

Дарья ВЕДЕНЯПИНА

Еврейская община как ключевой фактор в построении идентичности российскими евреями поколения 20–40-летних¹

Настоящая статья посвящена трансформации еврейской идентичности в современной России в социальной, религиозной и политической сферах. Для исследования были выбраны респонденты, которые сами считают себя евреями. Изначально была выдвинута гипотеза, что существует определенный разрыв между поколением тех, кто помнит антисемитизм Советского государства и, опасаясь прихода к власти крайних правых, делает ставку на В. Путина, зарекомендовавшего себя в качестве гаранта безопасности для еврейского сообщества, и поколением молодых людей, которые не часто сталкиваются с антисемитизмом и зачастую находятся в привилегированном положении, будучи евреями: еврейская община, даже понимаемая в самом широком смысле этого слова — как среда, — действительно может служить мощным социальным лифтом.¹

Выстраивание идентичности «старшим» и «младшим» поколением советских/российских евреев

Советский Союз унаследовал тип традиционной кумулятивной еврейской идентичности с двумя основными компонентами — национальной и конфессиональной. В контексте советского государственного атеизма конфессиональная составляющая постепенно исчезала², осталась идентификация прежде всего по этническому признаку. В значительной степени эта идентификация была навязана обществом и государством. Она не претерпевает никаких трансформаций, не нуждается в подтверждении через определенное поведение, образ жизни носителей этой идентичности: такая форма идентичности в СССР была внешней и пассивной. В принципе, чтобы быть евреем в СССР, не нужно было соблюдать еврейские традиции,

ходить в синагогу, вести себя каким-то определенным образом. Поддерживал еврейскую идентичность также и государственный антисемитизм. По словам М. Членова³, важной частью еврейской идентификации была дискриминация евреев по этническому признаку.

Эта навязанная идентичность по этническому признаку в более молодом поколении, уже после отмены 5-го пункта в советском паспорте, сыграла роль в формировании феномена «светский еврей». На это же явление указывают, например, Ш. Санд и М. Вевьорка⁴. Оpozнание еврейского происхождения в обществе является мощным катализатором еврейской идентичности. Еврей чувствует себя «другим», в частности, потому, что окружающие говорят ему, что он «другой».

Более молодое поколение не помнит трудностей, связанных с 5-м пунктом, оно «гордится своим еврейством»⁵, ведет активную социальную жизнь как внутри еврейской общины, так и за ее пределами. Оно также характеризуется повышенным интересом к еврейским традициям и обычаям, в большей или меньшей степени религиозным: еврейская культура как таковая тесно связана с религиозной деятельностью⁶. Стоит также отметить, что появление

¹ Статья базируется на магистерской диссертации, написанной в рамках программы Sociologie d'enquête в Университете Декарта (Париж, Сорбонна).

² Об этом см., напр.: *Shternshis A. Soviet and Kosher*, Indiana University Press, 2006.

³ *Chlenov M. The Use and Misuse of Religion in Defence of National and Fundamental Values in The Soviet Union in When Religion is Used as a Weapon*. Southampton International Council of Christians and Jews, 1991. P. 77–83; также см.: *Webber J. Modern Jewish Identities // Jewish Identities in the New Europe / Ed. J.L. Webber*. Washington: Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies; Littman Library of Jewish Civilization, 1994. P. 74–75.

⁴ *Sand S. Comment j'ai cessé d'être juif*. Flammarion, 2015. P. 127; *Wiewiorka M. Les Juifs, La Pologne et Solidarnosc* (p. 71–191).

⁵ *Носенко-Штейн Е.* «Передайте об этом детям вашим, а их дети — следующему роду». Культурная память у российских евреев в наши дни. М.: Институт востоковедения РАН, 2013; *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Национальное самосознание российских евреев / *Материалы социологического исследования // Диаспоры*. М., 1997–1998, 2000. № 3. С. 52–86; 2001. № 1. С. 210–244; № 2–3. С. 224–262.

⁶ Продолжительная дискуссия на эту тему все еще открыта. Об этом см., напр.: *Санд Ш.* Как и почему я перестал быть евреем. М.: Эксмо, 2013.

в России в последние 20 лет еврейских учебных программ, культурных и общинных центров, светских и религиозных, способствовало значительному увеличению числа молодых людей, участвующих в жизни еврейской общины, для которых важна еврейская идентичность.

В ходе исследования выяснилось, что большинство (57%) респондентов в возрасте от 18 до 40 лет, позиционируя себя как евреев, утверждают, что происходят из нееврейских семей или сомневаются в том, что могут называть свою семью еврейской. Это позволяет говорить о разнице между поколениями и предположить, что между представителями обоих поколений существуют различия в культурной, религиозной и, возможно, политической практике, а также в элементах, которые они используют для построения еврейской идентичности. Мы задались следующими вопросами: каково отношение молодого поколения к религии (с учетом антирелигиозной секуляризации советской эпохи), отличается ли их определение еврейской идентичности, как передается знание и память в их семьях, имеют ли они, в свою очередь, влияние на своих родителей в том, что касается еврейского образования? И прежде всего мы предположили, что, не получив еврейской идентичности в семье, однако считая себя евреями, они имеют опыт определенной идентичностной «карьеры» вне семьи.

Эмпирическая часть работы состоит из двух частей: 27 директивных интервью, нескольких включенных и невключенных наблюдений и количественного опроса — 100 анкет, которые были распространены и собраны через Интернет. Также стоит упомянуть участие в десятках мероприятий, организованных светскими еврейскими организациями и (или) общинами, наблюдения в нескольких синагогах Москвы, участие в качестве волонтера в проекте, организованном «Джойнтом». Выборка для интервью: 10 мужчин и 10 женщин в возрасте от 22 до 40 лет.

Также были использованы анкета Р. Рывкиной¹ и данные, полученные в ходе исследований, посвященных антисемитизму, проведенных «Левада-Центром»². Большинство респондентов — люди 18–40 лет, то есть, предположительно, это поколение евреев, не испытывавших государственного антисемитизма и

прошедших «традиционную подготовку» в еврейских общинах.

Были также задействованы данные лонгитюдного исследования, посвященного общинному голосованию, проведенного С. Струдель в Сарселе в самой большой еврейской общине Франции³.

Сложности эмпирической части исследования

Опросник (40 вопросов) был разослан во все известные еврейские интернет-ресурсы, во все местные общины ФЕОР и КЕРООР, во все еврейские культурные центры Москвы, Санкт-Петербурга и других крупных городов (около 30 городов). К сожалению, только одно сообщество, Московское отделение еврейского молодежного клуба «Гилель», согласилось опубликовать у себя приглашение к участию в опросе. Отказы мотивировались наличием в опроснике раздела, посвященного политике и политической идентичности респондентов. Накопление массива анкет происходило отчасти методом «снежного кома», полученную выборку нельзя считать репрезентативной. Поколение старше 40 лет представлено слабо, нестоличные города представлены слабо, выборка была сравнительно небольшой и состояла в основном из светских евреев, почти половина из которых тем не менее посещают синагогу.

Эта неудача, однако, весьма информативна и в конечном счете полезна для исследования. С. Струдель отмечает, что наибольший процент отказов (28,4) в ее полевом исследовании вызывал вопрос о важности для респондентов принадлежности к иудаизму или еврейству. Во Франции этнокультурные и религиозные вопросы представляют для респондентов большую проблему, чем социальные и политические. В России ситуация прямо противоположная: респонденты готовы обсуждать детали своих религиозных практик, свою национальность и идентичность. Большая часть отказов связана с политическими вопросами. Это видно и по количеству ответов на раздел опросника, посвященный политике (на них ответила только треть от общего числа анкетиремых).

Феномен нового еврея⁴, еврейская религиозная / светская идентичность

Если взять советский период, то после отмены пункта «национальность» в российских

¹ Рывкина Р. Как живут евреи в России? М., 2005.

² Гудков Л., Зоркая Н., Кочергина Е., Лёзина Е. Антисемитизм в структуре массовой ксенофобии в России: негативная идентичность и потенциал мобилизации // Вестник общественного мнения. 2016. № 1–2. С. 140–193.

³ Strudel S. Votes juifs. Itinéraires migratoires, religieux et politiques. Persée, Sciences Po, 1997.

⁴ См., напр.: Sand S. Comment j'ai cessé d'être juif, Flammarion, 2015.

паспортах евреи были освобождены и от обязательной еврейской этнической идентичности: достаточно быть гражданином СССР. Учитывая уровень ассимиляции русскоязычного еврейского населения, его светский характер, было бы логично предположить, что еврейская идентичность постепенно будет сведена к религиозной идентичности. На то, что старшее поколение не преминуло воспользоваться этой возможностью, указывает, в частности, свидетельство Р. Рывкиной, которая зафиксировала определенную сложность с выборкой в 2004 году — сразу после реформы обмена паспортов¹. Однако, судя по всему, сейчас можно говорить об эффекте «нового еврея» — человека, который недавно узнал или осознал, что он еврей, так как не перенял в достаточной мере еврейскую идентичность в семье и нуждается в подтверждении собственной идентичности через внешние институты, еврейские сообщества. Эта ситуация характерна не только для России, но и для мира в целом².

