Хен Брам

(Иерусалим, Израиль)

Академический колледж Хадасса

Институт им. Г. Трумэна по развитию мира, Еврейский университет в Иерусалиме

Преподаватель, научный сотрудник

E-mail: chen.bram@mail.huji.ac.il

ORCID: 0000-0003-3529-3942

«Намус» в меняющемся обществе: детство и юность на Кавказе в советские годы

Аннотация: В статье рассматриваются период взросления и образовательные процессы в среде кавказских – «горских» – евреев в позднесоветский период. В сочетании антропологического и социально-исторического подхода исследуется, как формировался мир детей и молодежи кавказских евреев по отношению к традиционному миру кавказских евреев (джухуро); к советско-коммунистическому миру, который служил основным проводником модернизации; к непосредственному социальному и культурному местному окружению, преимущественно мусульманскому. В традиционных моделях социализации кавказских евреев подчеркивается важность расширенной семьи, иерархия и старшинство по возрасту. В социализации джухуро выдвинуты на первый план кодексы чести и уважения, связанные с термином «намус», описывающим нормы правильного поведения, сознания и некоторые запреты, особенно касающиеся гендерных отношений. В то же время советская государственная система образования, как формальная, так и неформальная, делала упор на современные ценности и выдвигала на первый план советскую коммунистическую идеологию. Советская система образования ввела де-факто новый статус подросткового возраста – в то время как традиционно у «горских» евреев и других групп кавказцев период между детством и взрослостью длился гораздо меньше. Кажется, что указанные миры и образовательные подходы противоречат друг другу, однако на практике существовали механизмы, позволявшие установить между ними отношения дополнительности. Советская модернизация и социализация осуществлялись деятелями образования, которые сами принадлежали к традиционным группам Кавказа. В результате возникло несколько вариантов того, что можно назвать «традиционной современностью», со своими особенностями в различных общинах «горских» евреев и формами в зависимости от местоположения (города / села и т. д.) и характера местного окружения. Понимание этих закономерностей важно не только для исторических исследований, но и для работников образования, которые в настоящее время сталкиваются с насущными проблемами в различных диаспорах «горских» евреев.

Ключевые слова: Кавказ; горские евреи; многообразная модернизация; процессы социализации; еврейско-мусульманские отношения; «традиционная современность»; еврейская идентичность; образование и взросление в Советском Союзе

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.11

В статье речь пойдет о некоторых характерных чертах детства и юности у горских евреев в советское время, в первую очередь во второй половине XX в. После распада Советского Союза большинство представителей горско-еврейской общины покинули Кавказ; многие из них поселились в Израиле, кто-то в других странах и городах (Нью-Йорк, Москва, Торонто и т.д.). Это переселение и акклиматизация на новом месте были не легкими. Одной из причин трудностей было то, что при переезде образовался разрыв между мировосприятием родителей, которые росли на Кавказе, и мировосприятием их детей. Поэтому нам кажется важным исследовать мировосприятие детей и молодежи на Кавказе – не только для расширения исторического знания, но и потому, что это исследование позволит понять те поколения, которые приходятся родителями и дедами нынешним молодым горским евреям, живущим в Израиле.

Мы провели лонгитюдное антропологическое исследование контактов между репатриантами с Кавказа и людьми различных профессий, помогающими им войти в израильское общество (педагогами, социальными работниками и т.п.). В ходе этого исследования среди прочего было выявлено, что прошлое этой группы на Кавказе обычно представляют следующим образом: жесткое, очень патриархальное, шовинистское общество, в котором женщинам и детям приходится приспосабливаться к суровому окружению и мириться с ограничениями. Эти представления нередко разделяют и представители второго поколения – те, кто родился уже в Израиле. Особенно часто израильские горские евреи высказывают такие идеи в ходе размышлений о своем месте в Израиле (Bram 2000; 2008). Более старшие, напротив, испытывают ностальгию по своему детству на Кавказе¹. Оба эти взгляда – отражение одного и того же более широкого явления: люди не признают культурной уникальности своей группы, не знакомы с социальным контекстом Кавказа. Эта статья –

¹ Примером тому может служить появление многочисленных ностальгических групп в социальных сетях. Так, например, одна из эмигранток с Кавказа написала на своей странице в фейсбуке (2018 г.): «Я создала эту группу воспоминаний о детстве в Красной слободе – Кубе, чтобы можно было постить фотографии и воспоминания о тамошнем детстве, рассказывать о прекрасных событиях, которые там происходили. У нас было чудесное детство... Поэтому давайте делиться друг с другом воспоминаниями...» Отметим, что Красная слобода (Куба) была одной из наиболее консервативных горско-еврейских общин.

попытка описать более сложную, чем представляется на первый взгляд, картину ценностей и установок современных горских евреев. Для этого мы сосредоточимся на характеристиках детства и юности на Кавказе в позднесоветское время – с 1950-х гг. до распада СССР.

Обязательное среднее образование было успешным государственным проектом СССР, не был исключением здесь и Кавказ. Традиционные общинные талмуд-торы исчезли еще в первые десятилетия XX в. [Altschuler 1990, 387, 421–423], дети учились в государственных школах, которые были одним из основных советских каналов модернизации. Помимо школы, горско-еврейская молодежь была вовлечена и в систему неформального дополнительного образования – она была весьма развита в СССР, в том числе и во многих городах Кавказа, где жили евреи. Несмотря ни на что общине удалось сохранить свою особую еврейскую самоидентификацию – в отличие от большинства ашкеназских евреев в СССР, которых значительно сильнее затронули процессы русификации и секуляризации. Благодаря чему это стало возможно? Какими были детство и юность на советском Кавказе?

Наш основной тезис заключается в том, что характеристики детства и юности в горско-еврейских общинах обусловлены прежде всего тем, что мы будем называть «традиционной модернизацией». Имеется в виду следующее: в еврейских общинах на Кавказе жизнь детей и подростков обоих полов определяло влияние окружения, состоявшего из нескольких кругов. Самые значительные – это община, традиционная в основе своей; советская среда, в которой важнейшими считались прогресс и модернизация; кавказское полиэтническое окружение, которое было посредником между общиной и советской властью. Эти круги были устроены совершенно по-разному, имели разные установки и ценности. Обычно они сосуществовали без трений, но порой структурные противоречия между кругами становилось трудно игнорировать, так что иногда между ними все-таки происходили конфликты.

Мы поясним, что мы имеем в виду, когда говорим о традиционной модернизации в кавказском контексте, а затем расскажем о ее проявлениях в различных сферах жизни: о традиционных кодах в поведении членов исследуемой группы, о столкновении их с государством в образовательных учреждениях, об их контактах с другими социальными группами. В каждом случае будет показано, как в детстве и юности молодые люди начинали осознавать себя как евреи, как члены еврейской общины, находящейся в коммунистическом государстве. Кроме того, будет затронута гендерная проблематика, осознание различий между полами у детей и подростков.

