосеф Иерушалми в своих трудах, посвященных исторической памяти у евреев. Он отмечал, что в настоящее время распад еврейской исторической памяти зашел настолько далеко, что современные исследователи не могут договориться, что же составляет истинное или хотя бы идеальное ее содержание (Иерушалми 2004: 88–114). Блестящая работа Иерушалми послужила толчком к дальнейшим исследованиям в этой области (см.: История и коллективная память 2008).

Мне приходилось писать, что в современной России этнокультурная самоидентификация у евреев размыта и гетерогенна, поэтому именно историческая память является главной ее основой (Носенко 2004: 309–312). В самом общем виде я понимаю коллективную память как механизм передачи культурной информации или культурного опыта из поколения в поколение. Эта трансмиссия происходит на различных уровнях – семейном, в образовательных учреждениях, при помощи СМИ, посредством художественной и исторической литературы и т.п. Коллективная и историческая память обладают собственной “длиной”, и обе избирательны, так как и профессиональные историки, и носители коллективной памяти помнят то, что хочет помнить данная группа. Вполне естественно, что историческая память, как и коллективная, нередко становится предметом манипулирования со стороны элит (или групп, претендующих на этот статус), которые решают, что на данный момент нужно помнить, а что желательно забыть.

Как я уже говорила, мои многолетние исследования показали: как нет у евреев России – как у крайне гетерогенного сообщества – единой идентичности (вернее, самоидентификации), так нет и единой коллективной памяти; она, по определению П. Нора, множественна. Есть разные самоидентификации и разные коллективные памяти, конструируемые в рамках той или иной группы, и т.д. Исторические события и факты по-разному, порой до неузнаваемости различно, отражаются в документах, не говоря уже о свидетельствах очевидцев. Такие свидетельства с течением времени все более и более приобретают черты фольклорного повествования.

В данной работе речь пойдет о том, что такое коллективная память евреев современного российского еврейства, а также о механизмах ее передачи.

Источники и методология. Основным источником для этой статьи послужили результаты моих полевых исследований, которые я провожу с 1999 г. – сначала в Москве и Петербурге, а затем в других городах (Пенза, Смоленск, Рославль (Смоленская обл.), Великий Новгород, Краснодар, Орел). Это более 250 глубинных интервью с людьми, рожденными в моноэтнических и смешанных браках, и около 30 экспертных интервью с руководителями местных еврейских организаций, проектов и т.п.

Дополнительным источником мне послужили также результаты включенного наблюдения, что было особенно важно во время поездок по регионам, где время моего пребывания было ограничено.

В некоторых случаях я также применяла тестирование (по методу “открытого предложения”).

Мной привлекались данные социологических опросов, проведенных российскими и зарубежными учеными, проведенными в конце 1990-х – начале 2000-х годов в Москве и Петербурге.

“Хранители”: *помнят, чтобы помнили?* В настоящей статье я хотела бы остановиться на особенностях коллективной памяти людей, которые являются ее носителями “по определению”. Я называю их *хранителями*. Это весьма немолодые люди (в возрасте 75 и старше). Большинство этих информантов – женщины. Многие из них – уроженцы городов и местечек бывшей черты еврейской оседлости (примерно две трети опрошенных). Их родным языком в детстве был идиш, либо они слышали и хорошо понимали его; многие учились в еврейских школах. Они, как правило, и в настоящее время понимают идиш и нередко в той или иной степени говорят на нем.

Примерно треть этих информантов – уроженцы городов, находившихся за чертой – особенно Москвы и Петербурга. Они обычно не знают идиша или владеют очень плохо, хотя этот язык знали их родители.