Актуальна ли разница между этническим и религиозным евреем для респондентов? Большинство опрошенных считает, что никакой разницы в значении между этими терминами не существует. Приведем свидетельства практикующего иудея и светской еврейки.

«Никогда не разделял: иудей — еврей. Это одно и то же, по-моему, просто от разных языков. Есть 613 заповедей и толкования к ним. Это наш еврейский образ жизни. Он не обязательно должен быть черно-белым, в шляпе и так далее. Мы читаем всякие майсы³ про ремесленника и троцу, но при этом он ест кошерное, в субботу не работает, соблюдает праздники и так далее, это — еврей. Прежде всего все мы состоим из соблюдения. Без этого мы некий генофонд, который ассимилируется и пропадает...»

«Я могу применить к себе оба термина. Имеет разную коннотацию тоже для меня. Как еврей это про происхождение и про наследие. Как иудей — про религиозную идентичность. Про многие вещи я говорю так: мои предки тысячами до меня делали определенный выбор. Кто я, чтобы поменять это? В каких ситуациях это приложимо? Что я должна была выйти замуж только за еврея. Это была очень большая идея в моей жизни. И папа в советское время говорил, что тоже всегда знал, что должен же-

ниться только на еврейке. Наверное, есть еще. Это самое основное, что я не могу поменять».

Все эти способы бытия и конструирования еврейской идентичности, равно как и способы «наследования» и «приумножения» традиционных практик и идентичности, могут быть проанализированы через призму социологических работ, посвященных коллективной памяти, которые мы используем ниже.

Таким образом, появление понятия «новый еврей» тесно связано именно с определением еврейского сообщества как этноса прежде всего самими его членами. Однако объективно необходимо поставить под сомнение подход к еврейскому меньшинству как классическому этническому меньшинству. Современные российские евреи не подходят под определение этнического меньшинства: у них нет своего языка, своей территории, своей светской культуры. Первичная социализация, о которой пойдет речь далее, основывается в том числе на принадлежности к определенному классу, что обусловлено социальным и профессиональным статусом родителей и семьи в целом. Пьер Бурдьё отмечает⁴, что социализация в семье одновременно стремительная, интенсивная и почти единственная, которую индивид получает в детстве. Социальный статус родителей, их профессия отчасти определяют предпочтения детей в обществе. Также можно сказать, что некоторые стереотипы поведения, унаследованные из прошлого, такие как культ образования, негативная идентичность — через антисемитизм, — сохраняются.

Свою роль сыграло и то, что большинство молодого еврейского населения являются *наследниками*⁵ усеченной советской еврейской идентичности, полученной ими от родителей. Кроме того, часто они росли в среде еврейских друзей своих бабушек, еврейских детей друзей своих родителей. Зачастую еврейство даже знакомых и родственников не проявлялось, но речь вполне может идти о передаче, транслировании определенной системы ценностей, а также принадлежности к определенному габитусу. Это вынуждает молодых евреев, выходя из возраста «первичной идентичности», подтверждать свое еврейство через вторичную социализацию в еврейских клубах и общинах. Принадлежность к еврейскому народу (то есть ко всем евреям мира) и, следовательно, особое отношение к государству Израиль как еврей-

¹ Рывкина Р. Как живут евреи в России? М., 2005. С. 441–442.

² Klein E. Lost Jews. The Struggle for Identity Today. L.: Macmillan Press, 1996; Religion or ethnicity? Jewish identities in evolution / Ed. Z. Gitelman. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2009.

³ Сказки.

⁴ Bourdieu P. Le sens pratique. Midnight editions, Paris, 1980.

⁵ Мы будем использовать этот термин П. Бурдьё для описания группы молодых евреев, получивших еврейскую идентичность в семье.

ской нации являются объединяющим фактором, важным для всех респондентов с выраженной еврейской идентичностью. Это положение связано с этническим параметром. Сейчас для многих молодых людей главным (но не единственным) признаком еврейства является идея этнического происхождения. Еврейство (принадлежность к еврейскому народу) может определяться по-разному: по законам государства Израиль, по еврейскому закону или даже по мнению окружающих (например, еврей по отцу является русским для евреев и евреем для русских), акторы, которые чувствуют себя евреями, но не являются галахическими евреями (не имеют матери-еврейки или достаточного наследия — назовем их *неофитами*), используют религиозную практику, чтобы подтвердить свою идентичность, объединиться с определенной системой ценностей, стать членами общины. В некотором смысле, стать истинными евреями.

Семейная трансмиссия в качестве основы для формирования новой (светской) еврейской идентичности, базирующейся на принадлежности к общине

В социологии выделяют два этапа социализации: 1) первичная, или семейная, социализация и 2) вторичная: школа, группы друзей и знакомых, профессиональные группы, а также культурные или религиозные учреждения. А. Мюксель в статье «Индивид и семейная память»¹ пишет о коллективном характере семейной памяти, выделяя три ее роли, участвующие в построении идентичности: роль *трансмиссии (transmission)* — таким образом человек принимает историю сообщества в ее различных аспектах, референтных (отсылочных, справочных) или ритуальных; роль *пробуждения (reviviscence)*, которая позволяет нам найти себя, перекинув мост из прошлого, связывая прошлое с будущим; роль *забывания (oubli)*, поскольку она позволяет через трансмиссию прийти к чему-то новому, сохраняя образ прошлого.

Как уже упоминалось, мы разделили респондентов по двум типам: *наследники* — евреи, которым еврейская идентичность была передана в детстве и которые ее развили впоследствии, и *неофиты* — евреи, у которых не было еврейской идентичности в семье, но которые заинтересовались этой темой, когда стали взрослеть. Следующий отрывок интервью иллюстрируют

¹ Muxel A. Individu et mémoire familiale, Paris, Nathan (Essais et Recherches), 1996. Article consacré de synthèse à la mémoire familiale dans F. de Singly (éd.). La famille. L'état des savoirs, Paris, La Découverte.

начало конструирования еврейской идентичности в ситуации отсутствия семейной трансмиссии.

«Помню, это был 90-й год. Мне 15 лет. Я вдруг начал слышать слова, которых раньше никогда не слышал: Израиль, евреи. В контексте того, что кто-то уезжает в Израиль. Некоторые заговорили об эмиграции. И потом мало-помалу я понял, что тоже имею к этому отношение. До этого я этого не знал, это было внезапное откровение».

В другом отрывке мы наблюдаем семейную трансмиссию в условиях советского времени. Респондент рассказывает о еврейской идентичности, полученной в семье, и о последующем опыте прихода в ортодоксальный иудаизм в подростковом возрасте.

«По советским меркам мои родители были традиционными евреями. Формат соблюдения предполагал. У нас даже на Кавказе я не скажу, чтобы были раввины, которые что-то знали. Были в основном самоучки. Либо они учились у старших родителей, и тоже было очень поверхностно. Были иногда раввины, которые ездили на Украину или в Литву учиться. Каждый год был Седер-Песах², маца, не ели мясное с молочным, не ели свинину. Но кошерного мяса не было. Иногда его привозили перед Песахом, но это из Москвы. А потом даже не знаю, как так сложилось. Что-то из еврейских традиций мы получили с детства, от мамы-папы, дедушек-бабушек. Потом мы углубились в соблюдение, более глубоко все это изучая. Перед свадьбой я учился в Иерусалиме, в Иешиве, а после свадьбы в месте, где готовят раввинов. На раввина я, конечно, не сдавал. Ну вот постепенно эти молодежные тусовки перешли в более серьезные вещи, я стал ходить на киддуш перед шабатом с друзьями. Ну а потом как-то более глубоко во все это проник, стал изучать Шулхан Арух, Талмуд немножко и Хасидут. И все это привязало больше к общине. И географически, и исторически. Работа тоже связана с этим».

Представителей группы «пробуждение» (*reviviscence*) объединяет потребность подтвердить свое еврейство, но по-новому по сравнению с поколением родителей.

«Это был некий путь, так просто случилось, стандартная формулировка: я вырос в абсолютно светской семье, советской, папа — учитель, мама — врач. Никогда не скрывали, что еврей, фамилия говорящая, внешность тоже. Где-то, наверное, в 25 лет ощутил тягу, нашел тут в МЕОЦе одного человека, раввина. Мы стали с ним учить недельные главы. Это было в общине «Среди своих». Раввин этой общины вел уроки на

² Праздничная трапеза на Пасху.

«Ульпан-Гиюр».¹ Я начал ходить. Ну, собственно говоря, и остался. Это место, где разговаривают на моем языке. Я чувствовал, что это мое место. Я нашел свою общину».

Третья ситуация — забывание как вариант развития, появления нового — также присутствует, учитывая состояние еврейской традиции после СССР. М. Хальбвакс описывает, как работает семейная и коллективная память сообразно со стадиями взросления индивида. Взрослый принимает участие в деятельности и разделяет идеи и ценности групп, к которым принадлежит, способами, которые определяются с возрастом. Вопрос состоит в том, как меняется его оценка этой деятельности, начиная с возраста, когда он участвует в практиках, не осознавая этого, до возраста сознательной практики. «Воспоминание в весьма значительной мере является реконструкцией прошлого при помощи данных, полученных в настоящем, и к тому же подготовленной предшествующими реконструкциями, которые уже сильно видоизменили прежнюю картину»².