История вопроса и методология

Жизнь кавказского еврейства в советское время вообще и детство и юношество кавказских евреев в частности – темы, до сих пор мало разработанные в науке. Наиболее известны исследования, опубликованные еще до распада СССР или в самом начале 1990-х годов. Прежде всего это основополагающий труд Мордехая Альтшулера [Altschuler 1990], на который ссылаются авторы всех дальнейших исследований, посвященных евреям Кавказа. Эта работа, однако, охватывает ограниченный временной период и имеет сравнительно узкую тематику: в ней анализируются прежде всего изменения в образовании, причем в первую очередь в конце XIX – начале XX вв. Столкновению традиционного уклада жизни горских евреев с модернизацией, которая выражалась в изменениях в области образования, Альтшулер посвятил лишь несколько предложений в заключении. Он отмечает, что «среди евреев Кавказа доля образованных людей была намного больше, чем в среднем среди окружающего населения, и в этом отношении евреи Кавказа были похожи на советских евреев в целом. Этот прогресс является в первую очередь результатом изменений, произошедших в системе образования <...>. Таким образом, в этом отношении горские евреи постепенно уподобляются еврейским группам в более промышленно развитых странах <...>. Однако прочные семейные связи и образ жизни окружающего населения предотвращают слишком сильное отдаление евреев от общинной жизни и от традиционного жизненного уклада, которое образование могло бы повлечь за собой» [Altschuler 1990, 423]. Говоря об «отдалении от общинной жизни и от традиционного жизненного уклада», автор, видимо, проецирует на кавказские еврейские общины ситуацию в общинах Центральной и Восточной Европы. Однако помимо этого, в этих словах заключено проницательное наблюдение о важности связей между разными кругами, с которыми соприкасались евреи Кавказа. Точка, в которой Альтшулер завершает свое исследование, служит исходной для нас. Цель данной статьи – проанализировать контакты между этими кругами и показать их влияние на то, как протекали детство и юность кавказских евреев во второй половине XX в.²

Статья основана преимущественно на интервью с евреями, уехавшими в свое время с Кавказа, для анализа привлекается также круг различных источников, в том числе официальных документов. Наша методология предполагает сочетание антропологического изучения об-

² Основные идеи, сформулированные в работе М. Альтшулера, важны для понимания евреев Кавказа в современности вообще. Вместе с тем, выбрав более поздний период, мы не могли довольствоваться лишь письменными источниками, и поэтому наша методология сбора материала была иной: мы проводили полевую работу, наблюдения и интервью с евреями, которые выросли на Кавказе во второй половине XX в.

щины (мы основываемся на многолетних полевых исследованиях) и социально-исторического подхода (здесь мы используем интервью и устные свидетельства, а также разнообразные письменные источники)³. Нам приходилось сталкиваться со многими методологическими проблемами: память о прошлом подвергается искажениям под влиянием настоящего, и поэтому следует с осторожностью, критически относиться к воспоминаниям. Такое исследование не преследует цели заменить собой историко-архивное изучение: оно тоже необходимо. Антропологическое исследование может указать на характерные идеи и факты, которые ускользнули бы от изучающего только документы, а тем более – только официальные советские документы.

«Множественная современность» и традиционная модернизация

Исследования, посвященные современности вообще и процессам социализации в традиционных группах в новейшее время в частности, обычно исходят из того, что между «традиционностью» и «модерном» есть глубинные противоречия. Традиция и модерн описывались как противоположности, так что авторы этих работ стремились описать борьбу общественных деятелей, считавшихся поборниками традиции, с теми, кого воспринимали как представителей модернизации. Однако на самом деле отношения между «традицией» и «модерном» могут быть самыми разными, это необязательно полные противоположности. В разных культурах и социальных контекстах они могут принимать самые разные формы⁴. Социолог Шмуэль Ноах Айзенштат развивал этот тезис, когда писал о «множественной современности» (multiple modernities). Эта концепция исходит из предпосылки, что в разных обществах и культурах модернизация и происходит, и воспринимается по-разному [Eisenstadt 2000; 2010]. Сторонники такого подхода стремятся заменить одномерное противопоставление «традиционности» и сменяющей ее «современности» более сложной системой противопоставлений. Они утверждают, что описание модернизации в Западной и Центральной Европе далеко не для любого общества корректно, для описания многих модернизаций требуются другие модели⁵. Мы тоже полагаем, что на Кавказе происходила особая модернизация – традиционная модернизация, обладающая специфическими местными характеристиками.

³ Среди них – кавказская пресса, мемуары и книги воспоминаний; к анализу привлекаются также фотографии, семейные видео и т. д.

⁴ О евреях Ближнего Востока и Северной Африки в этой связи см., например, введение к работе [Goldberg 1996], а также [Tsur 2011].

⁵ Этот подход нашел отражение в ранних работах самого Айзенштадта [Eisenstadt 1967].

Основными проводниками модернизации на Кавказе как в царское, так и в советское время были русские⁶. В России модернизация шла иным путем, нежели в Западной Европе, при советской власти она тоже носила особый характер. Историк С. Коткин назвал это социалистической модернизацией (о специфических свойствах этого явления и их значении до сих пор ведется интенсивная дискуссия)⁷. Однако несмотря на сильное влияние российской модернизации – как в ее ранней, царской, версии, так и в советской, – на Кавказе модернизация приобрела особые черты. Это было обусловлено историческими причинами, культурным контекстом, социальными условиями (в том числе необычайным этническим разнообразием) и колониальным контекстом: основными модернизаторами были колонизаторы. Тот факт, что это был «материковый колониализм», отличает эту ситуацию от традиционной модернизации в заморских колониях (например, в Северной Африке или Индии). Коммунистическая власть и ее социалистическая модернизация сильно изменили Кавказ, но отдельные элементы русского колониального владычества сохранялись. Описанный сложный характер делал модернизацию на Кавказе уникальной, он определял и жизнь кавказских евреев в советское время.

Обобщая, можно говорить о «традиционном модерне» на Кавказе в целом, однако следует принимать во внимание и большие различия между отдельными частями этого региона. Что касается горских евреев, важно помнить, что они проживали в весьма отличных между собой регионах, среди разных народов, в различных населенных пунктах: в столицах союзных и автономных республик, в городах-райцентрах, поселках, аулах и т.д. – однако в XX в. большинство евреев переселились в города. Между разными группами горских евреев были большие различия, от языковых (разные диалекты джугури – языка горских евреев; различная языковая ситуация) до экономических, культурных и социальных. Кроме того, они по-разному контактировали с евреями других групп⁸. Но в рамках данной работы мы будем писать о горских евреях в целом, а специфическое рассмотрение конкретных общин оставим для дальнейших исследований.

⁶ Однако русские никогда не были на Кавказе единственными проводниками модернизации. В разные годы на Кавказе им составляли конкуренцию турки, британцы и многие другие. В еврейском контексте модернизация была связана прежде всего с просветительским течением, но не только – имело место также влияние Ирана и Турции.

⁷ См.: [Kotkin 2001; David-Fox 2015; Krylova 2014]. Центральным вопросом этой дискуссии таков: приложим ли в принципе термин «модерн» к описанию того, что происходило в СССР.

⁸ О различиях между разными группами горских евреев и их значении см.: [Bram 2008].

Как уже было сказано, общины горских евреев в основном мирно сосуществовали с другими этническими и религиозными общностями. Лишь изредка, в особых обстоятельствах (например, во время советских антирелигиозных кампаний) напряжение между соседями значительно возрастало и выливалось в полноценный конфликт.

Далее мы рассмотрим содержание понятия «традиционная модернизация» в применении к процессам социализации и к воспитанию детей и молодежи на Кавказе.

Традиционное воспитание в общине: «намус» как основное понятие

Существовавшая у горских евреев система ценностей, семейных и общинных норм предписывала определенные правила поведения, воспитания детей и отношений между поколениями. Речь идет о том, какое поведение (любого человека, в том числе – ребенка или подростка) одобрялось, о том, как следовало выказывать почтение к старшим и уважение к ближнему, о нормах, связанных с отношениям между полами, о гостеприимстве, об организации семейных торжеств и т. д. Чтобы не углубляться в чересчур подробные описания всех традиционных общинных норм, определявших воспитание, детство и юность у горских евреев, мы проанализируем лишь несколько примеров.

Упомянутая система правил поведения на языке горских евреев называлась «адот», она характерна для всего Кавказа, между ее вариантами в разных районах обнаруживается генетическое родство, несмотря на различия между отдельными общинами. Термин «адот» происходит от арабского «адат», которым соседи горских евреев обозначали свой правовой обычай и этос – в более широком смысле слова⁹. В джугури, языке горских евреев, существовало несколько выражений для обозначения правил, предписывающих почтительное отношение к пожилым, взаимное уважение, дисциплину и вообще «правильное» поведение. Эти выражения указывают на иерархические отношения между поколениями – например, между свекровью и невесткой, между дедом и его сыном. Ранее это отражалось и в системе терминов родства, однако в дальнейшем богатство ее было утрачено. Мы сосредоточимся на двух центральных понятиях, которые заняли важное место в мире детей и подростков: «намус» и «айиби».