В целом эти люди в той или иной мере сохраняют традиционную восточноазиатскую идентичность, но с одной – весьма существенной – оговоркой. Из нее практически “удален” иудаизм, хотя большинство информантов родилось и нередко воспитывалось в традиционных еврейских семьях. Этот “отрыв” от иудаизма, на котором базировалась вся традиционная еврейская культура, включая культуру повседневности, массово произошел в первые годы советской власти. Он был не только результатом государственных антирелигиозных кампаний, как справедливо отмечают многие исследователи (*Shneer* 1994; *Shternshis* 2006). Отход от иудаизма части еврейского населения Российской империи был результатом общего социокультурного кризиса рубежа XIX–XX столетий, имевшего глубокие корни и далеко идущие последствия (*Gitelman* 1988; *Nathans* 2002). Некоторые исследователи также обращали внимание на необычайную легкость, с которой еврейские массы восприняли советскую антирелигиозную пропаганду. Это было не только результатом хорошо спланированных и хорошо проведенных антирелигиозных “акций”, но и, по-видимому, следствием глубинного кризиса традиционной еврейской культуры. Не вполне соглашаясь с И. Крупником в том, что евреи были единственной группой, действительно выигравшей в результате Октябрьской революции (*Krupnik* 1995), а также с А. Штерншис, которая вслед за ним утверждала, что отречение от иудаизма было своеобразной “платой” за обретение гражданских прав (*Shternshis* 2006: 3), я полагаю, что причиной такого отказа были все же названные мной кризисные явления. В результате в СССР сформировалась советская еврейская идентичность (идишская и/или русскоязычная). Иной вариант еврейской культуры, основанный на иудаизме и, следовательно, продолжавший традиционную парадигму, существовал до Второй мировой войны в странах Восточной Европы, в том числе на территориях, отошедших к СССР по пакту Молотова – Риббентропа. Но именно этот вариант восточноазиатской культуры был уничтожен вместе с ее носителями в огне Холокоста. После окончания войны светский советский вариант еврейской культуры и идентичности окончательно возобладал.

Вера. Большинство информантов заявляют, что они либо неверующие, либо верят в нечто: “что-то над нами”, “Высший разум”, судьбу и т.п. Некоторые утратили веру в бога во время Холокоста. Так, Мария Г., 83 года, родившаяся и выросшая в традиционной семье в г. Мир (Восточная Польша), знала идиш и иврит, молитвы и обряды; во время войны оказалась в гетто, где погибла вся ее семья, но ей самой удалось бежать, после этого она участвовала в партизанском движении. Эта женщина-информант говорила: “Я много думала об этом (о Боге. – Е.Н.-Ш.). Если Бог есть, и он мог допустить такое, значит, его нет. Нет, в синагогу я не хожу, конечно. А в детстве, конечно, мы все ходили” (ПМА 1).

Моисей Ш., 84 года, родился в Берлине, так как его отец был военнопленным во время Первой мировой войны, остался в Германии и женился там на немецкой еврейке. Он помнит приход нацистов к власти, антиеврейские кампании, “Хрустальную

ночь” 1938 г. и жизнь евреев в Берлине при нацистах. Потом его семья сумела перебраться в СССР, где отец был арестован и погиб в лагере, а Моисей с матерью и сестрой оказались в Сибири. Там мать и сестра погибли от голода, а сам он, выросший в религиозной среде, утратил веру. Цитируя слова героини И. Бабеля, Моисей Ш. повторял: *“Нет тебе прощения, Господи”* (ПМА 1).

У других такой отход от иудаизма и основанной на нем традиции происходил не при столь трагичных обстоятельствах. Интересен рассказ Софьи Б., 71 год, о том, как в ее семье перестали соблюдать кашрут (диетарные законы, принятые в иудаизме. – *Е.Н.-Ш.*). Они жили на Украине, в городе, где было много неевреев. Бабушка Софьи строго соблюдала законы кашрута, в частности не смешивала мясные и молочные продукты (одно из основных его предписаний). Семья жила в коммунальной квартире, была очень гостеприимной, и к ним часто приходили гости – евреи и неевреи. По словам Софьи, *“однажды у нас были гости, евреи, русские, украинцы. Бабушка поставила на стол большую кастрюлю борща, а сама куда-то вышла. А тут кто-то схватил ложку, зачерпнул сметану – и бух в борщ! (Борщ был мясной. – Е.Н.-Ш.). Бабушка вошла, увидела, ахнула, всплеснула руками, потом засмеялась – и на этом кашрут в нашем доме кончился”* (ПМА 1).