В этом смысле община, которую нашли респонденты, играет роль родительского дома в широком смысле этого слова, родового дома, который можно понять, почувствовать, в который можно вернуться через практику. Эта практика иная, унифицированная, возможно, немного искусственная, но для них это продолжение практики их предков.

«Это важный момент для многих. Мне кажется, что сейчас возрождение связано с еврейской религией. Есть традиции более бытовые. Если принять тезис о том, что еврейская культура была утрачена. Где-то локально она сохранилась как бытовая, так и религиозная. Но когда что-то возрождают, возрождают не то, что было. Всегда возрождают другое. Что-то похожее, но другое. Поэтому это скорее всего не возрождение, просто помощь евреям прийти к соблюдению».

Встречаются, однако, попытки наладить аналог семейной трансмиссии силами общины, когда община берет на себя функции семьи. Например:

«Я организовываю мероприятия, связанные с возрождением еврейской традиции и бытовой истории еврейского народа. Сейчас наблюдается большой интерес к мероприятиям и подобным знаниям: школы для молодежи, еврейские ку-

линарные клубы. В «Джойнте» у нас есть программа помощи пожилым людям, я начинала как волонтер. Идея нашего проекта заключается в том, чтобы обеспечить передачу знаний еврейской традиции предыдущих поколений молодежи. То, что мать передавала дочери. Но уровень знаний старшего поколения часто очень низкий, а у нас в «Джойнте» есть возможность найти того, кто действительно мог бы передать традицию: у нас большая база».

Можно предположить, что в ситуации прерывания традиции, знания, опыт конструирования идентичности, коллективная память могут передаваться старшими братьями и сестрами. Э. Фавар³ упоминает передачу от старших сиблингов младшим⁴ как один из типов семейной трансмиссии. Брата часто считают главным наследником⁵, иногда он чувствует себя обязанным сохранить семейную память, свое социальное положение, свою идентичность. В следующем примере в роли наследника выступал старший брат респондентки, передавший ей знания об иудаизме и религиозное мировоззрение.

«Я стараюсь седе́р сделать дома, шабат. Просто чтобы организовать своих друзей. С хабадским братом, видите ли, я чувствую ответственность. Он стал религиозным, когда мне было 3 года, а ему 14. Я настолько выросла с этими ценностями, что не могу от них никуда деться. Участие родителей в общем сводилось к тому, что они отправили его в воскресную школу. С этого все началось. Учить иврит. А потом главное, что они сделали, — это не запрещали, а давали ему идти своим путем. Где-то не понимали, но давали ему выбор. А сейчас мама всегда говорит: ну я же мать раввина!»

В целом для группы наследников характерно убеждение, что религия передается по наследству в семье через призму мировоззрения, а также через повседневную практику.

«В детстве у меня не было никакой связи с христианством. Мой муж-христианин. До этого я просто знала, что оно есть, до этого это было как цвет кожи. Сейчас я ближе к ним. Я понимаю, что это дело случая. Его родителя встретили Меня, а не Щедровицкого. Но в церкви я гость. Поняла, что я не могу туда ходить. <...> Мой папа стал ходить в синагогу в 12 лет, его сестра старшая привела туда. Это было в середине 1970-х».

Большинство опрошенных считает, что не-

¹ «Ульпан-Гиюр» — школа катехизации перед обращением в иудаизм.

² Halbwachs M. Mémoire collective, 1950. Цит. по пер.: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>

³ Favart É. La transmission familiale : s'appropriier le passé familial entre frères et soeurs, Pensée plurielle. Vol. 11. 2006. No. 1. P. 83–89.

⁴ Э. Фавар использует термин La fratrie.

⁵ Trop héritier.

обходимо передать детям еврейскую идентичность.

«Еврей тот, у кого внуки-евреи», «У меня обязательно будут обрезанные дети. Это важно для еврейства. Но в моем случае они будут еще и крещены». «Мой ребенок ходит в детский сад, но не в еврейский. Я хотела, чтобы он изучал Пурим, Хануку и что-то еще, потому что у меня нет времени учить его, Пурим прошел мимо нас в этом году. Насчет школы будем смотреть. Мой муж за частную школу. Нет хорошей еврейской частной школы. Хотя я не считаю, что еврейская школа — это гарантия еврейской идентичности. Все основы все равно в семье».

Неофиты, впрочем, подчеркивают, что они строили свою идентичность зачастую вопреки воле своей семьи, которая скептически относилась к их духовным поискам.

«Я думаю, что моя семья восприняла мое решение принять гиюр как прихоть. Это сложно в моем случае, потому что мама недавно пришла в православие».

Следующий респондент подчеркивает важность вторичной социализации для формирования новой еврейской идентичности, особенно для неофитов.

«Антисемитизм — это вообще какая-то субъективная история. Когда человек очень этого сам боится, стесняется. Вот моя жена, она не в религиозной семье родилась. Ее это коснулось. Она стеснялась, пока не пришла в “Гилель”¹, не погрузилась в ту еврейскую жизнь. Это да, сталкивалась, но не с каким-то жестоким, но могли проехаться. А нас уже дома так воспитали, что мы никогда не скрывали своего еврейства».

Ситуация, в которой дети приводят родителей к религии и родители становятся достаточно мотивированными практиками, также весьма распространена. Мать одной из респонденток, узнав, что ее отец был евреем, привела свою дочь в еврейский молодежный клуб «Гилель». Девочка постепенно привлекала родителей к занятиям. Впоследствии мать девочки решила обратиться в иудаизм, пройдя гиюр в реформистской общине. Это явление также упоминается С. Струдель в ее исследовании о Сарселе².

Можно резюмировать, что в большей или меньшей степени родители передают свою идентичность детям. Их советскую идентичность, которая, как мы уже говорили, не требовала никаких действий со стороны агентов — она была пассивной. Однако обстоятельства

¹ Молодежный еврейский клуб.

² Strudel S. Votes juifs: itinéraires migratoires, religieux et politiques, Presses de Sciences Po, 1996. P. 174.

изменились, и теперь еврейская идентичность требует действий, так как в современной России у евреев есть все возможности для ассимиляции. Таким образом, интерес и потребность в общине является средством подтверждения своей идентичности. С. Струдель описывает тот же процесс в рамках своих исследований в Сарселе и Страсбурге и называет это явление «притязание на идентичность»³ (*revendication identitaire*).

Можно сказать, что новый еврей — это человек с сильной еврейской идентичностью, которая проявляется не только тогда, когда он встречается с антисемитизмом, как в поколении условных родителей, но и в том, как он проводит свой досуг, как формирует свой круг общения и во всех других аспектах своей социальной жизни.

Итак, выдвинутая нами гипотеза подтверждена таблицей сопряженности (multiple cross sorting) данных опросника. 65% опрошенных, посещающих синагогу и считающих этническую принадлежность основным критерием еврейской идентичности, утверждают, что происходят из нееврейской семьи.

Религия и светская еврейская идентичность

Еще в 1990-е одной из траекторий притязания на идентичность было присвоение русских писателей еврейского происхождения (Мандельштама, Пастернака и др.). Тогда на волне этнического возрождения советских нацменьшинств были изданы книги по так называемой русскоязычной еврейской культуре, организованы лекции и академические курсы по этой теме⁴. С открытием многих общинных центров, музеев, с появлением «Хабада» в 2000 году и его широкой миссионерской деятельностью, широким спектром социальных мероприятий, конференций, культурных вечеров и т.д. элементы традиционной еврейской культуры начинают проникать в эту несколько искусственную культуру. Светская еврейская культура 1990-х была культурой, подходящей скорее для класса интеллигенции и академической интеллигенции, она не решала проблем социализации, создания «поля» в терминологии Бурдьё⁵. «Хабаду» же, напротив, удалось создать, по выражению его администрации, универсальную «площадку для еврейского общения».

³ Ibid.

⁴ См., напр.: Кацис Л. Осип Мандельштам: мускус иудейства. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2002. Та же стратегия описана у Ш. Санда. Sand S. Comment j'ai cessé d'être juif. Ch. «Une culture juive laïque?». Flammarion, 2015. P. 31–40.

⁵ Бурдьё П. Le champs.

Здесь стоит отметить момент, связанный с религиозной практикой и атеизмом. Еврейская культура, если ее понимать не как совокупность культурных объектов, созданных ассимилированными этническими евреями, является культурой в традиции иудаизма. Для новых же российских евреев характерно быть, по их собственному выражению, «нерелигиозными, но соблюдающими». Это возвращение к корням в сочетании с атеизмом или агностицизмом отмечено появлением так называемых евреев Йом Кипура, тех, кто на самом деле не практикует религиозные предписания, но если идут в синагогу, то предпочитают ортодоксальную.