⁹ За исключением кабардинских черкесов (народа, который также был соседом горских евреев, прежде всего – в Нальчике). У них этос и правовой обычай обозначаются термином «адига – хабза», и эта система охватывает более широкий круг вопросов, чем «адат». Корни этой системы – не исламские, в этот район ислам проник намного позже, чем в соседние. Поэтому можно предположить существование различий между евреями этого района и евреями остального Дагестана.

«Намус» – неоднозначный термин с нечетким значением, имеющий отношение к совести, к внутреннему измерению поведения. Слово «намус» по-разному истолковывалось в разных районах и в разные периоды. Чаще всего оно встречается в выражениях, которые используются, чтобы одернуть нарушившего правила (ср.: «как тебе не стыдно!»). Это слово менее сильно, чем остальные (см. ниже описание слова «айиби»), и менее обидно. Например, если ребенок неуважительно ведет себя по отношению к взрослым, ему говорят «тебе будет *намус!*» (т. е. «тебе же будет стыдно») или «веди себя по *намус*» (т. е. «веди себя как полагается»). О мальчике или юноше, который воспитан как следует, можно сказать «у него *намус*». Таким образом, речь не только о правилах этикета, а о правильном поведении в более широком смысле, как сказано в Книге книг: «(Крепко держись наставления, не оставляй, храни его, потому что оно – жизнь твоя, / Не вступай на стезю нечестивых и не ходи по пути злых)» (Прит 4:13–14). Можно утверждать, что достойное поведение включало и правильное поведение в религиозном контексте, т. е. соблюдение кашрута, но в первую очередь оно подразумевало уважение к старшим, а исполнение предписаний Торы – лишь во вторую. У евреев этот термин бытовал так же, как и у их соседей (прежде всего у мусульманам, но и у христиан тоже – у осетин и армян). Употребление этого термина связано с представлением о том, что каждый должен уважать правила своей общины, в том числе и религиозные (и соблюдать их, насколько возможно), поскольку религиозная самоидентификация тесно связана с общинной принадлежностью.

Два связанные между собой слова – горско-еврейское «намус» и ивритское «ниммус» ('вежливость', ранее – 'обычай') – видимо, произошли от греческого «номос» (скорее всего, не в значении 'закон', а в значении 'обычай' или 'правовой обычай'). Этот термин использовался уже в классических исламских произведениях и у Маймонида (см. Vire 1993; Kraemer 1986). Как общий термин для обозначения достойного, нравственного поведения он распространен также у тюрков и уйгуров (правда, оттенки значений все же отличаются). У горских евреев это был более общий термин, который использовался для обозначения правил и мужского, и женского поведения¹⁰. Он обозначает сложную систему

¹⁰ Видимо, в Иране этот термин употреблялся иначе: он имел отношение к семейной чести, которую женщина могла защитить/опозорить. В Османской империи он употреблялся похожим образом – прежде всего для обозначения правильного скромного женского поведения (за эту информацию я благодарен Эялю Джинию). Синьцзянские уйгуры используют термин в широком значении, как и горские евреи. Видимо, такова же ситуация и у кумыков – тюркоязычной группы, которая доминировала в Дагестане. Возможно, именно от них этот термин попал к горским евреям (это предположение требует еще подтверждения). Скорее всего, в прошлом термин употреблялся так же, как и у тюрков, однако в

правил, связанную как с общинной принадлежностью, так и с общечеловеческими ценностями. Усваивать эту систему ребенок должен под надзором взрослых и путем самоконтроля. Такое описание в целом противоречит традиционной точке зрения на намос, которая рассматривает общественное устройство и систему воспитания у горских евреев как иерархическую патриархальную структуру, принудительно навязывающую ценности в процессе воспитания. Это не значит, впрочем, что в процессе воспитания патриархальность и принудительность не были важны, и мы увидим это по другим терминам.

Еще одно понятие, связанное с со сферой социализации детей и подростков, – «айиби» (дословно – позор). Этот термин выражает решительное осуждение. Почти всегда это слово использовалось по отношению к девочкам. Нередко оно употреблялось в ситуации, когда требовалось подчеркнуть разницу между ценностями общины и ценностями окружения: есть вещи, которые не пристало делать еврейской девушке, даже если у окружающих народов они считаются нормой (например, более свободное поведение в молодежных движениях, более тесное, чем предписано, общение с молодыми людьми и т. п.).

Традиционное общество придает большое значение возрастной иерархии. Это видно в первую очередь по специфике контактов между поколениями, по почтению к старшим. В то же время важной считалась и разница в возрасте между детьми в одной семье или друзьями, даже если один старше другого всего на год. Старшие братья наделяются авторитетом и одновременно несут ответственность за младших, особенно – за младших сестер. Цель воспитания заключалась в том, чтобы ребенок усвоил общинные ценности и выработал у себя потребность вести себя в соответствии с ними, при этом существовал и жесткий общественный контроль – не только со стороны старших, но и со стороны других молодых людей, которые занимали место старших.

Еще одной характерной чертой традиционного общества был ранний переход от детства к взрослой жизни. Обычно он связывался с биологическим половым созреванием. В традиционной системе, функционировавшей до прихода советской власти, браки заключались в юном возрасте. При этом еще до свадьбы юноши начинали работать, чтобы помочь обеспечить семью, а девушки помогали во всех работах по дому. С раннего возраста они знакомились с жизнью молодых взрослых, и переход от жизни ребенка к жизни взрослого происходил быстро. После революции институт ранних браков и практика раннего взросления претерпели заметные изменения, возраст вступления в брак постепенно повысился.

Таким образом, дети росли в обществе с иерархической организацией и ясными нормами поведения, однако будет ошибкой определять

эту систему лишь как очень жесткую. У нее было множество вариаций. В большинстве случаев воспитание дома и в общине приводило к тому, что молодежь усваивала систему ценностей сама, и надзор со стороны системы требовался лишь в исключительных случаях. Более того – эти ценности были живучи и потому легко передавались от поколения к поколению даже при советской власти и в условиях советской школы (о которой – ниже).

Образовательные учреждения: государство как центральный агент социализации

Большая часть горско-еврейской молодежи прошла как через государственную систему образования, так и через советские молодежные движения и структуры неформального образования (которые были очень развиты в СССР). Образование прививало новые ценности и требовало приверженности государству и советской идеологии. Эти структуры создавали и разные учреждения, которые повышали статус подростков. При этом в традиционной общине евреев Кавказа этому жизненному периоду придавалось куда меньшее значение: переход от детства к юности происходил напрямую, подростковый возраст не осознавался как таковой и не считался чем-то ценным.

Евреи Кавказа прекрасно пользовались новыми возможностями, которые перед ними открыла советская система образования. Уровень образования в этой группе быстро рос, начиная с первых лет советской власти. Женщины, например, получили доступ к образованию и нередко случалось так, что они превосходили по уровню образованности мужчин. Были мужчины, которые после школы получали образование, ориентированное на практические навыки, профессию (инженерное, техническое или строительное), однако большинство мужчин переставали учиться на более раннем этапе или вовсе не получали высшее образование, чтобы как можно скорее начать участвовать в более выгодных предприятиях – торговле, административной работе, – которые давали доступ к различным ресурсам. Среди женщин меньшая часть получала технические профессии или имела образование в области естественных наук и работала по этим специальностям. Большинство учились в педучилищах, получали другие профессии, связанные с образованием (например, становились библиотекарями). Эти женщины (а также немногие мужчины с соответствующим образованием) встраивались в систему образования и занимали в ней центральное место.

Казалось бы, здесь следует ожидать конфликта: может сложиться впечатление, что культурные установки и ценности государственной системы образования, в основе которой новое представление о детстве и юности, вступают в противоречие с традиционной общинной систе-

мой ценностей и традиционным образованием. Однако на самом деле между ними было немало совпадений, которые сделали возможным это сосуществование, часто – бесконфликтное. Причина заключается в том, что представителями системы образования, носителями логики современной социализации, которую предлагала советская власть, были учителя, которые при этом сами были представителями традиционных кавказских групп.