У некоторых отторжение от иудаизма происходило под влиянием антирелигиозной пропаганды, а также вследствие упомянутого мной кризиса традиционной еврейской культуры конца XIX – начала XX в. Так, Рахиль Б., 88 лет, рассказывала:

“Я была единственным ребенком в большой еврейской семье. У меня была куча родственников, а я одна. Так Вы же себе представляете – мне стоило не просто захотеть чего-то, а подумать, что я чего-то хочу, и это у меня уже было. А дом у нас был зажиточный. И соблюдали в нем все. Я Вам все об этом могу рассказать, и как папа седеп проводил, и что мы кушали, и как на Йом Киппур постились, и как перед этим каппорес делали... Все я помню. Только когда я подросла, я стала ходить в русскую школу, и все это от меня как-то очень быстро отстало. Я даже стеснялась того, что у меня родители такие отсталые. ... Нет, в синагогу я не хожу, да у нас ее ведь и нет. Я неверующая, была секретарем комсомольской организации” (ПМА 2).

Большинство информантов в зрелом возрасте синагогу не посещало (в тех местах, где синагоги имелись). В последние 10–12 лет в связи с восстановлением старых или строительством новых синагог некоторые информанты, по преимуществу мужчины, стали приходить туда по субботам. Для них эти визиты, по их собственным словам, дают им возможность “почувствовать себя евреем”, отдать долг памяти своим родителям, то, что Анна Штерншиц называет Jewish sentiments. Яков Б., 83 года, говорил об этом именно так:

“Ну, какие мы все евреи? Мы же в советское время росли. Конечно, я неверующий был, я – коммунист, я партбилет свой на стол не положил. Но сейчас я хожу сюда (в синагогу. – 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” (ПМА 1).

Подобное отторжение от еврейской традиции выражалось не только в отходе от иудаизма, но даже в отказе от еврейских имен. Отрекались от “обветшалого быта”, как принято было тогда говорить, в пользу нового уклада, связанного с общесоветской культурой.

Раиса Б., 89 лет, рассказывала следующее:

“Вообще-то меня при рождении назвали Рахиль. У нас была очень религиозная семья, все соблюдали. И, знаете, это было очень тяжело. Я ходила в обычную школу, там были в основном русские дети, а мне того нельзя, другого нельзя. У меня просто протест начался – не хочу я всего этого... И имени этого я не хотела, у всех нормальные имена, а я Рахиль какая-то. Не хочу быть Рахилью, говорю. Так я стала Раисой” (ПМА 3).

Среди информантов нет людей, которые называют себя христианами; они нередко негативно относятся к евреям, принявшим крещение. При этом они время от времени посещают церковь, особенно если в городе, где они живут, нет синагоги. Так, Рива Б., 70 лет, говоря, что ей неприятно общаться с евреями-христианами, в то же время поет в церковном хоре в католическом соборе (ПМА 1). Белла Е., 70 лет, утверждает, что в бога не верит и к местному раввину не ходит, однако иногда из еврейского общинного центра идет вместе с подругами в расположенный неподалеку Успенский собор (ПМА 4; подробнее см.: Носенко 2009). Нередко бывает, что информанты заходят и в церковь, и в синагогу. Но чаще – и это также отмечала А. Штерншиц – не заглядывают “ни туда, ни туда” (Shternshis 2007: 280–282). Таким образом еврейское и нееврейское сакральное и профанное пространства меняются местами, а церковь, синагога, еврейские общинные центры или благотворительные организации выполняют для информантов функции еврейского сакрального (Носенко 2008).

Вместе с тем атеистов в строгом смысле слова среди информантов немного. Большинство довольствуется так называемой имплицитной религией – неким произвольно выбранным набором верований и практик, выбранных самим индивидом из разных религиозных и светских систем (Cavalcanti, Chalfant 1994). Так, покупка мацы или посещение Шабата в местном еврейском общинном центре может мирно уживаться с приобретением кулича, крашением яиц, произнесением мантр, выполнением йогойической гимнастики, верой в НЛО, пришельцев и т.п.

Маме лошн (родной язык, идиш). Гораздо более значимым для этого типа еврейской самоидентификации является идиш. Мне нередко приходилось наблюдать ностальгию по этому языку и даже мечты о его возрождении. Яков Г., 88 лет, рассказывал:

“Я считаю, что это наш язык, на котором говорили наши отцы и деды, на котором нам наши матери колыбельные пели. Я понимаю, что возродить его как национальный язык сейчас невозможно, это понятно. Но хотя бы, чтобы он стал языком домашнего общения – ведь это же можно? Чтобы его у нас тут учили, а я даже учебника достать не могу. Приезжал тут один деятель из вашей Москвы, я просил его об этом. А он мне – это мертвый язык, сейчас нужен иврит. Ну, как так можно?!” (ПМА 5).