Однако они часто утверждают, что не определяют своих детей в еврейские религиозные школы, потому что не являются религиозными фанатиками¹. Представляется, что между религиозной и светской деятельностью нет четкого разделения. Светские евреи участвуют в различных мероприятиях, проводимых еврейскими организациями, а развлекательные мероприятия, организуемые нерелигиозными еврейскими организациями, часто связаны с фестивалями и религиозными мероприятиями, нередко эти мероприятия финансируются совместно с религиозными общинами.

Однако светская идентичность нестабильна. Очень часто можно встретить рассказы о постепенном переходе к более строгой практике иудаизма. Это связано с тем, что многие культурные мероприятия организованы религиозными общинами. Так, вступая в сообщество, человек начинает постепенно практиковать.

«Понятно, что иудаизм я приняла, да. Но я не собираюсь отказываться от окружающей культуры. И к иудаизму я, собственно, пришла через культуру. Так что, я “культурник” и любитель других культур. К еврейству я пришла через танцы, через понимание культуры. В религию ушла через культуру».

Таблица 1
ТЫ ХОДИШЬ В СИНАГОГУ? (%)

Возраст	Нет	Да	Общее количество
16–19 лет	69	31	100 (13)
20–40 лет	43	57	100 (67)
41–78 лет	80	20	100 (20)

Создавая семьи, молодое поколение евреев также задает себе вопросы, связанные с идентичностью, старается выстроить общую идентичность, в том числе для последующей передачи детям. Вот пример такого выстраивания.

«У нас с мужем много борьбы было. На ценностном уровне надо было прийти к чему-то. Мы больше традиционные культурные евреи. И да, религиозно мы тоже что-то делаем, но это больше на культурном уровне, чем на религиозном. Я при этом соблюдала Шабат целый год в моей жизни, но потом отказалась от этого. Мой нерелигиозный муж не пользуется телефоном в субботу. Культурно — да, а религиозно не готова. Кроме того, мой муж всю жизнь работает на религиозных евреях. В общем, мы что-то делаем скорее вне синагоги. Еврейские лагеря отдыха, “Лимуд”, что-то в этом роде».

В исследовании, посвященном Сарселю, С. Струдель подчеркивает наличие серьезной религиозной практики среди молодежи: «18–24-летние отличаются от остальной части населения: почти половина из них говорят, что соблюдают предписания регулярно, 90% практикуют хотя бы время от времени»². Струдель отмечает, что ситуация Сарселя не уникальна. Опираясь на другие исследования, мы наблюдаем идентичный процесс в отношении еврейской молодежи России. Приведем здесь таблицу сопряженности, построенную на основе количественного опросника.

Из таблицы видно, что люди старшего возраста реже посещают синагогу. Это можно связать с отсутствием притязания на идентичность у представителей старшего поколения.

Еврейская община: опыт и границы понятия

Полученные нами эмпирические данные указывают на тот факт, что место, которое молодые люди отводят общине, весьма значительно. Общины, со своей стороны, стараются привлечь членов, в том числе через атмосферу

¹ Светские евреи предпочитают им светские еврейские школы, где преподаются, в частности, иврит и еврейская традиция.

² «Les 18–24 ans se distinguent du reste de la population: près de la moitié d'entre eux se disent pratiquants réguliers, 90% entre eux reconnaissent une pratique religieuse quel qu'en soit le degré». Elle ajoute que ce n'est pas spécifique juste pour Sarcelle, en s'appuyant sur d'autres recherches. (Strudel S. Votes juifs. Itinéraires migratoires, religieux et politiques, Persée, Sciences Po, 1997. P. 146.)

психологического комфорта, а также подчеркнуть, что цель сообщества — создать «второй дом». Отсюда, например, названия таких общин, как «Среди своих».

«Я знаю, что общинная молитва меня успокаивает. В крайнем случае, всегда найдется вино, чтобы можно было выпить и расслабиться. Ис кем-то поговорить. Поэтому я езжу в общину для удовлетворения деловых, общественных потребностей и для удовлетворения своих потребностей, связанных с культом».

Помимо психологического комфорта община может служить и гарантией помощи в различных жизненных ситуациях.

«Жизнь в общине — это совершенно новый и замечательный опыт для меня. Община очень поддерживает. В России этого особенно не хватает: чувства единства, которое существует в общине. Там тебе все всегда помогут».

«У меня скорее есть, ну поскольку я часть еврейской общины, у меня есть ощущение такого комьюнити, ну такого братства. Что помогут. Свои в беде не оставят».

Строгое соблюдение предписаний побуждает членов ортодоксальных общин переезжать в район общины, образуя своеобразный анклав еврейского населения вокруг синагоги. Следует отметить, что, являясь общепринятой практикой в мире, такие явления впервые фиксируются в истории евреев Москвы — до революции существовал запрет на расселение евреев за пределами черты оседлости, после же в СССР существовал государственный атеизм.

Опасаясь, что тема Израиля уведет нас в сторону от основной темы статьи, скажем буквально несколько слов об Израиле как о важнейшем элементе конструирования идентичности для современных российских евреев, в том числе (и даже особенно) светских. Еврейская община может также пониматься в максимально расширительном смысле как весь еврейский народ: это парадигма, на которую ссылаются члены Конгресса еврейских общин, настаивая на термине «община» по отношению к любой еврейской организации. Это также основа так называемой светской еврейской идентичности. У такой израильской идентичности есть две стороны. Практический фактор — знакомства, родственники, гражданство и фактор, который С. Струдель называет «воображаемая идентичность»¹. Советский государственный антисемитизм взрастил в советских евреях особую любовь к Израилю («Евреи, убирайтесь

¹ Strudel S. Votes juifs: itinéraires migratoires, religieux et politiques, Presses de Sciences Po, 1996. P. 159.

в свой Израиль!»). Для них он стал другим возможным домом, разумеется, символическим, убежищем, недостижимым для большинства населения. В современной кризисной ситуации, вне зависимости от политических предпочтений Израиль часто называют запасным аэродромом те, кто по израильскому закону имеют право на репатриацию.

Прочитируем здесь статью Ф. Тенниса, посвященную теориям социализации феномена коллективной идентичности. «Субъект сообщества всегда подчиняется сообществу, формируется им, он не способен отделиться от сообщества, скованный его теплом, строгостью правил и отсутствием пространства для индивидуальной инициативы. Человек общины находится под двойной печатью единства и тотальности: единства воли и культурных моделей, единства ума и общих убеждений. <...> Именно чувство принадлежности к сообществу доминирует в действиях индивидов»². Мы не готовы утверждать, что чувство принадлежности к сообществу доминирует в действиях и оценках респондентов, однако не будет ошибкой сказать, что принадлежность к сообществу влияет на суждения и решения многих из них.

Прежде чем перейти к описанию феномена еврейской общины в России, представим две основные теории социализации. Классическая теория очарования, к которой относятся работы Э. Дюркгейма и М. Вебера, в которой раскрывается идея индивида как имеющего значительную индивидуальную автономию, обладающего выбором в своих действиях. В свою очередь, П. Бурдьё и Ж.-К. Пассерон в книге «Наследники» предлагают критическую версию теории социализации или теорию разочарования, выдвигая идею, что действия индивида опосредованы структурированным социальным пространством. П. Бурдьё развил идею социализации, предложив понятие габитуса³, который определяет действия агентов, и понятие «пространство для маневра» (*marges de liberté*)⁴ для индивидов, ограниченных полем и габиту-

² «L'acteur de la communauté est toujours soumise à la collectivité, moulé par elle, incapable de s'en détacher, traversé par la chaleur du groupe, par la rigueur des codes et dépourvu d'un espace d'initiative individuelle. L'homme de la communauté est placé sous le double sceau de l'unité et de la totalité : unité de la volonté et des modèles culturels, unité des esprits et des croyances communes. <...> C'est le sentiment d'appartenance à la communauté qui domine l'action des individus». Цит. по: Dubet F., Martuccelli D. Théories de la socialisation et définitions sociologiques de l'école. In: Revue française de sociologie. 1996. 37-4. P. 511–535. Также Tönnies F. Entre communauté et société (1977).

³ Bourdieu P. Le sens pratique, Les éditions de minuit, Paris, 1980.

⁴ Bourdieu P. Méditations pascaliennes, Paris, Le Seuil, 1997. P. 248–251.

сом. В *Méditations pascaliennes* Бурдые представляет габитус как место, где встречаются социальное и индивидуальное, провоцируя борьбу между интериоризированным социальным планом и индивидуальным, что иногда приводит к возможности действовать вопреки правилам поля. В поисках согласия между социальным и индивидуальным индивид также может сделать выбор в пользу адаптации.