Дети членов общины учились в районных школах, находившихся близко к дому. В районах массового проживания евреев, например, в Красной слободе (предместье Кубы) и Еврейской колонке (предместье Нальчика) директора школ и большинство учителей были евреями. В других городах, где жило много евреев (например, в Дербенте, Баку, Махачкале, Грозном и т. п.), еврейские дети учились в школах с детьми из многих других этнических групп. Представителями разных местных групп были и многие учителя. И даже если на бумаге существовали противоречия между тем, чему учат в школе, и тем, как растят детей в местных общинах, на самом деле эти противоречия смягчались за счет общей самоидентификации общих для большинства учителей и учеников ценностей. Члены педагогических коллективов имитировали приверженность правильной идеологической линии, но в то же время хорошо умели сохранять традиционные ценности¹¹. Этот мир не был лишен внутренних напряжений и конфликтов, однако в нем были многочисленные механизмы, которые позволяли гасить их на местном уровне и фактически создавали процесс постепенной модернизации, не противоречившей традиционным ценностям. Иными словами – советские образовательные учреждения играли важнейшую роль в создании и развитии «традиционной современности».

С течением времени влияние системы образования усиливалось, как и влияние СМИ. Ярким признаком этого была неизменно возрастающая роль русского языка и русской культуры в общине: все это ассоциировалось с современными ценностями. Семьи реагировали на это влияние по-разному: одни становились проводниками «русских», более современных ценностей, другие сохраняли верность еврейской культуре и местным традициям. В целом можно утверждать, что в большинстве случаев этот процесс повлиял на культурную ориентацию, но не на ощущение групповой принадлежности: она оставалась очень сильной, основным ценностям общины и религиозной символике уделялось по-прежнему главное место. Более того – нормы, которые укрепляли традиционное образование, до сих пор исключительно важны.

¹¹ Этот процесс можно рассматривать как часть более общего процесса приспособления к советской системе в СССР в целом, который приобрел уникальный характер на Кавказе и в Средней Азии. См.: [Yurchak 2006].

Неизбежный процесс русификации сдерживало отношение самих школ к специфической групповой самоидентификации учеников. В школах проводилась в жизнь советская национальная политика, которая признавала групповую самоидентификацию, для каждой группы – свою. Так, в местах массового проживания евреев в школах проводились уроки джугури. Интересно, что с 1960-х годов эти уроки стали называться уроками татского языка (не «джугури» и не «еврейско-татского»), что было частью «татского» направления в этнической политике. От евреев требовалось признать себя татами – так власти пытались нейтрализовать их еврейскую национальную самоидентификацию. В нескольких местах, особенно в Дагестане, «татская» политика порождала напряжение внутри общины. Оно было особенно сильно между меньшинством, которое пыталось лоббировать эту политику, большинством, пытавшимся в это период просто выжить, и еще одним меньшинством – тем, которое пыталось сопротивляться «татизации» изо всех сил¹². Скорее всего, эта борьба (в данной работе она не будет рассматриваться подробно) велась «поверх голов» детей и молодежи, и младшие поколения сталкивались с ней, только когда дорастали до поступления в вузы, но все же «татский» вопрос был весьма значимым. «Татская» политика и ее влияние на горских евреев заслуживают отдельного рассмотрения, но чтобы дать читателю представление о ее значении для жизни молодых людей, приведем свидетельство женщины, которая выросла в Баку. Респондентка рассказывает о том, что она пережила, будучи девочкой, убежденной комсомолкой, пока ее семья пыталась получить разрешение на выезд в Израиль (в 1970-е гг.):

Мы подали документы во второй раз, после того как я в первый раз не поступила в институт. Тогда мне было семнадцать... Я вообще была очень активной в комсомоле, занималась общественной деятельностью, выступала и т. д., была образцовой комсомолкой... И когда я пришла на экзамены в институт, я была отличницей – и была уверена, что поступлю... Нужно было приходить с паспортом, а ведь в паспорте у меня написано, что я еврейка... и фамилия была еврейская... имя у меня, правда, азербайджанское, Мирвори, но оно и на нашем языке... Мирвори – это «жемчужина» ... И отчество – Абрамовна. И он [экзаменатор] говорит мне: «Ты еврейка...». Экзамен по химии, медицинский факультет! И он мне: «Ты все списала!».

Это вопиющий пример дискриминации, на основании которого (и подобных ему) можно сделать несколько выводов. Такая дискриминация встречалась в некоторых советских институтах, особенно в вузах. При этом в интервью респондентка подчеркивает, что описанная ситуация ее изумила. Такую реакцию можно объяснить тем, что до поступления в

¹² О «татской» политике см.: [Semenov 2003, Zand 1991, Bram 2008].

вуз девушка не сталкивалась с дискриминацией. Отношения евреев с соседями были в основном близкими, строились на взаимном признании, и, за исключением вступительных экзаменов (а для тех, кто справился с ними – еще и за исключением собственно учебы в вузе), в остальных ситуациях евреи чувствовали себя дома¹³.

Интерес здесь представляет практика имяназачения. Во многих случаях горские евреи давали детям, помимо собственно еврейских имен, русские или местные имена (азербайджанские или другие принятые у северокавказских народов) или выбирали такое местное имя, у которого есть и еврейский вариант. Автора воспоминаний зовут Мирвори – это татское имя, которое может быть субститутотом древнееврейских имен Пнина или Маргалит¹⁴.

В большинстве случаев соседи евреев знали, что между «генеральной линией партии» и социальной реальностью существует большая дистанция. Поэтому даже во время пика «татской» политики (например, в 1970-е гг.) отношение к местным евреям в целом не менялось¹⁵. Более того, евреям удавалось лавировать и обращать эту политику себе на пользу, чтобы сохранить свою групповую самоидентификацию. Так, например, в Нальчике руководитель общины Светлана Аароновна Данилова ввела в школах еврейского района уроки татского, на самом деле преследуя цель продолжать преподавание джугури, только под другим названием. Таким образом, в местах компактного проживания горских евреев еврейские дети получали уроки языка общины, в то время как другие группы получали уроки своих языков (азербайджанского, чеченского, кабардинского и т. д.). В таких местах школы создавали удобные условия для контактов между разными этническими группами. Эти контакты не исключали конкурентных отношений, однако в большинстве воспоминаний подчеркивается дружелюбие, близкие добрососедские отношения. Еврейские дети, которые учились в школах вне еврейских районов, в большей степени подвергались дискриминации или вступи-

¹³ См., например: [Елизаров 2012]. В этой работе автор описывает жизнь евреев в Грозном, опираясь на собственный опыт и анализ многочисленных источников.

¹⁴ Среди имен горских евреев – еврейские, русские, азербайджанские и другие кавказские. Иногда давали два имени, например: Ирина-Арув, Надя-Тейло. Тейло (Тефилла) – это горско-еврейская форма древнееврейского имени, а Арув – кумыкское имя, означающее ‘красавица’, ‘красивая девочка’, фонетически оно похоже на древнееврейские слова. Благодарю Виталия Шалема за консультацию по этому вопросу.

¹⁵ К сожалению, бывали случаи, когда эта политика вызывала враждебное отношение к детям, семьи которых продолжали называть себя евреями или горскими евреями. Это вопрос, требующий отдельного рассмотрения. В большинстве случаев, однако, из устных свидетельств следует, что графа «национальность» оказывалась важной при приеме в вузы и техникумы, а во время учебы в школе не имела значения.

ли в конфликт с другими детьми, но даже в этом случае демпфирующим фактором могла стать специфическая самоидентификация учителей и местный национальный контекст. В большинстве же случаев, даже при наличии конфликтов, еврейские дети хорошо приживались в школах и дискриминация не была частой.

Действительно, у большинства живших на Кавказе горских евреев, школьные годы которых приходятся на 1960–1970-е, сохранились в основном хорошие воспоминания об этом периоде. Ситуация изменилась во второй половине 1980-х гг. С нарастанием нестабильности в Советской стране система образования стала меняться, и в некоторых районах евреи стали чувствовать себя более уязвимыми. В некоторых местах подъем национальных чувств сопровождался проявлениями антисемитизма¹⁶. Эти проявления, впрочем, не были частыми. Из интервью следует, что в большинстве мест компактного проживания горских евреев (прежде всего там, где евреи жили давно: в Дербенте, Кубе и Нальчике) и в этот переходный период сохранялись близкие отношения между евреями и представителями других групп.