О своем желании слышать песни на языке идиш, посещать кружки по его изучению и т.п., мне сообщали многие информанты. Даже более молодые люди неоднократно говорили мне о желании учить идиш, просили достать самоучители, кассеты или диски с песнями и пр.

Рыба фиш. Гораздо лучше информанты знают традиционную еврейскую (восточноамериканскую) кухню, что лишнее раз доказывает значимость кухни как этнического маркера. Многие из них до сих пор готовят (или готовили до недавнего времени, пока позволяло здоровье) множество еврейских блюд. В отличие от информантов более молодых возрастных категорий, которые, как правило, знают фаршированную рыбу (называя ее “рыбой фиш”) и мацу (обычно не представляя ее сакрального значения), пожилые люди готовили и готовят шейку, кнейдлах, теЙдлах, кугели, штрудель, цимесы, гоменташи и другие блюда. Иногда информанты не могут вспомнить название того или иного блюда, но говорят, что их готовили у них дома. Белла Е. вспоминала: “Бабушка много чего готовила, мама меньше, но тоже. На Хануку она из сырой картошки, натертой на терке, такие оладьи жарила, не помню, как они называются. – Латкес? (картофельные оладьи. – Е.Н.-Ш.) Да-да, латкес!” (ПМА 5). Майя Ф., 70 лет, прекрасно готовит множество еврейских блюд и говорит, что некоторые из них научился делать ее русский зять: “Он вообще готовить любит. Ну и покушать тоже. У нас с ним такое разделение. Он меня иногда просит фаршированную рыбу сделать, а я его – испечь лекех, у него они просто здорово получаются... Он очень меня ругает, что я от бабушки не все еврейские кушанья научилась готовить” (ПМА 6).

В этой связи весьма любопытны результаты тестирования, проведенного мной во время поездок по российским регионам. Тест выполнялся методом открытого предложения, в нем предлагалось ответить на вопрос “что такое цимес?” Ни один из опрошенных моложе 50 лет не смог заполнить ни строчки в этом тесте (всего вопросов-строчек было 10). Иными словами, никто из них не знает ни одного значения слова “цимес”, никогда не пробовал этого блюда и не слышал о нем.

Катастрофа и Сопротивление. Центральное место в рассказах хранителей занимают события, связанные с войной, Холокостом и Сопротивлением. Для многих из них они тесно сплетены в одно целое как главный факт их “еврейской” биографии и основа их самоидентификации. Именно об этом говорят больше всего, а воспоминания о событиях тех лет наиболее подробны. С некоторой долей условности в этом массиве устных историй можно выделить фронтовые рассказы, рассказы об эвакуации, истории, связанные с Холокостом (гетто, массовые казни, жизнь во время оккупации), рассказы об участии в партизанском движении. Эти истории были записаны мной во всех городах – больших и малых, они заслуживают специального анализа.

Нужна ли такая память? Сохранение этой разновидности коллективной памяти находится под вопросом. Особенно это касается небольших городов. И дело здесь не только в особенностях любой коллективной памяти – постепенном ее ослаблении вместе с естественной сменой поколений. То есть не только в том, что эти грозные и страшные события все более отодвигаются в прошлое, становясь для молодежи “преданьем старины глубокой”.