Вернемся к нашей теме. «Возрождение еврейской жизни», «ренессанс» — эти слова используются многими респондентами применительно к состоянию иудаизма и еврейской культуры в современной России. Такую формулировку часто применяет главный раввин России Берл Лазар и его окружение. Можно сказать, что, несмотря на определенный уровень и потенциал роста антисемитизма в обществе, государственная политика, а также, как отмечают респонденты, политика и личная воля президента В. Путина снижают проявления антисемитизма. Мы уже упоминали об успехах «Хабда» в России за последние 15 лет. Этому успеху способствовало несколько факторов: 1) конец эпохи еврейской олигархии после того, как пост президента перешел от Б. Ельцина к В. Путину,¹ и последовавшие за этим кадровые перестановки и политические решения, в том числе появление Берла Лазара на посту главного раввина России; 2) общий поворот к консерватизму и традиционализму: в конце 1980-х и в 1990-е, когда запрет на религиозную практику перестал действовать, первыми еврейскими общинами, появившимися в российских городах, стали реформистские. Мало-помалу они заняли маргинальное место в иерархии еврейских общин, а хасидский ортодоксальный иудаизм с его традиционными ценностями как в семейной, так и в общественной жизни стал самым популярным направлением. Немаловажно также то, что Федерация еврейских организаций России (ФЕОР) занимается широкой благотворительностью, а также социальной и культурно-просветительской работой с общинами, проводит крупные гуманитарные мероприятия. В 17 городах функционируют 190 благотворительных столовых, где каждый месяц бесплатно раздают более 40 тысяч блюд нуждающимся. Ежегодно раздают благотворительную мацу². Этническая благотворительность осуществляет не только

ФЕОР. Важную роль играет «Джойнт», который открыл более 200 «хасадим» (социальные центры для пожилых евреев) в стране. Программа, включающая в себя изучение основ иудаизма и еврейской культуры, проводится волонтерским движением при поддержке бизнес-подразделений «Джойнта».

Благотворительность, систематически осуществляемая в столицах и провинции, принесла свои плоды. Однако встречается и критическое отношение к благотворительной помощи членов общины, потому что, по мнению некоторых, в общине много людей, которые не работают, плохо интегрированы в общество, живут только за счет пожертвований.

«Дают цдаку³ в общину, в “Хабда” например, потому что они получают за это связи, протекцию, что-то и как-то. И я сейчас знаю про себя, то есть я знаю про важность благотворительности, но я знаю, что я даю больше в нееврейские организации, чем в еврейские. И для меня сейчас такой вопрос: а как правильно и как надо? И должна ли я все-таки поддерживать еврейскую общину или я поддерживаю нахлебников и бездельников, которые там плодятся и сидят, которые живут на эту цдаку? Потому что они сами не делают ничего, но говорят, что они за нас помолются. При том что мы евреи, у нас нет посредника как у христиан».

В этом фрагменте интервью мы видим, что жертвования помогают получить полезные контакты, увеличить социальный капитал. Однако респондент спрашивает себя, должен ли еврей помогать своей общине. Характерно, что эта респондентка раньше более активно участвовала в жизни общины и такого вопроса для нее не было. Немного отдалившись от общины за последние три года, она признает, что начала критиковать ее и обращать внимание на проблемы (отметим, что это совпадает с теорией «общинного человека», согласно которой человек не способен отделить себя от сообщества и оценивает свои действия через призму ценностей сообщества, к которому принадлежит⁴).

Стоит также упомянуть такие особенности организации структуры «Хабда», как склонность к централизации⁵. Жесткая структура,

¹ Чарный С. Российская еврейская община: современная ситуация // Евреи Евразии. № 1(1). Июнь — август. 2002. [Электронная версия]. <http://library.jewseurasia.org/page66/news12005>

² [Электронная версия]. <http://www.feor.ru/programs/social/> сайт дотуплен 29.05.2018.

³ Пожертвование на общину, письменное обязательство в Торе жертвовать на нужды еврейского народа.

⁴ Dubet F., Martuccelli D. Théories de la socialisation et définitions sociologiques de l'école. In: Revue française de sociologie. 1996. 37–4. P. 511–535. См. также: Теннис Ф. Общность и общество (1977).

⁵ Это не свойство именно российского «Хабда», а свойство «Хабда» в целом. Strudel S. Votes juifs. Itinéraires migratoires, religieux et politiques, Persée, Sciences Po. 1997. P. 174.

иерархия, назначение раввинов в провинциальные города (институт «посланников», «шлихим»), традиционный уклад жизни, развитая инфраструктура (община становится источником удовлетворения всех потребностей), близость синагоги — все эти факторы способствуют воспроизводству общинного человека.

В свою очередь, влияние реформистского иудаизма по причинам, приведенным выше, а также в связи с иначе организованной работой на местах, невелико. Его члены в целом хорошо интегрированы в общество и не представляют политического единства (в том числе и администрация). По нашим наблюдениям, несмотря на то что представители интеллектуальных и творческих профессий в равной степени являются прихожанами ортодоксальных общин, реформистская община Москвы в значительной степени состоит из университетской и творческой интеллигенции. Это повышает средний уровень социальной и политической интеграции членов общины.

Если вернуться к социологической теории социализации, то реформистский иудаизм, более открытый обществу, предполагающий большую интеграцию в общественную жизнь вне еврейского сообщества, соответствует теории индивида модерна, который живет в более открытом и сложно устроенном обществе. «Он принадлежит к нескольким социальным кругам и играет большее количество ролей. Социализация ведет к возрастанию индивидуализации в том смысле, что каждый человек является частью различных кругов действия»¹. Этатизм, верность и уверенность в том, что от человека ничего не зависит, подавляют личность в субъекте, обесценивают индивидуальную волю, в то время как поиск идентичности провоцирует вступление в ортодоксальную общину.

Рассмотрим в этом контексте электоральные установки респондентов в соответствии с их уровнем практики иудаизма, включенностью в жизнь общины и социальным статусом, а также построение базовой и ситуативной политической идентичности в религиозной общине. Ситуативная идентичность может соответствовать одной и конфликтовать с другими ценностями, принятыми индивидом. В результате этого при-

знание индивидом своей идентичности является неполным, что хорошо видно на примере евреев, которые в последнее время стали более религиозными, при этом сохраняют политическую идентичность, отличную от той, что транслирует община (мы также рассматриваем примеры борьбы идентичностей, связанных с кризисом ценностей, полученных в семье, в частности на примере наследников диссидентов, которых было немало среди советской еврейской интеллигенции). Также стоит обратить внимание на «культурные коды», характерные для представителей определенного социального класса и их наследников. Например, одним из главных «кодов», нарушение которого болезненно для наследников советских диссидентов, если они решат проголосовать за В. Путина, является карьера последнего в КГБ. Такая карьера считается неприемлемой в этой среде. Эти нормы интернализированы самими респондентами, поэтому чувство раздвоенности, кризиса идентичности, которое они испытывают, — это не просто «проблемы с родителями», но их собственный внутренний конфликт². Важно также рассматривать выборы как один из аспектов социализации респондентов в общине и за ее пределами. Например, участие в выборах — это возможность для представителей еврейской общины присоединиться к национальному единству. Для многих респондентов, выражающих эмоциональную привязанность к России, это важный момент. Большинство респондентов заявили, что как члены общины они имеют обязательства перед общиной и не имеют права голосовать исключительно по своим личным политическим предпочтениям.

Используя интервью, а также количественные данные исследования, можно проследить основные возможные стратегии электорального поведения. Мы также обращаем внимание на то, что высокий уровень религиозного соблюдения постепенно исключает все другие пере-

1 «Il appartient à plusieurs cercles sociaux et doit accomplir un nombre croissant de tâches et de rôles. La socialisation conduit vers une individualisation croissante dans la mesure où chaque individu fait partie de cercles d'action différents»: Dubet F., Martuccelli D. Théories de la socialisation et définitions sociologiques de l'école. In: Revue française de sociologie. 1996. Vol.37., №4. 511–535. P. 514.

² «La propension à considérer le politique comme relevant de l'intime», à y «mettre de l'affect» n'est pas un trait psychologique, qui singulariserait cette éléctrice, mais manifeste simplement le fait que le vote reflète pour elle des conflits intimes et in fine les spécificités de sa trajectoire sociale. («Склонность рассматривать политическое как часть "интимного", "чувственного" — не психологическая черта именно этой избирательницы, но, напротив, показывает тот факт, что голосование отражает ее внутренние конфликты и в конечном итоге особенности ее социальной траектории.») Agrikoliansky E., Fretel J., Le Grignou B., Rozier S., Taiclé, A.-F. Je me sens devenir de droite: Trajectoires sociales et itinéraires électoraux in SPEL (Collectif Sociologie politique des élections). Les sens du vote. Une enquête sociologique (France 2011–2014). Presses Universitaire de Rennes, coll. «Res Publica », 2016. P. 87.

Политизация пространства общины

В парадигме имперского национализма русским является любой гражданин России, независимо от национальности, а также потомки российских граждан, так называемые соотечественники за рубежом¹. В качестве критерия принадлежности / оппозиции к русской нации принимается лояльность / оппозиция власти. Этатизм, который характерен для современного российского избирателя², соответствует внутреннему постулату представителей еврейской общины, еврейскому закону, согласно которому евреи должны в первую очередь заботиться о сохранении своей религии и о своей безопасности в странах диаспоры.