Неформальное образование

Наряду с системой формального образования в СССР, и на советском Кавказе в частности, существовала развитая система неформального образования. Она включала пионерское и комсомольское движения, кружки и секции в домах пионеров, летние лагеря и т. д. Местные евреи, наряду с представителями других народов, активно вступали в пионерию и комсомол (точный процент вступивших неизвестен, но очевидно, что членство было массовым). Во многих населенных пунктах концентрированного еврейского проживания позиции вожатых и руководителей ячеек тоже занимали евреи (как мужчины, так и женщины).

Все эти организации являлись магистральными агентами модернизации, которые должны были прививать ценности советского государства, выступать проводником секуляризации и отдаления от традиции. Однако их деятельность тоже проходила местное «сито», которое смягчало советское влияние: многие учителя были членами еврейской общины или других традиционных общин, которые годами жили бок о бок с горскими евреями.

Модернизация и русификация проявлялись и в детском музыкальном образовании (оно было развито во многих городах, где проживали горские евреи). Так описывает свой опыт женщина, выросшая в Баку в 1970-е:

¹⁶ Так, например, утверждали респонденты в ходе интервью, взятых мною в Махачкале.

Моя мама дружила с одной семьей европейских евреев, он был учителем музыки, дядя Илья, Илюша, он приходил к нам домой. Мы все учились, мама всегда хотела, чтобы ее дети были ученые, мы занимались музыкой, мой младший брат играл на скрипке, сестра – на пианино... И все соседи нам завидовали: «Посмотрите на них! Они купили пианино!»¹⁷.

Однако далее респондентка рассказывает, как интерес к музыке привел ее к знакомству с музыкальным наследием общины:

Я помню, когда-то, когда я была маленькая, я приехала к бабушке и сказала ей: «Бабушка, почему у нас нет песен? Песен горских евреев... Есть русские песни, азербайджанские песни, почему нет наших?» А она говорит: «Почему нет песен? Есть». И запела песню «Марчугала» («Воробышек»): «Марчугала бери на бери (Жил-был воробышек...)». Была еще одна песня «Сию чумо» – «Очи черные».

В этом рассказе ашкеназский еврей из Баку выступает в качестве культурного агента, который знакомит девочку с миром классической музыки. В мелких городках на Кавказе игре на музыкальных инструментах, танцам и искусству обучали женщины – они становились педагогами для детей из еврейской и других общин. Но даже в этом случае было бы неверно однозначно противопоставлять европейские и русские культурные влияния местным. На самом деле на протяжении XX в. на основе контакта между ними формировалась особая местная традиция. На фоне процесса русификации¹⁸ сохранялась общинная самоидентификация, которая в музыкальном плане выражалась в музыкальном «кавказско-русском» репертуаре, уникальном для этого региона. В последние десятилетия XX в. он играл важную роль в мире кавказских подростков. На протяжении всего XX в. удерживал популярность кавказский танец, и обучение танцам было важной частью процесса социализации детей на Кавказе – как неформально (дома и во дворе), так и формально (кавказские танцы составляли основное содержание репертуара танцевальных ансамблей в так называемых Домах культуры разных городов).

Интересным элементом системы неформального образования были летние лагеря. Часть из них были организованы всесоюзным пионерским или комсомольским начальством, а часть были местной инициативой. Такие лагеря существовали в том числе в горах центрального

¹⁷ Интервью с Мирой Агаруновой.

¹⁸ Об этом процессе см.: [Eliyahu 2012, 32–33]. Биография самого автора – Переца Элиягу, одного из виднейших современных израильских музыкантов и исследователя-этномузыколога – может свидетельствовать о том, как обучение классической музыке в детстве и юности переопределяет (скорее «предопределяет»?) интерес к культурной традиции общины.

Кавказа и на берегу Каспийского моря, например, в Дербенте. Когда мы посетили такой лагерь уже в постсоветское время, во время полевой работы в 2003 г., то увидели, что преемственность по отношению к позднесоветским воспитательным традициям все еще сохраняется. Интересный пример тому – праздник День Нептуна, который, по-видимому, был распространен в разных советских лагерях, расположенных на берегу моря. В этот день проводились различные мероприятия, связанные с водой, купанием и т. п. Это пример разнообразной, достаточно космополитичной культуры, с которой сталкивались дети в позднесоветский период. Одновременно приходило и влияние из-за границы (на Кавказе, как и в России, была популярна французская музыка и культура). Это влияние выражалось, в частности, в имянаречении: например, среди выходцев с Кавказа стало популярно имя Артур.

Между традиционной еврейской общиной и окружающим миром происходил сложный процесс взаимообмена. Были более традиционные семьи, которые стремились минимизировать внешнее влияние, старались избежать посещения детьми (особенно дочерьми) этих образовательных учреждений. Однако большинство членов общины принадлежали и к миру общины, и к внешнему миру одновременно. Для них летний лагерь не был несовместим с общиной: напротив, евреи были и среди организаторов лагеря. В Дербенте это неудивительно: там евреи составляли 40% населения города и занимали центральное место в экономической, культурной и социальной его жизни. Поездка в такой лагерь предполагала и сопровождение родителей, и пионервожатых из числа членов общины, присутствие которых гарантировало, что консервативные ценности общины (а также соседских кавказских общин) не пострадают. Летние лагеря выступали в качестве одного из инструментов формирования мира традиционного модерна, в котором члены общины были не только участниками, но и создателями.

Религия и религиозная самоидентификация

СССР проводил ясно выраженную антирелигиозную политику, которая оказывала огромное влияние и на образование. Тем не менее, обобщая, можно сказать, что горско-еврейские дети на советском Кавказе в ходе обучения не только усваивали различные современные ценности и русскую культуру, но и осознавали свою принадлежность к иудаизму. Большинство горских евреев, в том числе из обрусевших семей, продолжали соблюдать еврейские обычаи (зажигать субботние свечи, отмечать праздники и совершать траурные обряды по общинной традиции). Молодому поколению еврейские традиции передавались в основном в семье, как будто бы вразрез с формальным образованием, однако, как

мы увидим дальше, на Кавказе возникло уникальное отношение к религии, которое смягчало противоречие между тем, что декларировалось на официальном уровне, и каждодневной практикой.

Антирелигиозная политика не прошла даром: несколько волн антирелигиозной кампании, преследования раввинов (в 1920-е и 1930-е годы часть раввинов была изгнана, другие – убиты) оставили неизгладимый след в религиозной жизни евреев Кавказа. Религиозного образования почти не было, синагоги были открыты только в нескольких центральных поселениях и находились под постоянным надзором. Несмотря на это члены общины не утратили еврейской самоидентификации, которая выражалась прежде всего в соблюдении обрядов жизненного цикла и еврейских праздников. Из всех обрядов жизненного цикла наиболее консервативными оставались еврейская свадьба и похороны. Своеобразную трансформацию претерпел обряд бар-мицвы: мальчика отводили к раввину (часто вместо раввина вели к любому, имевшему отношение к религии, человеку – шойхету, габаю и т. п.), и тот в присутствии членов семьи впервые накладывал вместе с мальчиком тфилин. Исключительно важную роль в сохранении еврейской самоидентификации и передаче ценностей общины из поколения в поколение играли еврейские праздники, особенно Песах. У горских евреев есть специальное наименование для этого праздника – Нисоно (от названия месяца еврейского календаря, на который выпадает праздник).