Даже память о Холокосте при всем внешнем “почтении” передается недостаточно, в том числе на семейном уровне. Мне уже приходилось писать о том, что память о нем не стала для российских евреев одной из “опор” их самоидентификации (Носенко 2004). Более того, сравнивая память о Холокосте в России и в Америке, с одной стороны, а также память о Холокосте у российских евреев и память о геноциде 1915 г. у армян, я отмечала, что российские евреи хранят ее менее бережно (Она же 2006). Молодежь и информанты среднего возраста мало знают об этих событиях, почти ничего об этом не читают, не всегда, даже в Москве, могут ответить на вопрос о том, сколько евреев было уничтожено нацистами. Мои данные подтверждаются и результатами опроса, проведенного российскими и израильскими социологами среди учащихся еврейских школ в нескольких городах России и Украины. Авторы утверждают, что “вопреки распространенному мнению, никоим образом нельзя считать априорно, что память о Холокосте в постсоветских государствах бережно передается из поколения в поколение (курсив мой. – Е.Н.-Ш.). Сегодняшняя молодежь школьного и студенческого возраста – это уже четвертое послевоенное поколение. Мало кто из них слышал в семье живые воспоминания непосредственных свидетелей ужасов Второй мировой, не говоря уже о том, что количество евреев, переживших адское пламя Холокоста, трагически мало. Все до одного опрошенные школьники сообщили, что о Холокосте им рассказывали в школе, но лишь 54% – т.е., едва больше половины! – вспомнили о том, что о Холокосте им что-то рассказывали дома” (Ханин и др. 2008).

Размывание еврейской коллективной памяти связано также с отношением в самой же еврейской среде к *идишкайт* – культуре восточноевропейского еврейства, основанной на языке идиш и, конечно, иудаизме. Эта культура – в ее советском и западном варианте – была убита в годы Холокоста. Но и то, что осталось, функционирует по принципу “что имеем, не храним”.

Так, если говорить об идише, то попытки его изучения, как правило, не находят отклика у руководителей местных организаций в российских регионах. Приведу один пример. Во время пребывания в Смоленске в 2007 г. мне довелось присутствовать на спевке местного хора, состоявшего в основном из пожилых людей – посетителей еврейской благотворительной организации. Они разучивали молитву на иврите, причем текст был написан русскими буквами, и певцы с трудом читали его “по бумажке”, де-

лая множество ошибок. Время от времени среди участников хора раздавались протесты: “Мы же все неверующие, зачем нам эти молитвы?” Или: “Это же не наш язык, почему мы не учим наши песни, на идише?” И под конец – а это была подготовка к выступлению на праздник 9 Мая – хор дружно и с выражением грянул песню “Над Мамаевым курганом тишина”, при этом кто-то прокомментировал: “Вот это – другое дело”.

Знание еврейских реалий тоже уходит в прошлое. О еврейских праздниках знают в основном благодаря общинным организациям, однако их “сценарии” разработаны по израильской модели, в них почти нет элементов восточноашкеназской культуры. Так, никто из молодежи и информантов среднего возраста не знает, что такое *дрейдл* (*идиш* – “волчок”, в который дети играли во время праздника Ханука), *ханике гелт* (ханукальные деньги – мелкие деньги или подарки, которые делали детям во время того же праздника) и пр.

Заключение. Иными словами, связь времен не просто порвалась. Налицо стремление сконструировать новую еврейскую самоидентификацию и новую коллективную память. В том, что именно хотят помнить, очень мало общего с коллективной памятью *хранителей*. И этот факт не меняют мемориальные мероприятия и конференции в память жертв Холокоста, оживление интереса к идишу и идишской культуре среди некоторой части интеллектуалов. Однако все это лишний раз подчеркивает тот факт, что историческая и коллективная память не только не совпадают – между ними не всегда есть точки соприкосновения. Самоидентификация молодежи – тех немногих, кого я называю в своих исследованиях “новыми евреями”, т.е. людей недавно “припавшим к корням”, – опирается на иные символы и ценности, а их коллективная память (пока еще короткая в силу их возраста) существует как бы параллельно с памятью тех, кто хранит воспоминания о былом. Иными словами, прошлое восточноевропейских евреев не стало “золотым фондом”, “неприкосновенным запасом” или, проще говоря, не превратилось в ту самую культурную традицию, трансмиссия которой и лежит в основе коллективной памяти.

С еврейской коллективной памятью в России происходит примерно то, что П. Нора описал применительно к Франции настоящего времени, говоря о “все более интенсивном использовании прошлого – политическом, туристическом, коммерческом. Это проявилось в резком подъеме мемориальных мероприятий... Это мемориальное изобилие имеет множество причин: все они доказывают, что прошлое утратило единый смысл и что настоящее, наделенное историческим самосознанием, неизбежно узаконивает множественность возможных версий прошлого” (Нора 2005).