По сравнению с советским периодом изменились сами лекала, по которым молодые евреи оценивают, что является, а что не является проявлением антисемитизма. Молодое поколение более чутко реагирует на менее серьезные проявления антисемитизма, что вызывает недоумение и даже насмешки у старшего поколения³. Можно предположить, что это изменение уровня чувствительности той же природы, что и прочие социальные отношения поколенческого разлома, которые в настоящее время переоцениваются молодыми людьми (например, сексуального согласия, выстраивания личных границ и т.д.). Поэтому даже гомотопические дозы антисемитизма, производимые близкими друзьями, с которыми наши собеседники часто не расстаются или даже не ссорятся, тем не менее рассматриваются ими как антисемитизм.

Антисемитизм играет существенную роль в формировании светской еврейской идентичности. Однако, несмотря на то что среди самих евреев широко распространено мнение, что антисемитизм — «цемент, который скрепляет еврейский народ», одним из главных еврейских аргументов голосования за В. Путина является именно убежденность в том, что Путин победил антисемитизм⁴. На этом сходятся ре-

спонденты, и лояльные Путину, и оппозиционно настроенные.

«Еврей должен быть лояльным той власти, которая есть. Это закон. Это просто еврейский закон, в котором прописано, что мы должны уважительно относиться к власти той страны, в которой мы живем. Правитель страны, президент, царь и так далее, он поставлен всевышним, и мы его принимаем. Это было всегда, и в дореволюционные времена тоже. Это наша догма. Это Талмуд».

«Абсолютно согласен с точкой зрения свободы вероисповедания, свобод, которые нам сейчас открыты, с точки зрения того, что государство нам сейчас дает, хотя оно отделено от религии сто процентов, но не мешает, а разрешает, не препятствует нашему самовыражению, это, мне кажется, сейчас вообще эпоха ренессанса иудаизма в России».

Роль гражданина эпизодична, ее значение усиливается во время избирательной кампании и выборов — это возможность стать полезным членом общества в собственных глазах индивида и в глазах окружающих. Специфическая лексика, характерная для избирательного процесса, такая как формирование большинства или группы⁵, особенно важна в России с ее слабым опытом демократии и демократической процедуры выборов⁶. Терпимым является (и даже поощряется) голосование «единогласно». В случае общинного голосования это становится особенно важным, поскольку члены общины чувствуют ответственность перед коллективным целым, включая и политический выбор.

Община, являясь важным авторитетом в жизни прихожан, имеет возможность распространять определенное политическое мнение. Лидеры общин используют так называемое патриотическое воображение, повторяя послания президента в выступлениях, речах и словах, адресованных общине. Эта тема была разработана И. Делом⁷, который писал о возможностях религиозных институтов влиять на политическую идентичность прихожан, а также о «гибридном участии» в выборах как о религиозной акции. В случае еврейской общины соединяются элементы сакральности и «добродетели» избирательной деятельности: респон-

¹ Паин Е. Современный русский национализм: динамика политической роли и содержания // Вестник общественного мнения. 2016. № 1–2. С. 126–139;

² Лопова О. Политическая идентификация в условиях трансформации общества. СПбГУ, 2002. С. 179.

³ Мы присутствовали при разговоре об «излишней чувствительности» молодого поколения в группе ортодоксальных (литовских) евреев в возрасте около 55–60 лет.

⁴ Община и В. Путин как гаранты отсутствия антисемитизма — мощный аргумент в глазах многих евреев, учитывая растущие антисемитские настроения в странах Европы. См., напр., данные FRA за последние годы. [Электронный ресурс]. <http://fra.europa.eu/en/publication/2018/2nd-survey-discrimination-hate-crime-against-jews>

⁵ Deloye Y., Olivier I. L'acte de vote. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.). 2008. P. 15.

⁶ Lipman M., Gudkov L., Bakradze L. The Stalin Puzzle. Deciphering Post-Soviet Public Opinion. Carnegie Endowment, 2013. P. 22, 43.

⁷ Deloye Y., Olivier I. L'acte de vote. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.). 2008. P. 15.

денты приводят отрывки из Талмуда, указывающие на необходимость лояльности к властям в странах диаспоры (*галута*) для обеспечения благополучия еврейского народа.

Приведем в качестве примера отрывок из интервью с респонденткой, работавшей ранее в правозащитной организации, участвовавшей в митингах и бывшей несколько раз наблюдателем на выборах. Разочарование в протестном движении начала 2010-х подвигли ее уйти из правозащитной организации и осознать себя традиционной еврейкой, пройти гиюр, переехать в район своей синагоги. Другими словами, на личностном уровне также происходят изменения — появляются новые ценности. Однако это ситуация весьма нестабильна¹.

«Мой выбор будет зависеть от того, что победит внутри меня. Я теперь уже голосую как член общины, и в этом плане (для меня значимы. — Д.В.) националистические идеи Навального. Раньше я старалась об этом не думать. Но он участвовал в “Русском марше”. И ты понимаешь, что в нем это есть. И очень не хочется услышать фразу “евреи у нас все отняли”. Потому что с нее очень многое начиналось. «Хрустальная ночь» — это же все про это. Недельные главы, которые мы сейчас читаем, они про исход из Египта, который начинался во многом так же: “Ой, как евреи надоели!”».

А. Навальный: лакмусовая бумажка еврейской идентичности

Фигура А. Навального является причиной колебаний и политической «конверсии» среди еврейских респондентов. Все респонденты признают, что Навальный — единственный удавшийся оппозиционный проект. Однако за последние годы они превратились из его последователей в критиков либо отчасти положительно оценивают его деятельность, но отказываются его поддерживать.

«Навальному как президенту, даже если бы ему дали баллотироваться, я бы не сочувствовал из-за его игр с националистами».

«Меня в какой-то момент расследования Навального вдохновляли, было даже, что я на Тверскую выходила, когда Навального то ли сажали в какой-то момент, то ли посадили, выпустили и посадили. В общем, в какой-то момент я выходи-

ла. Но потом я то ли посмотрела, почитала, как он планирует разбираться с многонациональностью Москвы, и что-то мне как-то это не очень понравилось. Я даже решила, что не очень буду вникать...»

«Он никогда и не скрывал, что он националист. Я его слушала на митинге в 2012 году еще. Как услышала, что он говорит, сразу себе сказала: нет, я явно пришла сюда не за этим».

Персонализация голосования и харизматический авторитет В. Путина²

Следует отметить, что, по общему мнению опрошенных, независимо от их политических предпочтений, Путин является единственным человеком, который может гарантировать еврейской общине спокойную жизнь. Именно он лично может ограничить агрессию против меньшинств, в частности евреев. Приведем здесь интервью с евреем «Хабада» из Марьиной Рощи.

«Я думаю, что эта опасность (прихода к власти крайне правых. — Д.В.) существует и на данный момент. Я считаю, что наш действующий президент, как ни громко это звучало бы, действительно является неким гарантом спокойствия общего. Происходят такие спокойные процессы, не радикальные. Ну, он является гарантом свобод. Я считаю, что на данный момент ему нет альтернативы».

Мы уже говорили об истории, связанной с отношением администрации В. Путина к еврейской общине. Следует добавить, что антисемитизм и оценка респондентами его уровня в России и Европе является важным аргументом в пользу кандидатуры Путина при голосовании. Таким образом, мы можем наблюдать персонализацию голосования: в данном случае члены общины связывают благополучие акторов, а также в целом их среды (*milieu*) лишь с одной личностью. С. Струдель, которая упоминает о феномене персонализации голосования среди сефардских евреев Сарселя, указывает, что избиратели, будучи арабского происхождения, относятся к будущему президенту в некотором смысле в парадигме родительско-детских отношений³. В силу различных причин, присущих советскому наследию, в России⁴, в том числе и среди еврейского населения, также наблюдается личное, даже сыновнее отношение к президенту.

¹ «La conversion n'est jamais totale». Agrikoliansky E., Fretel J., Le Grignou B., Rozier S., Taiclet A.-F. Je me sens devenir de droite: Trajectoires sociales et itinéraires électoraux in SPEL (Collectif Sociologie politique des élections) Les sens du vote. Une enquête sociologique (France 2011–2014), Presses Universitaire de Rennes, coll. «Res Publica», 2016. P. 91.

² Weber M. Les trois types purs de la domination légitime. Trad. E. Kauffmann avec la collaboration de J. Gauthier // Sociologie. Vol. 5. No 3.

³ Strudel S. Votes juifs: itinéraires migratoires, religieux et politiques. Presses de Sciences Po. 1996. P. 292.

⁴ Лопова О. Политическая идентификация в условиях трансформации общества. СПбГУ, 2002.

«Мне кажется, на бытовом уровне ничего не изменилось. У кого-то, может быть, отношение поменялось в одну сторону, в другую. Но его (антисемитизма. — Д.В.) нет на государственном уровне. Даже больше того скажу, это идет лично от президента и от властных структур. Я это чувствовал на себе много раз. На уровне госсектора, мне кажется, там вообще есть запрет, даже если кто-то плохо относится к евреям, не показывать это и не допускать проявлений. Скорее всего это связано с личным отношением президента к евреям, может быть, и какие-то политические моменты, связанные с этим, хотя я не вижу особого резона для политических интересов. Политические объяснения не очень состоятельны. Скорее именно эмоциональные. Это именно к евреям. Власти стараются это так представить, что для всех конфессий, что и мусульманам надо создать условия, возможности соблюдать и жить по своим верованиям. Но мне кажется, для евреев сейчас созданы особые условия. Никогда за историю России такого не было».