Песах упоминается во всех воспоминаниях и рассказах израильских репатриантов, приехавших с Кавказа. Его воспринимают как наиболее значимое время: усилия всей семьи и общины были сосредоточены сначала на скрупулезных и трудоемких приготовлениях к празднику, потом – на торжественной трапезе (сэдере) и на заповедях и обычаях, связанных с праздником. Прекрасный пример таких воспоминаний, который во многом соответствует и нарративам многих членов общины, находим в «Детских воспоминаниях из Дербента» – книге журналистки Ханы Рафаэль [Рафаэль 2013]. Ниже мы приведем обширный фрагмент из этих воспоминаний, поскольку они представляют собой замечательное свидетельство о значимости праздника Песах в районах компактного еврейского проживания и о детском его восприятии:

Нисону – чистый праздник, с запахом извести в только что побеленных комнатах. Ароматный запах шашлыка распространялся на всю «махалю». Хруст тоненькой мацы, ее хотелось есть до праздника, и обязательно угощали своих друзей. Желтые лепешки без соды и сдобы были бесподобно вкусны свежими, и превращались в каменные круги во время праздника. Новая одежда, специально сшитая или приобретенная детям и подросткам к Песаху. Исключительный день, когда не надо было донашивать за старшими братьями и сестрами одежду, и мн[огое] другое.

Но самым главным во всех без исключения горско-еврейских семьях была изнурительная подготовка к Нисону. Такое впечатление, что люди проводили генеральную уборку только раз в году. <...> Воспоминание из детства, когда мы ходили с бабушкой заказывать мацу. Мацепекарня размещалась на одной улице по соседству с городской милицией, в частном доме. <...> Пока взрослые вели беседу, детвора старалась все разглядеть. Интересно было наблюдать за процессом приготовления мацы. <...> но всем процессом занимались исключительно мужчины. Рядом располагалась закругленная печь, где выпекались квадратные листы мацы. Пекарь всегда угощал детишек только что испеченной мацой.

<...> Атеистическое воспитание советской молодежи влияло на то, что некоторые из них не желали есть мацу все восемь дней. Помню, как наша соседка просила подростков внуков соблюдать праздник в первые и последние два дня.

<...>

Несмотря на то, что в это весеннее время на Кавказе идут дожди, еврейские хозяйки за один месяц до праздника Нисону начинали делать генеральную уборку... <...> Незабываемы походы с бабушкой в синагогу, когда она несла туда связанную по ногам курицу. В детстве мне всегда страшно было наблюдать, как раввин в синагоге после прочитанной молитвы проводит над курицей процедуру «халал» (кашер). В районе улицы имени Кирова г. Дербента проживали две семьи, которые занимались продажей кошерного мяса, их называли «Гасобчи». <...>

Нисону – один из значимых праздников для евреев. Для многих из нас он дорог напоминанием о прошлой жизни до иммиграции, о добром и уютном родительском доме. Как хочется хотя бы на миг вернуться в детство, где за праздничным столом сидят молодые родители в окружении своих детей, слышать добрые напутствия бабушек, которые тщательно готовились к празднику, подчеркивая то, что мы должны хранить еврейские традиции именно через такие праздники!

На основании этого отрывка и других свидетельств, можно заключить, что, несмотря на антирелигиозную политику, горские евреи продолжали соблюдать обычаи, связанные с еврейскими праздниками. Мацу выпекали рядом со зданием милиции, и в праздновании участвовали не только еврейские дети, но и их соседи по району, которых тоже угощали мацой и кошерной выпечкой (сделанной из мацы и яиц). Такие обмены происходили в разных местах Кавказа, как можно узнать, например, из описаний этнографа (кумычки по национальности), с которой мы записали интервью в Дагестанском научном центре РАН (Махачкала). Она рассказала о близких дружеских отношениях с евреями, которые были у нее и у ее окружения, когда вместе они приживали в районе Маджалиса. Она припомнила, что в детстве им «дали мацу, которую пекли

на Песах». Угощение мацой было средством сохранения связи между группами, хотя праздник Песах в целом, казалось бы, разобщал евреев и их соседей.

О близком общении между евреями и их соседями-мусульманами свидетельствует и термин «халяль», который использует в своих воспоминаниях Хана Рафаэль для обозначения кошерного забоя скота. Этот термин (обозначающий мусульманский ритуальный забой скота) употреблялся наряду со словом «кашер», которое, в свою очередь, тоже использовалось более широко, чем обычно. Еврейские дети дружили с детьми из других групп, и обычно к ним относились так же, как и к другим «местным». Эти отношения вносили свой вклад в сохранение еврейской самоидентификации, ведь представители различных других групп (в основном мусульманских) и евреи обладали общей локальной самоидентификацией и вместе тихо противостояли государству, которое стремилось всех превратить в нерелигиозных советских граждан.

Особенно интересно, что кавказская специфика – общая для евреев и их соседей – выражалась не только в совместном проживании и в неформальных добрососедских отношениях, но и в системе формального образования. В Дербенте, а также в некоторых других местах в Дагестане мы записали многочисленные свидетельства о том, что разные праздники отмечались и в школе. Упоминание об этом есть и в воспоминаниях Ханы Рафаэль:

Каждый год в преддверии Песаха во время предпраздничных приготовлений я вспоминаю, как проходил этот важный для евреев праздник в нашем родном древнем городе Дербенте. Мое детство пришлось на 70–80-е годы. Застойное время..., время повального дефицита... Мы учились с детьми разных национальностей, угощали друг друга на праздники – евреи мацой на Нисону, мусульмане сладостями на Новруз Байрам, русские куличами и разноцветными яйцами на Пасху. И совсем не задумывались о том, что принадлежим к разной национальности. Каждый еврейский праздник встречали с неким вдохновением и радостью. Самыми интересными были праздники Песах и Рош а-Шана [Рафаэль 2013].

Этот текст, а также многие другие интервью свидетельствуют о том, что школа, которая, на первый взгляд, должна была прививать секулярные ценности, оказывалась местом знакомства с религиями разных общин: там проводились различные обряды и церемонии – в духе плюрализма и «мультикультурализма», характеризующего добрососедские отношения между общинами на Кавказе. Можно также заключить, что это было «развитие снизу», однако ясно, что оно стало возможно благодаря позволению и даже поддержке местных учителей (формально – представителей властей): их дети тоже участвовали в этих «обменах» наряду с другими.

Детство и юность на Кавказе: между романтизацией и жесткой критикой

Популярный исторический взгляд на СССР часто склонен подчеркивать несвободу: жизнь при тоталитарном режиме, ограничения свободы слова и индоктринация со стороны правящей идеологии. Однако жизнь в СССР была многогранной, и повседневная жизнь советского гражданина была очень далека от этих описаний. Особенно эта тенденция сильна во взгляде из Израиля на экзотические районы СССР, такие как Кавказ. Однако наряду с концепциями, которые рисуют СССР в выгодном свете, существуют и описания, изображающие жесткий мир, конфликтный, крайне не традиционный и неразвитый. В этих описаниях детство и юность на Кавказе предстают как трудные, полные лишений. Как следует из наших рассуждений, обе эти крайности далеки от реальной жизни на Кавказе.

Можно спросить, не подталкивают ли нас приведенные здесь свидетельства к некритической концепции, которая основана только на ностальгии эмигрантов? В какой степени описания кавказских детства и юности, основанные в первую очередь на устных свидетельствах, романтизируют жизнь горских евреев в советский период?

Большинство горских евреев сохранили о своем позднесоветском детстве на Кавказе добрые воспоминания. Мы склонны верить им, поскольку убеждены, что средства традиционной модернизации на Кавказе позволяли смягчать противоречия между евреями как меньшинством и советским государством, напряжение между традиционностью группы и советской современностью.

Вместе с тем в позднесоветское время бывали повлиявшие на переживания детей и подростков периоды конфликтов. Государственная антирелигиозная политика время от времени усиливалась – и приводила к столкновениям между евреями и их соседями. Так, например, в начале 1960-х годов проводилась жесткая антирелигиозная кампания и власти преследовали евреев, что нередко влияло и на общественное окружение. Радикальным проявлением этих тенденций стали кровавые наветы в дагестанском городе Буйнакске. Некоторые выходцы с Кавказа, которые в 1980-е годы были подростками, помнят межэтнические конфликты в Махачкале. Однако это исключения. Такие события, разумеется, оставили негативный отпечаток и на переживаниях некоторых детей, но не окрасили восприятие эпохи в целом.