Источники и литература

- Арнаутова 2003 – Арнаутова Ю.Е. От мемория к “истории памяти” // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 170–198.
- Артог 2002 – Артог Ф. Время и история. “Как писать историю Франции?” // *Анналы на рубеже веков: Антология* / Отв. ред. А.Я. Гуревич. М.: XXI век – согласие, 2002. С. 147–168.
- Ассман 2004 – Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Буганов 2004 – Буганов А.В. Воин-герой в исторической памяти русских // Мужской сб. Вып. 2. М., 2004. С. 197–204.
- Варьяш 2003 – Варьяш О.И. Право и историческая память // *От Средних веков к Возрождению*. СПб.: Алетей, 2003. С. 75–81.
- Полянский 1999 – Полянский В.С. Историческая память в этническом самосознании народов // *Социологические исследования*. 1999. № 3. С. 11–20.
- Древнейшие государства Восточной Европы. 2001 год. Историческая память и формы ее воплощения. М.: Восточная литература, 2003.
- Заклинская 1999 – Заклинский П.А. Историческое время и историческая память. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: МПГУ, 1999.

- Иерушалми* 2004 – *Иерушалми Й. Захор*. Еврейская история и еврейская память. Москва; Иерусалим; Гешарим: Мосты культуры, 2004.
- Ильинский* 2003 – *Ильинский П.* Горячая историческая память и ее преимущества // <http://www.globalrus.ru/opinions/779308/>
- Историческая память 2005 – Историческая память и социальная стратификация: Социокультурный аспект: Матер. XVII Междисциплинарной науч. конф. 16–17 мая 2005 г. Ч. 1–2. СПб.: Нестор, 2005.
- Историческая память 2006 – История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени / Под ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2006.
- Историческая память 2007 – Историческая память способна объединить людей // <http://www.edinros.ru/er/text.shtml?56891/110063>
- Кожановский* 2006 – *Кожановский А.Н.* Быть испанцем... Традиция. Самосознание. Историческая память. М.: АСТ, 2006.
- Кознова* 2006 – *Кознова И.Е.* Историческая память российского крестьянства в XX веке. Автореф. дис. ... д. и. н. Самара, 2006.
- Нора* 2005 – *Нора П.* Всемирное торжество памяти // *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2/3 (40–41).
- Нора и др.* 1999 – *Нора П., Озуф М., де Пюимеж Ж., Винок М.* Франция – память. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 1999.
- Носенко* 2004 – *Носенко Е.Э.* “Быть или чувствовать?” Основные аспекты еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М.: ИВ РАН-Крафт+, 2004.
- Носенко* 2006 – *Носенко Е.Э.* “Потерянные евреи”, “химеры” или “надежда нации”? (Еще раз о евреях, России, смешанных браках и исторической памяти) // *Вестник Евро-Азиатского еврейского конгресса*. 2006. № ...
- Носенко* 2008 – *Носенко Е.Э.* Сакральное и профанное пространство в восприятии современных российских евреев // *Сакральная география с славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН, 2008. С. 345–364.
- Носенко-Штейн* 2009 – *Носенко-Штейн Е.Э.* Чужие среди чужих: существует ли православная еврейская идентичность? // *Этнограф. обозрение*. 2009. № 3. С. 20–35.
- Образы прошлого... 2003 – *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени*. М., 2003.
- Патриотизм 2003 – *Патриотизм и историческая память*. 2003 <http://newspaper.ifmo.ru/article.php?pid=41&id=164>
- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Великий Новгород, 2007 г.
- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Рославль, 2007 г.
- ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Пензу, 2006 г.
- ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Смоленск, 2008 г.
- ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Смоленск, 2007 г.
- ПМА 6 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Орел, 2009 г.
- Репина* 2004 – *Репина Л.П.* Социальная память и историческая культура средневековой Европы (к итогам работы над проектом) // *Диалог со временем*. Вып. 12. М., 2004. С. 5–19.
- Савельева* 2003 – *Савельева И.М.* Знание о прошлом: теория и история. Т. 1: Конструирование прошлого. СПб.: Наука, 2003.
- Уваров* 2004 – *Уваров П.* История, историки и историческая память во Франции // *Отечественные записки*. 2004. № 4.
- Функенштейн* 2008 – *Функенштейн А.* Коллективная память и историческое сознание // *История и коллективная память: Сб. ст. по еврейской историографии*. Москва; Иерусалим; Гешарим: Мосты культуры, 2008. С. 15–40.
- Хальбвакс* 2005 – *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // *Неприкосновенный запас*. № 2–3 (40–41) 2005 – <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>
- Ханин и др.* 2008 – *Ханин З., Эштейн А., Лихачев В.* Проект “МАСА Шорашим”: содержательные и педагогические аспекты (социологический анализ). (Проект выполнен при поддержке: The Rappaport Center for Assimilation Studies and Strengthening Jewish Vitality, октябрь 2008 г.; статья неопубликована.) Рукопись статьи была любезно предоставлена мне авторами проекта.
- Чуйкина* 2006 – *Чуйкина С.* Дворянская память: “бывшие” в советском городе (Ленинград, 1920–1930-е годы). СПб: Изд-во Европейского ун-та, 2006.