Следует также упомянуть характерный для всего населения (а не только для еврейских избирателей) страх возвращения 1990-х. Бытует мнение, что Путин победил анархию и бандитизм постсоветского периода, позволив людям жить в относительной безопасности.

«Я исхожу из того, что вижу. Я смотрю на город в целом, как это было в 1990-е и сейчас. В 1990-е годы было много агрессии, насилия и опасности, а сейчас я вижу людей гораздо более спокойных: в материальном смысле и в смысле определенных возможностей, я не хочу сказать, что это целиком и полностью заслуга Путина, но в России, в принципе, лучше иметь царя. Лучшее управление, в принципе, — это управление, которое описано в Книгах Царств. Путин вполне подходит. Я бы не сказал, что это плохо. Хотя я определенно не эксперт».

Политический выбор может быть также обусловлен семейной трансмиссией. Часто такая политическая идентичность является частью ценностной модели, полученной человеком в семье. Иногда политическая идентичность, транслируемая семьей, находится в конфликте с политической и (или) религиозной идентичностью респондента.

«На самом деле, строго говоря, я не в общине, хотя уже 10 лет хожу в Марьину Рошу, но не могу присоединиться к общине по многим причинам: политика, даже хороший вкус. С точки зрения социальной реформисты меня больше устраивают, чем консерваторы. Феминизм, женский раввинат. Но меня не устраивает то, что свя-

зано с соблюдением. Меня не устраивает их пофигистическое отношение к кашруту, мобильники и машины в шабат. Я рос в энтропичной, околотеллигентской семье. Водился со всякими околорисидентскими людьми. Потом еще с неформальными, либеральными людьми. Взаимодействие с ними перевешивало. Это вызывает определенные сложности. Ну и евреи в России слишком правые. Это действительно вызывает определенные трудности. Я не дружу с людьми, с которыми молюсь».

Реактивное голосование против антисемитизма представлено также и среди молодых евреев. Мы думаем, что, хотя бы отчасти (учитывая, что уровень антисемитизма более или менее стабильный и достаточно низкий), этот тип унаследован от старшего поколения.

«Есть чисто еврейская причина голосовать за Путина. Учитывая марионеточность других кандидатов. Это единственное, что меня пугает, возможно, в будущем, прямо пугает меня. Рост национализма. Сейчас я чувствую свою личную защищенность, защищенность своей общины, сейчас я чувствую безопасность, если я отдам ребенка в еврейскую школу или в обычную школу евреям. Но с другой стороны, у меня был дедушка, который перед смертью занялся политикой, экономикой. И он мне перед смертью сказал, что после Путина у власти будет фашист, националист. И я это тоже иногда вспоминаю и думаю, что, возможно, так и будет. Иногда это мысль меня задевает. Но с другой стороны, именно Путин поддерживает, поднимает национализм».

Как это можно видеть на примере Марьиной Роши, играет свою роль и эффект «еврейского квартала», закрытого, обжитого пространства. Окружающая среда дружелюбна, известна, полезна, не опасна. Инфраструктура Марьиной Роши включает синагоги, кошерные магазины, культурные центры и школы. Многие люди из общины имеют здесь близких, в том числе и географически, друзей. Все это создает ощущение дома и боязнь его потерять.

(Если это личное отношение президента, то есть риск, если его не изберут?) «Ну вообще есть опасения по поводу правых. Если его не изберут, то, может, не сразу, но что-то изменится. Может, не будет плохо совсем. Здесь, в районе Марьиной Роши, даже не только здесь, но в основном здесь, вся полиция евреев на улице не останавливает. Особенно в шабат. Они знают, что такое шабат, информацию им передали, очевидно, сверху. Понятно, что не сам президент. Но они имеют право меня остановить. И потребовать документы. Я просто замечал. Они останавлива-

ются, присматриваются. Один раз даже спросили: «Есть висюльки?»¹. Я говорю — вот. Обычно все такого рода директивы спускаются сверху. Неформально. Потому что ни в уставе, ни в инструкциях такого не написано».

Кроме того, эффект «еврейского квартала» также влияет на уровень заинтересованности в том, что происходит за пределами микрокосма. В отличие от тех, кто сомневается, кто находится в состоянии ценностного конфликта, акторы, о которых мы только что упомянули, одновременно выказывают привязанность к фигуре президента Путина, будучи членами сообщества, наиболее влиятельная часть которого весьма определенно формулирует свои политические приоритеты. Голосуя, эти акторы получают возможность полнее социализироваться в общине.

Религиозные учреждения зачастую транслируют нравственные, социальные и культурные ценности, что формирует атмосферу близости в общине, крепкие связи между ее членами. Солидарность, проявляемая акторами (в ценностях, целях, в конечном счете в коллективной памяти), определяет способ социализации в рамках общины: чтобы войти в нее, нужно быть готовым разделить эти ценности и нормы. Более того, религиозная община, обогащенная историей, культурой, памятью, которая имеет право определять «хорошее» и «плохое», стремится в одностороннем порядке определять манеру и условия социализации актора.

И. Делой (Déloye), чью работу, ставшую уже классикой, мы упомянули выше, высвечивает политический аспект социализации католиков. Он пишет о XIX веке, но мы можем проследить те же черты в еврейской общине сегодняшней Москвы. «Расширенные катехизисы» (catéchismes augmentés), которые он цитирует, являются примером социализации в общине. Голосование рассматривалось как действие, если не сакральное в полном смысле этого слова, то как одно из обязательств добропорядочного католика, то есть как часть религиозных обязательств. Прочитаем здесь катехизис епархии Кемпера и Леона: «Грешит ли тот, кто не голосует? — Да, тот, кто не голосует, когда может, грешит. — Почему тот, кто не голосует, когда может, грешит? — Потому что тот, кто не проголосует, когда может, возможно, по-

¹ Цитит. — скрепленные вместе нити, которые должны носить мужчины иудеи достигшие 13 лет. Являются частью талита, молитвенного одеяния. Цитит должны быть видны из-под одежды, так как их предзнаменование — напоминать еврею о необходимости соблюдения заповедей.

зволит кандидату-врагу религии и церкви быть избранным»².

Это коррелирует с практикой цитирования Талмуда для обоснования определенных политических установок, например как причину голосовать за В. Путина. То есть респонденты определяют, за кого голосовать, не только на основе размышлений о том, что лучше для них, для общины, но и ссылаясь на Талмуд, одну из священных книг иудаизма (в России политизация религиозного пространства происходит не только в иудаизме, но и в православии и в исламе). Известно, что патриарх Кирилл призывал православных христиан идти голосовать. Хотя представители администрации еврейской общины категорически отрицают возможность говорить о политике в обществе, рядовые члены общины подтверждают, что подобные беседы, особенно во время религиозных или государственных праздников, происходят регулярно.

«Этатизм вполне в традиции еврейской общины. Очень многие, конечно, плюются. На последнем Пуриме Берл Лазар говорил 10 минут про федеральное послание Владимира Владимировича. О том, что сила России не в нефти, а в ее людях. Понятно, Лазар имел в виду евреев. Он это все перевел на державные рельсы. Можно пропускать мимо ушей».

Берл Лазар, говоря о важности миссионерства среди галахических евреев, называет цифру в 200 тысяч человек в Москве³. В результате данного полевого исследования мы обнаружили тенденцию к расширению общины. Об аналогичном явлении пишет С. Струдель по поводу общины Сарселя. Струдель считает, что это относится не только к Сарселю, но и к другим еврейским общинам во Франции (на момент 1997 года). Такое распространение сообщества она называет «коммунитаризация пространства»⁴. В ее исследовании также говорится о символическом преобразовании еврейского населения в общину. Она приводит конкретные примеры, которые в целом совпадают с тем, что мы можем наблюдать в России.

² «Celui qui ne vote pas fait-il un péché? — Oui, celui qui ne vote pas, quand il le peut, fait un péché. — Pourquoi celui qui ne vote pas, quand il le peut, fait-il un péché? — Parce que celui qui ne vote pas, quand il le peut, laissera peut-être, en ne votant pas, réussir un candidat ennemi de la religion et de l'Eglise».

³ Приведем демографическое исследование, указывающее на причины большого разброса в оценке количества евреев в России: Тольц М. Евреи на постсоветском пространстве: новые демографические данные // Демоскоп weekly. 2016. № 693–694. С. 2.

⁴ Strudel S. Votes juifs: itinéraires migratoires, religieux et politiques. Presses de Sciences Po, 1996. P. 323.

Во-первых, это светская деятельность, осуществляемая либо вместе с религиозными общинами, либо финансируемая религиозными общинами целиком. Во-вторых, в пространстве светских еврейских клубов находится множество священных знаков и символов иудаизма, например мезуза, священные еврейские книги и т.д. Идея возвращения в иудаизм евреев, которые не ходят в синагогу, является одной из ключевых идей «Хабата», о чем часто говорят ее руководители в России. Понятно, что в итоге влияние хабатской общины расширяется за счет группы так называемых светских евреев.