Дело обстоит совершенно иначе, когда речь шла об отношениях между евреями и советской системой. «Татская» политика, о которой шла речь выше, оказалась конфликтогенной. Еще один пример этого противостояния дают нам воспоминания детей из семей отказников. Сионизм был влиятельным течением среди горских евреев с самого начала, и в 1970-е годы члены этой группы, как и грузинские евреи, были первыми, кто начал борьбу за право на выезд. Советские власти стреми-

лись подавить эту тенденцию, используя в качестве инструмента в том числе и «татский» политический курс. Борьба за репатриацию в этот период могла привести к увольнению с работы и даже аресту. Приведем в качестве примера отрывок из детских воспоминаний Миры – нашей респондентки, выросшей в Баку:

Моя семья... мы трижды подавали на выезд в Израиль. В первый раз я даже не знала об этом – потом старший брат мне рассказал. Родителям отказали, мне тогда было лет девять, и сразу же после этого папу посадили. Он проходил по торговому делу..., его обвинили в том, что он продал что-то в обход или в чем-то подобном... Уже позже мы узнали, что всем, кто подал документы на выезд в Израиль, «шили» дела и сажали...

Далее Мира рассказывает о дискриминации при попытке поступить в институт, о новом отказе и последовавшем за ним периоде безработицы.

Еще один вопрос, по поводу которого возникают дискуссии о степени реальности и романтизации, касается роли женщин. В традиционной общине были очевидные и значительные различия между статусом мальчиков и девочек во многих отношениях, в том числе в свободе передвижения без надзора. Вместе с тем среди большей части населения процесс традиционной модернизации повлек за собой и постепенное (однако заметное) повышение статуса и расширение прав женщин и девочек.

Девочки учились, многие из них ездили на учебу, в том числе в другие города, жили у родственников, большинству удавалось сочетать разные возможности, которые открывала советская модернизация, с традиционным миром общины. Были и более традиционные и патриархальные семьи, в некоторых из них девочки росли в системе строгих правил, и их воспоминания о юности были не самыми приятными. Насколько можно судить, основываясь на многолетнем антропологическом исследовании, они составляли меньшинство, однако наличие такого меньшинства требует дальнейших исследований о природе соотношения между модернизацией и традиционностью в мире горских евреев.

Наконец, следует задаться и таким вопросом: в какой степени система ценностей и повседневная жизнь горских евреев в позднесоветское время представляет собой пример традиционной модернизации? Не лучше ли ее назвать «современная традиционность»? Изменяла ли модернизация базовые ценности, установки, касающиеся социализации, способов и форм самоорганизации? Или можно говорить только о современной форме (но не содержании)? На основании настоящего исследования можно сказать, что большая часть населения демонстрировала отчетливую тенденцию к традиционной модернизации, хотя в

то же время в общине были и консервативные элементы, поведение которых уместнее описывать, используя понятие «современная традиционность», и различия здесь в первую очередь проявлялись в гендерной сфере. Традиция и современность на Кавказе не вступали в конфликт: традиционная модернизация среди горских евреев характеризуется динамикой и многообразием, и в ней сосуществовали разные формы отношения к традиции.

Заключение

Община горских евреев была включена в позднесоветское кавказское окружение, что выражалось в ее интенсивных контактах с соседями и активным сотрудничеством с разными государственными структурами, в особенности с системой образования (в нее горские евреи успешно встраивались). Что касается финансовой сферы, то здесь положение большинства членов общины было неплохим. Среди них были более и менее состоятельные. Даже если в семьях не было особого изобилия – не было и дефицита, и дети росли в надежном, а часто и приятном семейном и общественном окружении.

Мир детей и подростков на Кавказе сформировался под влиянием нескольких систем ценностных установок: традиционной горско-еврейской, коммунистической советской, которая была также проводником модернизации, и системы установок непосредственного окружения (в том числе системы формального и неформального образования). Многие установки последней группы, которые горские евреи разделяли с соседями, особенно – с представителями местных народностей (в большинстве своем – мусульман по вероисповеданию). Детство и юность горских евреев на Кавказе определялись контактом между этими системами, и они постепенно менялись с усилением процессов русификации в позднесоветский период. По отношению к горским евреям на Кавказе не следует слишком упрощать и примитивно использовать термины «традиция» и «модернизация»: в этом регионе были выработаны разнообразные формы образования и социализации – в разных семьях, с учетом огромных различий между общинами. Однако большинство населения объединяется приверженностью форме, которую можно назвать «современной модернизацией».

Список литературы

Altshuler 1990 – *Altshuler M. Yehudey mizraakh Qavkaz* (Евреи Восточного Кавказа) [иврит]. Jerusalem: Makhon Ben-Zvi, 1990.

- Bram 2000 – *Bram Kh.* Kvod ha-adam ke-hakar abe-zehut tarbutit: ha-miqre shel qlitat yehudey Qavqaz ke-dugma le-sugyot shel kavod ve-hakarabe-zehutba-khevera ha-isreelit (Уважение к человеку как признание его культурной самоидентификации: ассимиляция горских евреев в Израиле как частный случай проблемы уважения и признания самоидентификации в израильском обществе) [иврит] // Hareven A., Bram Kh. (eds.). Kvod ha-adam o hashpalato? Metakh kvod ha-adam : be-Israel (Уважение или унижение? Проблема уважения в Израиле) [иврит]. Tel Aviv: Machon Van Leer, 2000. P. 58–75.
- Bram 2008 – *Bram Kh.* Qategorizatsya etnit ve-ribuy tarbuyot – “mabatme-ha-shulaim”: yehudey Qavqaz beyn Eytropa ve-Asya (Этническая категоризация и мультикультурализм – «взгляд изнутри маргинальной группы»: евреи Кавказа между Европой и Азией) [иврит]. PhD Diss., Hebrew University in Jerusalem, 2008.
- David-Fox 2015 – *David-Fox M.* Crossing Borders: Modernity, Ideology, and Culture in Russia and the Soviet Union. University of Pittsburgh Press, 2015.
- Eisenstadt 1967 – *Eisenstadt Sh. N.* Ha-khevera ha-isreelit: reqa, hitpatkhutuveayot (Израильское общество: исторический фон, развитие и проблематика) [иврит]. Jerusalem: Magness Press, 1967.
- Eisenstadt 2000 – *Eisenstadt Sh. N.* Multiple Modernities // *Daedalus*. 2000. Vol. 129. № 1. P. 1–29.
- Eisenstadt 2010 – *Eisenstadt Sh. N.* Ribuy ha-moderniyut (Многоликая современность) [иврит]. Mekhon Van Leer – Ha-qibbuts ha-meukhad, 2010.
- Eliyahu 2012 – *Eliyahu P.* Ha-musiqah shel ha-yehudim ha-harariim (Музыка горских евреев) [иврит] // Shapiro D. (ed.) Ha-yehudim ha-harariim beyn ‘avar le-hove (Горские евреи между прошлым и настоящим) [иврит]. Ramat Gan: Merkaz Dahan, Bar Ilan University, Mekhon Orot Yadadut ha-Magreb, 2012.
- Goldberg 1996 – *Goldberg H.E. (ed.)* Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era. Bloomington and New York: Indiana University Press and The Jewish Theological Seminary of America, 1996.
- Kotkin 2001 – *Kotkin S.* Modern Times: The Soviet Union and the Interwar Conjunction // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2001. Vol. 2. № 1.
- Kraemer 1986 – *Kraemer Y.* Namus ve-sharia be-mishnat ha-Rambam (Намус и шариат в учении Маймонида) [иврит] // *Te’uda*. 1986. № 4. P. 185–202.
- Krylova 2014 – *Krylova S.* Soviet Modernity: Stephen Kotkin and the Bolshevik Predicament // *Contemporary European History*. Vol. 23. Issue 2. May 2014. P. 167–192.
- Zand 1991 – *Zand M.* Notes in the Culture of the Non Ashkenazi Jewish Communities Under Soviet Rule // Ro’iY., Beker A. (eds.). Jewish Culture and Identity in the Soviet Union. New York: New York University Press, 1991. P. 378–444.