- Червен-Водали* 2007 – *Червен-Водали Н.* Без исторической памяти народ лишается будущего // http://www.russia-today.ru/2007/no_21/21_topic_6.htm
- Bloch* 1925 – *Bloch M.* Mémoire collective, traditions et coutumes // *Revue de synthèse historique.* 1925. № 118–120.
- Cavalcanti, Chalfant* 1994 – *Cavalcanti H.B., Chalfant P.* Collective Life as the Ground of Implicit Religion: The Case of American Converts to Russian Orthodoxy. // *Sociology of Religion.* № 55. 4. P. 441–454.
- Krupnik* 1995 – *Krupnik I.* Soviet Cultural and Ethnic Policies towards their Jews: A Legacy Reassessed // *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union / Ed. Y. Ro'i. L., 1995. P. 67–86.*
- Gitelman* 1988 – *Gitelman Z.* A Century of Ambivalence. The Jews of Russia and the Soviet Union. 1881 to the Present. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1988.
- Nathans* 2002 – *Nathans B.* Beyond the Pale. The Jewish Encounter and Late Imperial Russia. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2002.
- Shternshis* 2006 – *Shternshis A.* Soviet and K kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Shternshis* 2007 – *Shternshis A.* Kaddish in a Church: Perception of Orthodox Christianity among Moscow Jews in the Early Twenty-First Century // *The Russian Review.* 2007. 66 (April), P. 273–294.
- Shneer* 1994 – *Shneer D.* Yiddish and the Creation of Soviet Jewish Culture. N.Y.: Cambridge University Press, 1994.

ЭО, 2009 г., № 6

© О.В. Белова

ИНТЕГРАЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ ЕВРЕЙСКО-СЛАВЯНСКОГО МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА*

Ключевые слова: межкультурное взаимодействие, евреи, славяне, интеграция, народная традиция, фольклор

В последние годы и в России, и за рубежом проблема межкультурного диалога в сфере славянской и еврейской народной традиции и фольклора стала объектом пристального внимания как отдельных исследователей (напр., см.: *Benedyktowicz* 2000; *Добровольская* 2003, 2004; *Фролова* 2003; *Белова* 2005; *Еленевская, Фиалкова* 2005; *Rychlik* 2005; *Фиалкова* 2007; *Белова, Петрухин* 2008 и др.), так и масштабных коллективных проектов (каковым является, например, международный проект “Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия”, осуществляемый с 1995 г. Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер” и Институтом славяноведения РАН – в рамках этого проекта проходят ежегодные конференции и публикуются сборники статей, см.: *Белова* 2003, 2004, 2007, 2008 и др.).

Опираясь на материалы полевых исследований последних пяти лет, мы хотели бы рассмотреть аспекты, связанные с взаимовлиянием и взаимопроникновением культур и традиций в регионах соседства славян и евреев.

Экспедиции на Украину (Подолия, Буковина) и в российские регионы – Смоленскую и Брянскую области – показали, что в результате тесных этнокультурных кон-

Ольга Владиславовна Белова – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

* Статья написана в рамках проекта “Язык традиционной культуры славян” (Программа Президента Российской Федерации по поддержке ведущих научных школ, грант ИШ 943.2008.6).