Мы составили таблицу сопряженности, взяв в качестве переменных следующие три вопроса:

1) У вас еврейская семья?¹

2) Вы ходите в синагогу?

3) Быть евреем это значит иметь «еврейскую кровь»?

Доля респондентов, которые считают свои семьи еврейскими, придают большое значение своему этническому происхождению, ходят в синагогу, близка к проценту тех, кто обращает внимание на свое этническое происхождение, но не посещает синагогу (35 против 42%). Тем не менее здесь нас больше интересует процент евреев, посещающих синагогу, указывающих на важность наличия «еврейской крови», но не считающих свою семью еврейской, — их доля составляет 65%. Этот показатель достаточно высок, чтобы предположить, что религиозные практики, а также социализация в рамках общины могут служить для этих респондентов

средством подтверждения их еврейской идентичности.

Таким образом, еврейскую общину можно охарактеризовать как несколько религиозных сообществ, связанных большим количеством «вен и кровеносных сосудов» — светских еврейских организаций, клубов, центров отдыха, благотворительных учреждений, школ и учреждений, проч. Эта структура позволяет актору социализироваться, находить свою идентичность, приобретать необходимые связи, то есть использовать сообщество как социальный лифт. Можно говорить о существовании общинного голосования. Однако мы считаем, что это скорее свойственно молодому поколению, которое гордится своим еврейством и поиском внешних возможностей для подтверждения собственной идентичности, в отличие от предыдущего поколения, в целом более ассимилированного и более травмированного государственным антисемитизмом советского периода. В свою очередь, такая система позволяет религиозным общинам, наиболее заинтересованным в этом, таким как «Хабат», возвращать евреев в иудаизм.

Заключение

Целью работы было проследить становление и развитие новой еврейской идентичности в России, а также ее краткосрочное проявление в политическом дискурсе в год президентских выборов. Утверждение еврейской идентичности принимает следующие формы: одни идентифицируют себя как часть

Таблица 2

У ВАС ЕВРЕЙСКАЯ СЕМЬЯ? (% от тех, кто не ходит в синагогу)

Быть евреем это значит иметь «еврейскую кровь»?	Нет	Да	Всего	Кол-во
«Еврейская кровь» — это важно?	Нет	35	100	20
	Да	42	100	24

Таблица 3

У ВАС ЕВРЕЙСКАЯ СЕМЬЯ? (% от тех, кто ходит в синагогу)

Быть евреем это значит иметь «еврейскую кровь»?	Нет	Да	Всего	Кол-во
«Еврейская кровь» — это важно?	Нет	54	100	22
	Да	35	100	17

¹ Согласно результатам опросника 40% опрошенных говорят, что они происходят из нееврейских семей, 18% сомневаются в своем происхождении. Можно предположить, что эти показатели коррелируют с процентом тех, кто считает, что еврейская идентичность — это этническая идентичность (по данным опросника: около половины уверены, что еврей должен иметь хотя бы одного из родителей-евреев).

этнической общности, народа (через историю и культуру), другие — прежде всего через религию, третьи утверждают, что не готовы разделять эти понятия. «Притязание на идентичность», которое разворачивается в России, где официальный антисемитизм и советская государственная секуляризация ослабили, относительная прежде всего к молодому поколению, людям 20–40 лет, тем, кто родился или, по крайней мере, стал взрослым после 1991 года. Многие российские евреи, долгое время считавшиеся потенциальными противниками политического режима, похоже, сегодня, наоборот, поддерживают В. Путина.

Список литературы

1. Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В. Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования // Диаспоры. Москва, 1997–1998, 2000. № 3. С. 52–86; 2001. № 1. С. 210–244; № 2–3. С. 224–262.
2. Гудков Л., Зоркая Н., Кочергина Е., Лёзина Е. Антисемитизм в структуре массовой ксенофобии в России: негативная идентичность и потенциал мобилизации // Вестник общественного мнения. 2016. № 1–2. С. 140–193.
3. Носенко-Штейн Е. «Передайте об этом детям вашим, а их дети — следующему роду». Культурная память у российских евреев в наши дни. М.: Институт востоковедения РАН, 2013.
4. Паин Е. Современный русский национализм: динамика политической роли и содержания // Вестник общественного мнения. 2016. № 1–2. С. 126–139.
5. Попова О. Политическая идентификация в условиях трансформации общества. СПбГУ, 2002.
6. Тольц М. Евреи на постсоветском пространстве: новые демографические данные // Демоскоп weekly. 2016. № 693–694. С. 2.
7. Agrikoliansky E., Fretel J., Le Grignou B., Rozier S., Taiclet A.-F. Je me sens devenir de droite: Trajectoires sociales et itinéraires électoraux in SPEL (Collectif Sociologie politique des élections) Les sens du vote. Une enquête sociologique (France 2011–2014), Presses Universitaire de Rennes, coll. «ResPublica», 2016.
8. Badiou A., Butler J., Didi-Huberman G., Khiari S., Bourdieu P., Rancière J. Qu'est-ce qu'un peuple? Paris: La Fabrique Editions, 2013.
9. Barth F. Ethnic groups and boundaries: The Social Organization of Culture Difference, 1969.
10. Blum A., Gousseff C., Radvanyi J. Mutations identitaires en Russie. In: Revue d'études comparatives Est-Ouest. Vol. 34. 2003. No 4. Dossier : Recenser la Russie en 2002, sous la direction de Catherine Gousseff. P. 5–28.
11. Bourdieu P. Le sens pratique, Les éditions de minuit, Paris, 1980.
12. Bourdieu P. Méditations pascaliennes, Paris, Le Seuil, 1997. P. 248–251.
13. Bronnikova O. Compatriotes et expatriotes: le renouveau de la politique dans l'émigration russe, Thèse de doctorat de sociologie sous la dir. de Radvanyi J. et Berthomiere W., soutenue à INALCO le 27 janvier 2014.
14. Bruneau M. Diasporas et espaces transnationaux. Paris: Anthropos, 2004. 250 p.
15. Deloye Y., Olivier I. L'acte de vote. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), 2008.
16. Deloye Y. Socialisation religieuse et comportement électoral en France. L'affaire des catéchismes augmentés (19e–20e siècles) // Revue française de science politique. Vol. 52. No 2. 2002. P. 179–199.
17. Dubet F., Martuccelli D. Théories de la socialisation et définitions sociologiques de l'école. In: Revue française de sociologie. 1996. Vol.37, №4. P. 511–535. FAVART, Évelyne. «La transmission familiale: s'approprier le passé familial entre frères et sœurs». Pensée plurielle. Vol. No 11, No 1, 2006. P. 83–89.
18. Foucault M. Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975–1976). Édition établie, dans le cadre de l'Association pour le Centre Michel Foucault, sous la dir. de Ewald F., Fontana A. Édition numérique (2012) à partir de l'édition CD-ROM, Le Foucault Électronique (ed. 2001).
19. Guerin-Pace F., Samuel O., Ville I. En quête d'appartenances. L'enquête Histoire de vie sur la construction des identités, INED, coll. «Grandes Enquêtes», 2009.
20. Hallbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris, Albin Michel, 1994.
21. Halbwachs M. Mémoire collective // Édition électronique à partir d'édition de 1950.
22. Klein E. Lost Jews. The Struggle for Identity Today. L.: Macmillan Press, 1996.
23. Religion or ethnicity? Jewish identities in evolution / Ed. Z. Gitelman. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2009.
24. Lienard G., Servais E. Le sens pratique. A propos du livre de Pierre Bourdieu //

- Revue française de sociologie. 1974. Vol.15, № 3. P. 413–421.
25. *Miller A.H., Erb G., Resinger W.M., Hesli V.L.* Emerging Party System in Post-Soviet Societies: Fact or Fiction? // *The J. of Politics*. 2000. Vol. 62. No 2. P. 487.
26. *Muxel A.* Individu et mémoire familial. Paris: La Découverte, 1996.
27. *Sand S.* Comment j'ai cessé d'être juif. Flammarion, 2015.
28. *Strudel S.* Votes juifs: itinéraires migratoires, religieux et politiques // Presses de Sciences Po, 1996.
29. *Tönnies F.* Entre communauté et société, 1977.
30. *Webber J.* Modern Jewish Identities // *Jewish Identities in the New Europe* / Ed. J.L. Webber, J. Washington: Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies; Littman Library of Jewish Civilization, 1994. P. 74–75.
31. *Wieviorka M.* Les Juifs, La Pologne et Solidarnosc. Paris: Denoël, 1984. ISB. No 2–7158–1534–4.
32. *Wihtol De Wenden C.* Les questions de citoyenneté, de diversité et de nation en référence au récent débat sur l'identité nationale en France. «Les communautés politiques en question: regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir» sous dir. De Labelle M., Couture J., Remiggi F.W.; Presses de l'Université du Québec. P. 327.