- Semenov 2003 – *Semenov I.* The Mountain Jews in the Caucasus: Certain Aspects of Ethnic Identification // *Central Asia and the Caucasus*. 2001. № 3[21]. P. 165–173.
- Tsur 2011 – *Tsur Y.* Ha-zehut ha-modernit shel yehudey artsot ha-islam: ha-optsiya ha-yehudit ha-'aravit (Современная самоидентификация евреев мусульманских стран: арабско-еврейский путь) [иврит] // *Peamim*. 2011. № 125–127. Qovets meyukhad: Yehudim 'aravim? Pulmus 'al zehut (Специальный выпуск: Арабские евреи? Полемика о самоидентификации) [иврит]. P. 45–56.
- Vire 1993 – *Vire F.* *Namus* // *Encyclopedia of Islam*. Vol. VII. Leiden-New York: Brill, 1993. P. 953–957.
- Yurchak 2006 – *Yurchak A.* *Everything was forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Елизаров 2012 – *Елизаров М.* *Община горских евреев Чечни*. Нетания: Мирвори, 2012.
- Рафаэль 2013 – *Рафаэль Х.* Нисону дербентского детства // Официальный сайт благотворительного фонда «Стмэги». https://stmegi.com/posts/15228/nisonu_derbentskogo_detstva_7175/ (дата обращения: 24.03.2013).

Namus' in the Soviet Caucasus: Growing up and 'Traditional Modernity' among Kavkazi (Mountain) Jews

Chen Bram

(Jerusalem, Israel)

Truman Institute for the Advancement of Peace, The Hebrew University of Jerusalem; Hadassah Academic College

anthropologist, research Fellow, senior Lecturer

E-mail: chen.bram@mail.huji.ac.il

ORCID: 0000-0003-3529-3942

Abstract: This article discusses adolescences and educational processes among the Caucasian ('Mountain') Jews during the late Soviet period. Based on a combined anthropological and social- history research I describe and analyze how the world of Caucasian Jews' children and youth were shaped in relation to several content worlds: the traditional worlds of Caucasian Jews (Juhuro); the Soviet- communist world which was also the main mediator of modernization; and the immediate social and cultural surrounding, shared by several local groups, mostly Muslims.

The traditional socialization patterns of Caucasian Jews stresses the importance of the extended family, stressed hierarchy and seniority related to age. Juhuro (Caucasian Jews) socialization highlighted codes of honor and respect connected to the term 'Namus' – a behavioral code regarding the right way to behave, inner consciousness, and several prohibitions – especially in gender relations.

At the same time, the Soviet state educational system, both formal and informal, stressed modern values and highlighted Soviet communist ideology. Soviet educational system introduced a de-facto new status of adolescence- while traditionally there was much less moratorium period between childhood and adulthood among Caucasian 'Mountain' Jews (and other Caucasian groups).

While these content-worlds and educational approaches seems to be in tension or even contradictions, I will argue that in practice there were mechanisms that allowed a great dill of complementary between them. Soviet modernization and socialization were transmitted– andmediated– by educational agents who were themselves members of the traditional groups of Caucasus. The outcome were several version of what I call 'traditional modernity', with various manifestations in the different communities of Caucasian 'Mountain' Jews, which got different shapes in relations to location (towns/ villages etc) and the characteristics of the local surroundings. The understanding of these patterns is important not only for historical studies, but also for educators who cope with current educational challenges in the different diasporas of Caucasian 'Mountain' Jews nowadays.

Keywords: Caucasus; Caucasian (Mountain) Jews; multiple modernization; socialization processes; Jewish- Muslim Relations; "traditional modernity"; Jewish Identity; education and adolescences in the Soviet Union

References

- Altshuler, M., 1990, *Yehudey mizrakh Qavkaz [Hebrew]* [The Jews of the Eastern Caucasus]. Jerusalem, Makhon Ben-Zvi, The Hebrew University, 663.
- Bram, C., 2000, *Kvod ha-adam ke-hakar abe-zehut tarbutit: ha-miqre shel qlitat yehudey Qavqaz ke-dugma le-sugyot shel kavod ve-hakarabe-zehutba-khevera ha-isreelit [Hebrew]* [Respect of an Individual as an Acknowledgement of His Cultural Identity: Assimilation of Mountain Jews in Israel as a Case of Self-Identification Respect and Acknowledgement in Israelite Society]. *Kvod ha-adam o hashpalato? Metakh kvod ha-adam: be-Israel [Hebrew]* [Human Dignity or Humiliation? The Tension of Human Dignity in Israel], eds. A. Hareven and C. Bram, 58–75. Jerusalem, Van Leer Institute, 167.
- Bram, C., 2008, *Qategorizatsya etnit ve-ribuy tarbuyot – "mabat me-ha-shulaim": yehudey Qavqaz beyn Eyropa ve-Asya [Ethnic Categorization and Cultural Diversity – a View From the Margins: Caucasus Jews between Europe and Asia: PhD Dissertation]*. Jerusalem, 515.

- David-Fox, M., 2015, *Crossing Borders: Modernity, Ideology, and Culture in Russia and the Soviet Union*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 286.
- Eisenstadt, S.N., 1967, *Ha-khevre ha-isreelit: reqa, hitpatkhutu-veayot [Hebrew]* [Israeli Society: Background, Development and Problems]. Jerusalem, Magness Press, 388.
- Eisenstadt, S.N., 2000, Multiple Modernities. *Daedalus*, Vol. 129, 1, 1–29.
- Eisenstadt, S.N., 2010, *Ribuy ha-moderniyut [Hebrew]* [Multiple Modernities]. Jerusalem, Van Leer Institute, Ha-qibbuts ha-meukhad, 272.
- Eliyahu, P., 2012, Ha-musiqā shel ha-yehudim ha-harariim [Hebrew] [The Music of the Mountain Jews]. *Ha-yehudim ha-harariim beyn 'avar le-hove [Hebrew]* [Mountain Jews between Past and Present], ed. D. Shapiro. Ramat Gan, Merkaz Dahan [et al.].
- Elizarov, M., 2012, *Obshchina gorskikh evreev Chechni* [The Community of Mountain Jews of Chechnya]. Netanya, Mirvori, 231.
- Goldberg, H.E., ed., 1996, *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*. Bloomington, New York, Indiana University Press, The Jewish Theological Seminary of America, 346.
- Kotkin, S., 2001, Modern Times: The Soviet Union and the Interwar Conjuncture. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 2, 1, 111–164. DOI: 10.1353/kri.2008.0119.
- Kraemer, Y., 1986, Namus ve-sharia be-mishnat ha-Rambam [Hebrew] [Namus and Sharia in the Teaching of Maimonides]. *Te'uda*, 4, 185–202.
- Krylova, S., 2014, Soviet Modernity: Stephen Kotkin and the Bolshevik Predicament. *Contemporary European History*, vol. 23, 2, 167–192.
- Semenov, I., 2003, The Mountain Jews in the Caucasus: Certain Aspects of Ethnic Identification. *Central Asia and the Caucasus*, 3(21), 165–173.
- Tsur, Y., 2011, Ha-zehut ha-modernit shel yehudey artsot ha-islam: ha-optsiya ha-yehudit ha-'aravit [Hebrew] [Modern Identities of Jews in Muslim Lands: The Arab-Jewish Option]. *Peamim*, 125/127, *Qovets meyukhad: Yehudim 'aravim? Pulmus 'al zehut* [Hebrew] [Peamim, 125/127, Special Issue: Arab Jews? A Polemic about Identity], 45–56.
- Vire, F., 1993, Namus. *Encyclopedia of Islam*, 2 ed., vol. 7, 953–957. Leiden, New York, Brill, 1058.
- Yurchak, A., 2006, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton, Princeton University Press, 331.
- Zand, M., 1991, Notes in the Culture of the Non Ashkenazi Jewish Communities Under Soviet Rule. *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union*, eds. Y. Ro'i. and A. Beker, 378–444. New York, New York University Press, 482.